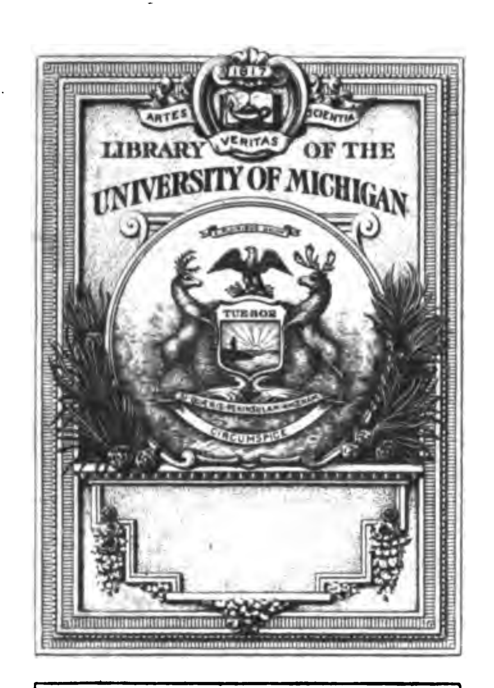



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE




Digitized by Google

# Die Studierstube

## Theologische und kirchliche Monatschrift.

Herausgeber:

Lic. theol. Dr. phil. Julius Boehmer
Pfarrer in Laben bei Wiesenburg (Bez. Potsdam).

Zweiter Jahrgang.



Stuttgart.
Druck und Verlag von Greiner & Pfeiffer.
1904.

Gift
Edward ... Esperanza
10-30-1934

# Inhalt

## des zweiten Jahrgangs der Studierstube 1904.

---

### I. Sachen-Übersicht.

---

## II. Literatur-Übersicht.

### 1. Bücherbesprechungen.

## 2. Zeitschriften und Verwandtes.

## III. Verfasser-Übersicht.



# Rückblick und Ausblick.

**Vom Herausgeber.**

1 Kor. 16, 9. *Θύρα μοι ἀνέῳγεν μεγάλη καὶ ἐνεργής, καὶ ἀντικείμενοι πολλοί.*

An der ersten Jahreswende, welche die Studierstube erreicht hat, ziemt es sich wohl, einen Augenblick stille zu stehen und Selbsteinkehr zu halten. Als wir vor Jahresfrist mit unserem Programm vor die Öffentlichkeit traten, waren uns die Schwierigkeiten und Gefahren dieses Unterfangens wohl bekannt. Trotzdem zögerten wir keinen Augenblick, den kühnen Schritt zu wagen, weil alles, was zu der neuen Gründung geführt hatte, so sichtlich von oben gelenkt war, so wenig selbstgedacht und selbstgemacht heißen konnte, daß wir nur in aller Demut sagen konnten: O Herr, hilf, o Herr, laß wohlgelingen, es ist dein Werk, es soll deine Ehre sein. Über Bitten und Verstehen gnädig hat es der Herr im ersten Jahre gemacht, und viel, viel Dank sind wir ihm schuldig. Es hat sich uns erfüllt, was der Apostel im Blick auf seine ephesinische Wirksamkeit am Schluß des ersten Korintherbriefes schrieb: „Eine Tür mit dem Blick auf ein großes Arbeitsfeld ist vor mir weit aufgetan."

Zahlreich sind die Stimmen gewesen und ungewöhnlich herzlich und frohbewegt, die uns auf mancherlei Weise zu erkennen gaben, daß die Studierstube eine Lücke ausfüllte, die oft genug von praktischen Geistlichen mit wissenschaftlichem Interesse empfunden worden war. Haben wir denn gehalten, was wir versprachen?

Wir wollten der Verständigung, der Herbeiführung einer Geistesgemeinschaft dienen. Die verschiedenen Aufsätze zur Geburtsgeschichte Jesu Christi aus der Feder eines Soltau, Nösgen, Lienhard, Resch haben die verschiedensten Standpunkte geltend gemacht, ohne daß bisher ein Gemeinsames, ein Ergebnis herausgestellt wurde. Doch das letzte Wort in der Sache ist noch nicht gesprochen: dazu ist die Frage viel zu wichtig, zu ernst. — Über moderne Predigtideale ist debattiert worden: Mayer und Rinneberg haben als Referent und Korreferent den Reigen eröffnet, dann hat Gloatz Einseitigkeiten richtiggestellt, Pilgram, Rudolf Boehmer und Schenk sollen folgen. Rodenbusch hat orthodoxes und liberales Christentum, gleich darnach Meili die positive und wissenschaftliche Theologie einander gegenübergestellt. Endlich haben die mannigfaltigen Stimmen von den verschiedensten Arbeitsfel-

dern unter der Überschrift Zeugnisse von Arbeit- und Streitgenossen Material vorgelegt, das der Leser als Mörtel zum Brückenbau zwischen hüben und drüben, ein jeder nach seiner Weise, verwerten kann und soll.

Ferner versprachen wir die Gebetsgemeinschaft unter den Pfarrern, die Vertiefung fördern zu helfen. Wie das im einzelnen geschehen, wenigstens versucht worden ist, das aufzuzeigen, widerstrebt uns. Wir weisen aber hier auf mancherlei programmatische Aufsätze der ersten Hefte, auf Urteil, Ton und Haltung der Studierstube überhaupt, auf die Auswahl der Aufsätze und der Literatur, auch auf Ausführungen von Muff und Füllkrng über den Idealismus des Pfarrerberufs hin. Daß über der Studierstube und für sie viel gebetet worden ist, das muß und soll die Grundlage ihres Gedeihens und ihres Fortschritts sein und unserer Arbeit zugute kommen. Über diesen zarten Punkt, diesen heiligen Gegenstand sollen möglichst wenige Worte gemacht werden.

Endlich stellten wir in Aussicht, die Arbeitsgemeinschaft unter den Pfarrern zu stärken, Anregung zu schaffen. Hier ist am greifbarsten, was geboten worden ist. Vom alttestamentlichen Gebiet haben u. a. Höhne und Zehnpfund, jener zu der Hauptstelle 5 Mose 6,4, dieser über die Assyriologie ein Wort geredet. Zum neutestamentlichen Fach gehören die schon erwähnten Aufsätze über die Geburtsgeschichte Jesu Christi, ferner Barth, neuentdeckte Quellenschriften. In die Bibelforschung überhaupt sind wir eingeführt worden von Deißmann, König, Gommel. Aus der Kirchengeschichte alter und neuster Zeit haben geredet Deißmann, Grützmacher, Kaler, Rieks, Pasig. Dogmatische, philosophische, ähnliche Fragen haben erörtert Mohr, Gloatz, Rothstein, Meigen. Reichlich ist naturgemäß auch die Praxis des Pfarramtes zu Worte gekommen: abgesehen von der schon erwähnten Erörterung moderner Predigtideale haben Grundemann, Reyländer, Hindenlang, Scheurlen, Brederek mannigfache Belehrung und Weisung gegeben. Kurz, jeder Leser konnte für seine Interessen und Bedürfnisse Befriedigung finden, Anregung zur selbständigen Arbeit in Theorie und Praxis, in Studium und Amtstätigkeit entnehmen.

Für die Geistes-, Gebets- und Arbeitsgemeinschaft insgemein sollte alle Orientierung fruchtbar gemacht werden, die geboten ward. Außer dem, was schon angeführt ward, sei hingewiesen auf Mayer, der große Geisterkampf der Gegenwart, auf Cremer, der christliche Gehalt in Jörn Uhl. Die Abschnitte für den Arbeitstisch, die u. a. von Grützmacher, Josephson, Gloatz geschrieben sind, haben stets das Ziel im Auge gehabt, das praktische Bedürfnis des Pfarrers, des in Studium und Gemeinde tätigen, zu befriedigen. Und wenn auch die Auswahl naturgemäß eine subjektive Färbung tragen muß, so darf der Leser nicht vergessen, wieviel literarische Erscheinungen nicht gewürdigt, nicht des Erwähnens für wert gehalten wurden. Daß die literarischen Übersichten mit weiser Auswahl, praktisch,

gründlich verfahren, ohne alle Nebenrücksichten, auch unparteiisch zu Werke gehen, ist ihr Bestreben, ihre Eigenart. Die wenigen Bemerkungen am Schluß aus der theologischen und kirchlichen Gegenwart wollten nur das kurz anmerken, was für alle deutschen Pfarrer von Interesse ist.

Warum wir so in extenso einen Rückblick auf den ersten Jahrgang der Studierstube werfen? Nun abgesehen davon, das es manchem Leser aus mancherlei Gründen willkommen ist, möchten wir auch den Zweiflern dienstbar werden, die nicht verstehen können oder wollen, um was es sich handelt. Denn es ist Tatsache, daß neben den Freunden auch viele Feinde stehen, daß wir mit Paulus in seinem Wort von der weitgeöffneten Tür auch fortfahren sollen: und viele stellen sich in den Weg, vor die Türe, um die Aussicht, den Durchgang zu hindern.

Ich mag nicht mehr daran denken, in welcher Weise noch vor dem Erscheinen des ersten Heftes der Studierstube der Herausgeber einer praktisch-theologischen Zeitschrift, seines Zeichens Professor der Theologie, in seinem Organ sich äußerte. Ernst dagegen, sehr ernst mußte ich den Anstoß schätzen, den viele an Soltau im zweiten Heft nahmen. Ich kann versichern, daß, wärs nach meinem persönlicheu Belieben und Wünschen gegangen, ich lieber ihn nicht geboten hätte. Indes war ich ihn oder doch etwas Derartiges dem Programm der Studierstube, der Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit schuldig. Ich habe jedem Leser, der mit Ernst und Würde mir seine Bedenken, ja Vorwürfe entgegenzuhalten sich verpflichtet hielt, zum Teil von seinem Gewissen getrieben, eingehend, sachlich und freundlich zu antworten mich bemüht. Viele Zuschriften dagegen, die ich in Sachen Soltau und auch sonst erhielt, waren derart, daß ich mich in der Seele der Amtsbrüder tief, tief schämte, daß ich sie alsbald, um Inhalt und Verfasser nur wieder zu vergessen, vernichtete. Wenn ich endlich daran erinnere, daß auch einige Verlagsbuchhandlungen (von größeren je eine „positive" und eine „liberale") einen meist passiven Kleinkrieg und kleinlichen Krieg gegen die Studierstube auf ihre Fahnen schreiben, der allerdings zunächst niemand als ihnen selber Wunden zu schlageu geeignet ist, dann sind die wichtigsten Gruppen der ἀντικείμενοι erschöpft. Denn gerade hier ist Vollständigkeit der Aufzählung weder unsere Pflicht noch unsere Liebe.

Und nun? Im Rückblick liegt unseres Erachtens zugleich der Ausblick. Es wird wohl in allen Hauptsachen so bleiben, wie es bisher war. Die Studierstube gedenkt ihrem Programm treu zu bleiben und hat nur, um vorgekommenen, vielleicht naheliegenden Mißverständnissen zu wehren, die Formulierung auf S. 1 und 2 des Umschlags leicht geändert. Wir haben den Mut der Hoffnung, daß es im zweiten Jahrgang mit Gottes Hilfe vorwärts gehen wird: wir bitten Gott darum, da es eine große Aufgabe gilt. Wir zweifeln nicht, daß Widersacher bleiben, daß sie sich vielleicht sogar mehren werden. Aber wir werden auch ferner unsere Ehre darin suchen, ohne Polemik unsern Weg zu gehen und dem positiven Aufbau in Theologie und Kirche, der Geistesgemeinschaft, der Gebetsgemeinschaft, der Arbeits-

gemeinschaft unter den Pfarrern an unserm Teil dienstbar zu werden. Noch soll leuchten das göttliche Dreigestirn:

Alles ist euer, ihr aber seid Christi, ein Zeugnis evangelischer Weitherzigkeit,

Gehe in dein Kämmerlein, ein Wink zur heiligen Selbsteinkehr,

Siehe auf das Amt, eine Erinnerung an unsere ewige Verantwortung —

es leuchte auch im zweiten Jahrgang der Studierstube den Lesern wie den Verfassern!

---

## Die Mission und das Alte Testament.

Von Julius Boehmer.

Die Frage, der wir nachzugehen beabsichtigen, ist schon mehrfach erörtert worden. Allerdings unter anderer Überschrift. Riehm war es, der zuerst den „Missionsgedanken im Alten Testament" behandelte (Allg. Miss.-Zeitschrift 1880, 453—65). Er war wirklich der Meinung, daß schon in Israel das Bewußtsein des Missionsberufs vorhanden, ja daß auch, allerdings erst sehr spät und nicht mehr im Alten Testament selbst bezeugt, dieser Missionsberuf sich praktisch betätigte: er weist dafür auf die Diaspora namentlich des alexandrinischen Judentums hin, das läuternd auf die religiösen Vorstellungen der gebildeten griechischen und römischen Welt gewirkt habe, auf die religionsgeschichtliche und eminente Missionsbedeutung der Septuaginta. Er schließt seinen Aufsatz mit dem Hinweis: „Unsere Betrachtung wird gezeigt haben, daß die christliche Kirche auch in der Missionsarbeit die Erbin Israels, die Erbin seines Berufs und die Erbin seiner Verheißungen geworden ist." Darnach ist die Mission nichts spezifisch-Christliches, sondern etwas im Alten Testament Begründetes, was im Neuen Bunde nur hervorgeholt und folgerichtig und allseitig zur Ausführung gebracht wird.

Ganz anders verfuhr Warneck, welcher bei Behandlung des gleichen Themas („Die missionarischen Wurzeln im Alten Testament" in Evang. Missionslehre 1892, Erste Auflage, I, 136—49) auf Grund anderer Voraussetzungen doch zu demselben oder wenigstens einem ähnlichen Ergebnis kam. Zwar machte er mit Nachdruck geltend, wie das Judentum zur Zeit Jesu und seiner Apostel der Träger des engherzigsten national-religiösen Partikularismus gewesen und die universalen Keime der missionarischen Prophetie nicht nur nicht entwickelt, sondern sogar fast zertreten habe, was mit der nationalgesetzlichen Entwicklung des Judentums seit seiner Entstehung in der nachprophetischen Periode zusammenhinge. Der jüdischen Diaspora habe der religiös-universalistische Zug und vor allem jede Spur eines Sendungs-Auftrages gefehlt. Bis heute treibe das Judentum keine Mission. Aber dagegen: „Der Gedanke der Weltmission lag keimartig in der messianischen Prophetie." Die missionarischen Ge-

danken finden sich im Alten Testament als Wurzeln und Keime, als mehr oder weniger noch verhüllte Geheimnisse. Beide Gedanken Warnecks: die Erkenntnis der Rückständigkeit des Judentums hinsichtlich der Missionsfähigkeit und die Erkenntnis der Keimhaftigkeit des Missionsgedankens im Alten Testament sind ebenso richtig wie wichtig. Allein es frappiert nur allzusehr, nach diesen Vorbereitungen alsdann auf das durchaus nicht vorbereitete Ergebnis zu stoßen: „Tatsächlich ist die alttestamentliche Heilsgeschichte in praktische Missionstaten ausgelaufen“ und zum Erweise dessen wieder auf die Diaspora, Septuaginta, Proselyten hingewiesen zu sehen. Dieser letzte Gedanke ist sichtlich von Riehm übernommen, aber nicht in Übereinstimmung mit den beiden vorangegangenen grundlegenden Erkenntnissen gebracht. Er stimmt auch nicht zu der Hauptthese Warnecks, daß die Mission als solche etwas dem Christentum allein und ursprünglich Eigentümliches sei. Daß er dies nicht merkt, liegt an dem Grundgedanken seiner biblischen Ausführungen, den er so formuliert: „Von ihren ersten Anfängen an trägt die Offenbarungsgeschichte die Anlage auf Universalismus.“ Dieser Satz ist unbestreitbar richtig, nur daß sich Warneck, vermeintlich um seine Richtigkeit zu erhärten, von ihm hat verführen lassen, die Entwicklung dieser Anlage zu beschleunigen. Immerhin liegt schon in der Formulierung „Die missionarischen Wurzeln im Alten Testament,“ was wohl deutlicher: „Die Wurzeln der Mission im Alten Testament“ formuliert worden wäre, eine — ich sage vorläufig — Abweichung von Riehm ausgesprochen.

Der dritte im Bunde, der nach Riehm und Warneck dasselbe Thema wieder aufnahm, ist Löhr. Er setzt über seine Abhandlung wieder die Überschrift: „Der Missionsgedanke im Alten Testament“ (1896), ohne dazu eigentlich ein Recht, wenigstens ein ähnliches wie Riehm, zu haben. Denn während dieser wirkliche Missionstätigkeit im Alten Testament gefunden zu haben meinte, leugnet Löhr etwas Derartiges. Ja selbst den Gedanken der Heidenbekehrung findet er im Alten Testament von so viel Schranken eingeengt, daß von Mission im eigentlichen Sinn des Wortes nichts oder doch nicht viel übrig bleibt. Der Missionsgedanke ist nach ihm „der Glaube, daß einst die ganze Erde zur Erkenntnis Jahwes kommen, und alle Völker ihn anbeten werden“. Das ist aber doch noch keine wirkliche M i s s i o n. Denn die beginnt erst da, wo dem Wortlaut gemäß S e n d b o t e n bestellt werden und ausziehen, wo also eine b e w u ß t e E i n w i r k u n g daraufhin stattfindet, daß „einst die ganze Erde zur Erkenntnis Jahwes kommen, und alle Völker ihn anbeten werden“. Also nicht einmal von einem eigentlichen Missionsgedanken kann hier die Rede sein, geschweige von Mission, Missionstaten. Doch hat Löhr das Verdienst, auf die Schwächen von Riehms und Warnecks Darlegungen aufmerksam gemacht zu haben. Wenn er jenes Ausführungen mit dem Schlagwort „apologetisch“, die Gedanken dieses mit der Bezeichnung „dogmatisch“ abtut, so können wir ihm hierin nicht ohne weiteres folgen, müßten diese beiden Ausdrücke wenigstens sehr cum grano salis aufzufassen bitten. Aber darin hat er recht, daß seine beiden Vorgänger keine streng historische Anordnung der in Betracht kommenden alttestamentlichen

Stellen versucht haben (nur Ansätze dazu finden sich freilich), genauer keinen Unterschied der Zeiten innerhalb der alttestamentlichen Heilsgeschichte gemacht und diesen Unterschied auch im Verhältnis zur Mission nicht geltend gemacht haben. Er selber hingegen, Löhr, hat, wie uns scheint, zu sehr das Volk Israel statt seiner Religion vorgeschoben oder die empirischen Einzelerscheinungen der Religion auf Kosten ihrer legitimen Gestalt oder Idee herausgestellt.

Auf Grund der Löhrschen Schrift hat alsdann Warneck noch einmal seine Stimme erhoben. Die zweite Auflage seiner „Evang. Missionslehre" Band I (1897) ist im übrigen ein unveränderter Abdruck der ersten, einzig das für uns in Betracht kommende zehnte Kapitel (S. 133 bis 45: Die missionarischen Wurzeln im Alten Testament) ist umgearbeitet. Zwar merkt man hier überall die Berücksichtigung Löhrscher Ausführungen durch. Aber ein prinzipiell von der ersten Auflage abweichender Standpunkt wird nicht gewonnen, also noch kein wirklicher Fortschritt gemacht. Nur in Einzelheiten hat sich Warneck verbessert. Die geschichtliche Entwicklung des Missionsgedankens „mit absoluter Sicherheit" zu geben lehnt er als „kaum möglich" ab. Ja, eine solche anzuerkennen sträubt er sich so sehr, daß er geradezu meint: „So zweifellos es ist, daß der heilsuniversalistische Gedanke seine Höhe erst bei den exilischen und nachexilischen Propheten erreicht, ebenso gewiß ist es, daß er keine neue Entdeckung der Propheten, sondern nur eine reformatorische Tat derselben ist." Die Art und Weise, wie Warneck diesen Satz begründet, läßt erkennen, wie sehr es ihm in Wahrheit an dem geschichtlichen Sinne mangelt, den darzutun er aufs beste bestrebt ist. Der heilsuniversalistische Gedanke, der auf den ersten Blättern der Bibel seinen Ausdruck findet, soll nach der Erwählung Israels zum Bundesvolk „allerdings zunächst völlig zurückgetreten" sein. „Die alttestamentliche Religion, obwohl sie ihrem inneren Wesen nach die Tendenz zur Weltreligion in sich trug, erhielt ein spezifisch israelitisch-volkliches Gepräge, und solange sie dieses Gepräge trug, war sie missionarisch unqualifiziert, weil sie in dieser Eigenart auf den Boden anderer Volkstümer nicht verpflanzt werden konnte, ganz abgesehen davon, daß zu einer solchen Verpflanzung in dieser Epoche auch gar kein Wille vorhanden war." Die Charakterisierung der israelitischen Religion ist zwar in dieser Hinsicht richtig gegeben. Richtig ist auch die Erkenntnis: „Wenn in dieser Zeit des partikularistisch-nationalen Gottesstaats nicht-israelitische Sklaven und Fremde Aufnahme in das Bundesvolk fanden (Gen. 17, 10 ff.; Ex. 12, 44. 48; Lev. 17, 10. 13. 15 u. 19, 34; Num. 9, 14; 15, 14), so ist das allerdings ein antipartikularistischer Zug, dem man aber keine Missionstendenz unterlegen darf, da nicht der Propagandatrieb dazu führt, und die betreffenden Bestimmungen sich nur auf solche Sklaven und Fremdlinge beziehen, welche in Israels Grenzen leben." Aber daß die so geschilderte Eigenart der israelitischen Volksreligion wirklich die Abweichung von einer universalistisch gerichteten Vorgängerin oder sogar ihre Verkehrung gewesen, das ist eine geschichtlich kaum vollziehbare Vorstellung. — Wiederum nach Darlegung der prophetischen Gedankenwelt, die so universalistisch wie möglich gerichtet ist, muß Warneck zu-

geben: „Das sind freilich streng genommen noch keine eigentlichen Missionsgedanken. Aber es sind großartig universalistische Gedanken, welche die Wurzeln für jene bilden.“ Und wenn er weiter sagt: „Es fehlt auch nicht ganz an Andeutungen, daß Missionspredigt unter den Heiden stattfindet,“ so fügt er doch einschränkend hinzu: „und wenn diese Andeutungen auch nur poetische bez. paränetische Paränesen sind, ohne daß der Ernst einer wirklichen Sendungsveranstaltung hinter ihnen steht, so sind es doch ahnungsvolle Bewußtseinsregungen von einer Missionsverpflichtung (Ps. 9, 12; 18, 50; 57, 10; 96, 3. 10; 105, 1 u. s. w.).“ Warneck erkennt auch die Schranken an, welche „der missionarischen Prophetie selbst, wo sie auf der Höhe steht, anhaften“: 1) die „nie ganz abgestreifte fleischliche Vorstellung einer Unterwerfung der Heiden unter Israel bez. einer inferioren Stellung derselben im messianischen Universalreiche“; 2) die gesetzliche Richtung des Judentums, welche die Bekehrung der Heiden als eine Annahme der jüdischen religiösen Satzungen und kultischen Bräuche dachte; 3) der bloße Zukunftscharakter des Missionsgedankens, der die Mission nicht zur Pflicht der Gegenwart werden ließ; 4) die Vorstellung, die Völker würden spontan kommen oder herbeigezogen zu Israel und seinem Heiligtum; 5) die Gebundenheit des Jahwedienstes an die heiligen Stätten zu Jerusalem. Nach dem allen, so folgt daraus ohne Zweifel, bleibt für eine Sendungstätigkeit (Mission) unter den Heiden kein Raum (Warneck sagt vorsichtig: „eine kaum zu überwindende Schranke“). „Ehe die universale geistige Idee von der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit die herrschende geworden, mußte der Missionsgedanke nicht bloß ein nur theoretischer, sondern auch ein beschränkter und getrübter bleiben.“ „Der alttestamentlichen Offenbarungsstufe war es nur vorbehalten, die vorbereitenden Stadien zur neutestamentlichen Ausführung der Weltmission zu durchlaufen.“ Zu diesen vorbereitenden Stufen gehören 1) die angeführten Weissagungsgedanken; 2) geschichtliche Führungswege Israels a. Diaspora; b. Septuaginta; c. Proselyten. Diese vorbereitende Missionstätigkeit war „wesentlich indirekt“. Gleichwohl war sie „durch ihren Einfluß auf die religiösen Anschauungen der heidnischen Welt von einer Bedeutung, deren eminente Größe noch lange nicht genug gewürdigt zu werden scheint.“ Ja sogar wieder: „Tatsächlich ist die alttestamentliche Heilsgeschichte in praktische Missionstaten ausgelaufen.“ Hier überschätzt nun Warneck erstlich ganz bedeutend den Einfluß der Diaspora, Septuaginta und Proselyten auf die heidnische Umgebung. Tatsache ist, um nur eins zu erwähnen, daß die spätere Christenheit wesentlich aus den (von der Synagoge unbeeinflußten) Heiden hervorgegangen ist, und die Judenchristenheit von vorneherein einen sehr unbedeutenden Bruchteil darstellte. Von „praktischen Missionstaten“ kann in keinem Falle nach dem, was Warneck selbst vorher von dem Fehlen einer Sendungstätigkeit, von den bloß vorbereitenden Stadien gesagt hat, die Rede sein. Den Beweis für das Vorhandensein „praktischer Missionstaten“ ist Warneck wie in der ersten Auflage schuldig geblieben: ja er hat vielmehr im Vorhergehenden alles Material zu seiner

Widerlegung zusammengestellt. Wo der Missionsgedanke „nur theoretisch" ist, wo sollen da „praktische Missionstaten" herkommen? Wo für eine Sendungstätigkeit unter den Heiden kein Raum bleibt, wie kann da von Mission geredet werden? Wenn seitens Israels nur „vorbereitende, wesentlich indirekte Missionstätigkeit" geschieht, so hat doch die Mission in der Tat in Israel keine Stätte gehabt. Kurz, der für die erste Auflage der Evang. Missionslehre oben nachgewiesene Selbstwiderspruch Warnecks ist auch in der zweiten, trotzdem hier mannigfach bessere Einzelerkenntnisse zur Geltung kommen, nicht gehoben worden.[1])

Um aber die Bedeutung und den Wert der Riehm-Warneck-Löhrschen Sätze nach Gebühr und ohne Voreingenommenheit würdigen zu können, möchte ich sie vorerst in das Licht eines Buches rücken, das zwar unsere Frage nicht ex professo behandelt, aber mehr als das tut, nämlich das zu ihrer Erörterung und Beurteilung erforderliche Material vorlegt und die Frage in einen größeren Gedankenzusammenhang spannt. Ich meine Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (368 S.) Uns interessieren hier die meisten Einzelheiten nicht, namentlich nicht, was von der älteren Zeit und mancherlei in ihr bestehenden Unterschieden feinsinnig und anregend erörtert wird. Unser Interesse beginnt erst da, wo von praktischer Propaganda die Rede ist, also von dem Eindringen des Hellenismus an. Es ist ja richtig, was aus Paulsen angeführt wird: „Es liegt im Wesen der monotheistischen Religionen, daß sie alle den Trieb haben zur internationalen Propaganda" (S. 113). Ebenso, daß jedes wahre religiöse Empfinden in sich selbst den Trieb der Ausbreitung auf möglichst große Kreise trägt (S. 191). Auch erkennen wir an: „Es macht sich innerhalb der nachexilischen Gemeinde neben all ihrer Exklusivität von verschiedenen Seiten ein mächtiges Hindrängen zu einem Universalismus bemerkbar, der die selbstgeschaffenen Formen durchbrach, in die man sich aller Welt zum Trotz eingeengt hatte" (S. 195). Aber alle diese Sätze dürften nicht ohne das bekannte granum salis zu verstehen sein. Das gleiche gilt von den Hauptausführungen über den Hellenismus. So groß nämlich der Einfluß des Hellenismus, so groß war doch auch die von ihm heraufbeschworene Gefahr einer alles nivellierenden Aufklärung. Literarische Zeugen des Hellenismus sind bekanntlich der Prediger und vielleicht in etwa auch Jesus Sirach. Die Makkabäer retteten zwar ihr Volk vor der Herrschaft des Fremden, wurden aber später doch zur Weltoffenheit gedrängt. Von ihren Kreisen ward die griechische Religion verabscheut, doch griechische Bildung und Gesittung dankbar übernommen, während

[1]) Neuestens ist Warneck dazu fortgeschritten, anzuerkennen: Mit allem, was Jesus gelehrt hat, „ist allerdings der Missionsgedanke noch nicht erwiesen, aber er ist durch den (in Jesu Lehre zugrunde liegenden) Universalismus so zu sagen organisch unterbaut; der Missionsgedanke ist seine logische, seine dogmatische und ethische Konsequenz". „Die Mission liegt vor seinen Augen als etwas, was in der Zukunft geschehen und zwar gewiß und mit seinem Wissen und Willen geschehen wird. Und so bereitet er vor auf den Missionsbefehl und erzieht er die Apostel für das Verständnis desselben." (Allg. Miss.-Zeitschr. 1903, S. 61.)

die strengen Juden, die Chasidim, sich um so mehr gegen alles Fremdländische abschlossen und die Heiden verachteten. Es stand im letzten vorchristlichen Jahrhundert so: die Hasmonäer (Sadduzäer) wollen herrschen, machen daher aus Politik Proselyten, zwingen mit dem Schwert die Unterworfenen, zum Judentum überzutreten. Aber mit der Religion hat das nichts zu tun. Ihre Gegner, die Pharisäer, machen Proselyten, wiewohl sie sich sonst ängstlich von der Welt scheiden, nur zur größeren Ehre der eigenen Religion, befestigen dadurch lediglich das Prinzip der Exklusivität. Ihr Verfahren ist gleichfalls durchaus unreligiös. Ihre Richtung siegte zur Zeit der Römerherrschaft. „Inwieweit freilich die palästinensischen Juden zu Proselytenmacherei übergingen, insonderheit inwiefern sie dabei an allfällige Bestrebungen des Diasporajudentums anknüpften, darüber sind wir völlig im Dunkeln. Wir vermögen überhaupt das Wort des Herrn Matth. 23, 15 mit keinem Beispiel zu illustrieren außer etwa dem des Eleasar, der den König von Adiabene, Izates, bekehrt" (S. 252, vgl. Josephus, Altert. XX, 2—4; jedenfalls handelt es sich hier um einen ganz außergewöhnlichen Fall, wie auch schon daraus hervorgeht, daß Josephus eine Reihe von Malen darauf zurückkommt). „Sind uns aber keine Proselytenbekehrer bekannt, so vermögen wir wenigstens einige Proselyten zu nennen, deren Bekehrung vermutlich auf palästinensisch-jüdische Propaganda zurückgeht" (S. 254). „Die Tatsache, daß selbst die pharisäischen Kreise Proselyten zu machen angefangen hatten, will nicht viel heißen, es sucht schließlich selbst der exklusivste Mensch die anderen zu seinem eigenen Wesen zu bekehren" (S. 255). Anders freilich auf dem Boden des hellenistischen Judentums. „Nicht allein der Einzelne übt seine harmlose Propaganda. Schon frühe fangen die in der Fremde sich bildenden Gemeinden, zumal die alexandrinische an, aus ihrer Abschließung herauszutreten . . . Einer Entwicklung propagandistischer Tendenzen vermögen wir freilich nur auf literarischem Boden nachzugehen" (S. 258). Selbst ein Philo, der auch für heidnische Leser geschrieben hat (?), kennt bei all seiner Weitherzigkeit Ausnahmen, denen der Eintritt ins Judentum nicht erlaubt werden kann aus Gründen, die auf Abstammung, physische Beschaffenheit, religiös-philosophische Erwägungen blicken (S. 284 ff.). Von einem Josephus muß gesagt werden: „Er steht auf der vollen Höhe des Universalismus der jüdischen Religion: sie ist ihm die absolute Wahrheit . . . Nicht zwar, daß er direkt darauf ausgeht, Proselyten zu machen . . . aber unzweifelhaft sind alle Voraussetzungen der Proselytenmacherei bei ihm vorhanden" (S. 294).

Ebenso wie Bertholet weiß übrigens auch Schürer in seinem klassischen Werk („Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu Christi", Band III, S. 102—137), wo er unsere Frage unter Berücksichtigung aller Quellen behandelt, nichts beizubringen, was über das Gesagte hinausführt. Er behauptet: „Die jüdische Propaganda scheint (!) in der hellenistisch-römischen Zeit eine sehr lebhafte gewesen zu sein". Als Beweis für Palästina führt er nur Matth. 23, 15 an, für das hellenistische Judentum nur seine Literatur.

Was zu deren Verbreitung speziell unter den Heiden geschah, davon wissen wir rein nichts. Schürer erinnert an den Spott des Horaz über den Bekehrungseifer der Juden: aber da hat Horaz doch nur gewisse Leute im Auge, und sein Spott hätte sicherlich ebensogut die Anhänger anderer propagandasüchtiger orientalischen Religionen getroffen, wenn ihm die Juden nicht aus bekannten Gründen so verhaßt gewesen und darum aufgefallen wären. Der Erfolg der jüdischen Bekehrungsbestrebungen, sagt Schürer, war „jedenfalls (!) ein sehr erheblicher". Das „darf" nach allen „Andeutungen" (!), die wir haben, „angenommen (!)" werden.

Auch hier ist letztlich das Ergebnis dasselbe wie bei Riehm-Warneck-Löhr. Auch Bertholet wie Schürer müssen überall, teils freiwillig, teils unfreiwillig einräumen, daß jedenfalls von einer allgemeinen, grundsätzlichen, bewußten propagandistischen Tätigkeit des Judentums zum Zwecke der Heidenbekehrung überhaupt nicht die Rede sein kann, daß dazu eigentlich sehr viel fehlte, daß dem vieles widersprach. Die jüdische Gemeinde als solche hat nie, einzelne ihrer Glieder haben gelegentlich, aus bestimmten im Einzelfall vorliegenden Gründen, Heiden zu Proselyten gemacht. Mission aber, das muß festgehalten werden, ist Sendungsveranstaltung, ist mit Bewußtsein, planmäßig und in umfassendem Maßstabe getroffene Veranstaltung zum Zweck der Herbeiführung des Anschlusses der Anhänger fremder Religionen, letztlich aller Menschen an die eigene, weil sie die als allein wahr erkannte Religion ist. Theoretisch betrachtet, wäre Mission in diesem Sinne im Judentum möglich gewesen. Alle Voraussetzungen dafür waren vorhanden. Aber das ist auch alles, was sich sagen läßt.

Nach diesem Zeugenverhör dürfte nunmehr klar sein, warum ich mein Thema so allgemein gefaßt: „Die Mission und das Alte Testament". Ich möchte auch den Schein vermeiden, als ob ich im voraus die Frage entscheide, ob es eine Mission im Alten Testament gäbe oder nicht, ob diese eine bloß keimhaft oder gedankenhaft vorbereitete oder auch eine schon in die Praxis übersetzte sei. Weiter will ich weder apologetisch noch dogmatisch noch, wie Löhr es meint, nach rein religionsgeschichtlichem Schema verfahren, sondern ohne Nebengedanken und Nebenabsichten die Frage dahin stellen: Wie hat das Volk Israel vermöge seiner Religion oder deutlicher: vermöge der Offenbarung Gottes von seinen ersten Anfängen an bis zu dem Auftreten Jesu sich zu dem Missionsgedanken gestellt? Darin liegt: Was also konnte Jesus bei seinem Auftreten voraussetzen? Was hat er vorgefunden? Wie war es dahin gekommen? Wir haben es also nicht mit den erst im Lichte der Erfüllung recht verstandenen Weissagungen, nicht mit mehr oder weniger verhüllten exegetischen oder allegorischen Geheimnissen des Textes, sondern lediglich mit der Frage zu tun: Wie ist es zur Mission gekommen? und zwar auf dem Wege Israels? Wie ist von Gott der Missionsgedanke und die Mission selber angebahnt worden?

Wir unterscheiden drei Perioden: die vorprophetische, die prophetische, die nachprophetische Zeit. Prophetisch ist hier prägnant gefaßt und meint

die klassischen oder Schrift-Propheten, von deren Wirksamkeit uns ein urkundlich gesichertes, geschichtliches Bild vorliegt: Hierher gehören vor allem in zeitlicher Aufeinanderfolge Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Nahum, Zephanja, Habakuk, Jeremia, Hesekiel, der zweite Jesaja, Haggai, Sacharja, Maleachi. Die drei Perioden lassen sich auch so bezeichnen: die Zeit Alt-Israels (ungenau: des Mosaismus), von den Anfängen bis 750 v. Chr., die Zeit des Prophetismus (rund) 750—500, die Zeit des Judentums von 500 bis zum Beginn unserer Zeitrechnung.

In der ersten Periode, der vorprophetischen Zeit, hat Israel von Mission schlechthin nichts gewußt. Kein Gedanke ist ihm gekommen, daß den Heiden die Offenbarungsreligion gebracht oder daß jene zur israelitischen Religion herzugeführt werden müßten, geschweige daß eine Tendenz auf ihre Bekehrung vorhanden gewesen wäre. Dazu fehlte schlechthin alles. Dazu fehlte einfach schon die Erkenntnis: Wir haben nicht bloß ein Heil, sondern *das* Heil Gottes, das vollkommene Heil; ja auch die Aussicht: Wir *werden* es haben, es erlangen, Gott wird es uns zu seiner Zeit, in der Fülle der Zeit schenken. Daher hatte Israel nichts, was es den anderen Völkern im Namen Gottes zu bieten, zu bringen gehabt hätte. Auch der Gedanke: die Heiden brauchen etwas, bedürfen ein Heil, das sie nicht haben — konnte Israel nicht kommen, eben weil sie selber Derartiges aus Erfahrung nicht kannten. So mußte auch der Wille Gottes, der ein Heilswille über Israel und alle Völker ist, ihnen verborgen bleiben. Gott hatte über Mission nichts offenbart. Die Zeit dazu war noch nicht da. Warum? Die Antwort ist einfach. Israel war als Missionssubjekt völlig ungeeignet, war noch kein Missionssubjekt, also konnte ihm auch kein Missionsobjekt entsprechen.

Die ganze Zeit von Mose an bis in die Blütezeit des Nordreiches hinein, rund fünf Jahrhunderte, sind ausgefüllt von einem ununterbrochenen Kampf der Führer des Volkes, der Offenbarungsorgane Gottes gegen die Widerspenstigkeit Israels, das der Erkenntnis und alleinigen Anbetung Gottes hartnäckig widerstrebte. Von der Anbetung des goldenen Kalbes an bis zum Stierdienst im Nordreich und dem Baal-Kultus zur Zeit des Hauses Omris hatten die Gottesmänner und Propheten, Mose, Josua, Gideon, Samuel, Nathan, Elia und wie sie alle heißen, vollauf zu tun, um das Volk Israel und seine Häupter erst einmal zur Erfüllung ihrer persönlichen Aufgabe zu erziehen, die ihnen obliegenden Aufgaben an sich selber zum Bewußtsein zu bringen, daß sie ein Gott heiliges Volk zu sein, in der Anbetung und den Wegen Gottes allein, der sich ihnen seit alters zu erkennen gegeben und mit ihnen Gemeinschaft hielt, zu wandeln verpflichtet seien, den hohen Beruf vor anderen Völkern hätten.

Bis dahin war nicht nur Israels Religion mit seiner Nationalität unlösbar verknüpft, sondern auch die Möglichkeit, daß es anders sein könne, nicht einmal ins Auge gefaßt. Gewiß zwar kannte auch schon Alt-Israel eine persönliche Gemeinschaft Gottes mit dem einzelnen Israeliten, nicht nur mit einigen Auserwählten, den Führern des Gottesvolkes, sondern mit jedermann aus dem Volke, ob Mann oder Weib,

vornehm oder gering, mit jedermann, der beten konnte und im Gebete Gott nahte, ob es Mose oder Hanna war. Immerhin war diese persönliche Gemeinschaft von der Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke und daher vom Bestande des Volkes Israel abhängig. Das ist keine Phantasie oder Willkür, sondern der ausgesprochene Wille Gottes selber, welcher Israel zu höherem erst erziehen wollte. Denn es blieb nicht so. Aber es blieb in dieser ersten Periode so.

Natürlich ist mit dem Gesagten ein gelegentliches Hinüberschauen und Hinübergreifen in die Heidenwelt nicht ausgeschlossen. Eine Absperrung von der Heidenwelt war für Israel vermöge seiner Geschichte und geographischen Lage ein Ding der Unmöglichkeit. Israel wohnte vorerst in Ägypten und nahm von dort mancherlei an. Die Ägypter und andere Völker empfingen einen tiefen Eindruck von Israels Auszug aus Ägypten und den Dingen, die sich dabei und hernach zutrugen. Der Wüstenzug, die Eroberung Kanaans und was dabei geschah, blieb nicht ohne Folgen für das Urteil und Ansehen, in dem Israel bei den Heiden stand. Es vermischte sich auch mit unisraelitischen Stämmen und Völkerschaften, die dann nicht anders als es bei den übrigen Semiten der Fall war, unter gewissen Bedingungen und Kautelen in die Gemeinschaft Israels, auch in seine religiöse, eingingen. Das alles aber hat mit Mission nichts zu tun, ja nicht einmal mit der religiösen Eigenart Israels überhaupt. Man erkannte ja sogar an, daß eine heidnische Dirne wie Rahab eine Erkenntnis der Größe Gottes und seines Volkes haben könne (Jos. 2, 9—11), ja daß aus den Heiden selbst ein Prophet wie Bileam stamme, der im Namen Gottes die Wahrheit verkündige. Also von einem schroffen Sichabschließen gegen die Heidenwelt, das auf der Einsicht des eigenen Vorzugs geruht hätte, kann keine Rede sein. Eine religiöse Scheidung und Unterscheidung von den Völkern, überhaupt nur ein so gearteter Vergleich mit den Heiden lag damals noch außerhalb des Gesichtskreises Israels und seiner Religion. Num. 23, 9 c. d., wo Bileam redet von dem „Volk", das besonders wohnt und nicht unter die Heiden zählt, besagt nur, daß Israel seinem eigenen Bewußtsein gemäß seit Mose ein anderes war als die übrigen Völker, das von Gott erwählte Volk, weiß aber nichts davon, daß es darum gegen die Heiden Pflichten habe, auch nur ein Verhältnis zu den Heiden habe. Von religiösen Beziehungen ist auch hier gar nichts ausgesprochen. Wo aber die Heiden als solche mit Israel in Berührung kommen oder zu Gott in Beziehung gesetzt werden, da sind sie in der Regel Objekte seines Strafgerichts um Israels willen, das von ihnen zu leiden hat. Daher die Gebote, die Kanaaniter auszurotten; daher die Siege über die feindlichen Völker, welche Gott seinem Volke verleiht. Will man dies unter den Gesichtspunkt religiöser Verhältnisse stellen (das alte Israel hat es nicht getan), so handelt es sich um religiöse Verhältnisse mehr abschreckender als anziehender Art. Wir Christen wenigstens würden hier keine religiösen Beziehungen mehr erkennen.

Indes hat auch schon das alte, das vorprophetische Israel noch etwas mehr. Da Gott Herr der Welt ist, die Völker regiert, ohne daß dies damals besonders betont worden wäre (wozu ein Anlaß in der Regel

nicht vorlag, siehe aber schon Jos. 3, 11. 13), so ist es nicht ausgeschlossen, daß gelegentlich auch Heiden ihn erkennen, ehren, anbeten. So wird von Jethro, Moses Schwiegervater, erzählt (2 Mos. 18, bes. v. 1. 9—12). Ein ähnliches Bekenntnis wird der Witwe in Zarpat zugeschrieben (1 Kön. 17, 8—24, bes. 18. 24). Auch Naeman, der Syrer, ist hier nicht zu vergessen (2 Kön. 5, bes. v. 15. 17). In den beiden zuletzt genannten Fällen aber ist auch deutlich, wie weit der Aberglaube in den Glauben dieser Heiden hineinreicht. Immerhin handelt es sich hier und in ähnlichen Fällen stets um besondere Anlässe, die mit den großen Epochen in der Heilsgeschichte oder mit großen Männern Gottes in Zusammenhang stehen. Und was geschieht und erzählt wird, geschieht und wird erzählt mehr um Israels und der Gottesmänner willen zur Ehre Gottes und als Zeugnis der Herrlichkeit hervorragender Offenbarungsträger als um der Heiden willen. Der Fall mit Moses Schwiegervater liegt anders: denn dieser, zur nächsten Familie Moses gehörig, wird mehr oder weniger doch zu Israel gerechnet.

Alles das aber sind Ausnahmen, welche die Regel bestätigen. Der beste Beweis dafür, wie wenig die Religion in der vorprophetischen Zeit mit dem innersten Leben Israels verwachsen, wie wenig sie wirklich in die Herzen eingegraben war, wie vollkommen fern daher damals jeder Missionsgedanke lag, wie unmöglich ein solcher war, liegt in der Tatsache, daß die Deportation Nord-Israels durch die Assyrer, die Gefangenschaft der zehn Stämme in der Heidenwelt gar keinen Eindruck hinterlassen, gar nichts ausgerichtet hat. Bekanntlich sind sogar die zehn Stämme, besser die Deportierten in der Heidenwelt einfach verschollen, und von ihrem Verbleib wissen uns nur Sagen zu berichten, welche sie selbst bis nach Nordamerika verschoben haben. Auch die im Lande gebliebenen Nordisraeliten haben von der Eigenart ihrer Religion nichts bewahrt. Dies auf den Abfall des Volkes von Gott, auf die götzendienstliche Vermischung seiner Religion zu schieben wäre unrichtig, mindestens ein ungenügender Grund. Denn damals stand es laut dem Zeugnis der Propheten Amos und Hosea in Juda keineswegs besser als in Israel. Und das Auftreten eben dieser beiden Propheten im Nordreiche legt Zeugnis dafür ab, daß Gott auch für das Nordreich nicht alle Hoffnung aufgegeben hatte, daß es seinem Herzen ebensowohl nahestand wie Juda. Wie anders doch später, als nach der Zerstörung Jerusalems die Bewohner des Südreiches exiliert wurden! Welche religiösen Wirkungen sind von den Exilierten ausgegangen, nicht minder in der Heidenwelt als auf die Heidenwelt!

Man kann nach allem von der ersten Periode zusammenfassend wohl sagen: Es war eine Zeit voller Widersprüche. Daher lassen sich auch sehr gut die widersprechenden Urteile begreifen, welche von den verschiedenen Forschern je nach ihrem Standpunkte darüber gefällt werden. Gewiß ist richtig: die vorprophetische Zeit war eine Zeit starker religiöser Exklusivität (das Volk Israel wohnt gesondert von den anderen). Aber ebenso richtig ist, daß die Neigung zu fremden Völkern und Kulten allenthalben reichlich hervortritt, daß dieselben Israeliten, welche ihrer Religion

nicht untreu werden wollten, gelegentlich, ja regelmäßig an Götzenmahlen teilnahmen. Um von Ex. 18, 12 zu schweigen, was unter einen anderen Gesichtspunkt fällt (s. o.), ist mindestens Salomos und Ahabs Verhalten hierin typisch. Salomo dient seinem Gott und den Göttern vieler Völker (1 Kön. 11, 4—7). Ahab führt den Baal- und Astartedienst ein und nennt doch seine Kinder nach dem Gotte Israels (Ahasja, Joram). Natürlich ist ihnen das von Späteren zum Vorwurf gemacht worden und mit Recht: sie selber glaubten es doch wohl vereinigen zu können. Ein anderes. Gottes Macht wird einerseits auf das Gebiet Israels beschränkt. Ein deutlich redendes Zeugnis dafür ist die Äußerung Davids 1 Sam. 26, 19 gegen Saul: „Hat Gott dich gegen mich aufgereizt, so möge er Opfer zu riechen bekommen. Haben dagegen Menschen mich wider dich aufgehetzt, so seien sie vor Gottes Angesicht verflucht, weil sie mich heute austreiben, daß ich nicht an Gottes Eigentum (nämlich dem Lande Kanaan) teilhaben soll, indem sie sprechen: Fort, verehre andere Götter (im Auslande)." Auf der anderen Seite — als Ausnahme darf man es nicht bezeichnen, denn es war die Wahrheit der Religion, während das Erstere als rückständiger Glaube zu gelten hat — betet Elieser in Mesopotamien zu Gott, ist Gott bei Joseph in Ägypten, verkehrt David im Lande der Philister durch Priester und Ephod mit Gott, Absalom tut in Gesur (in Syrien) ein Gelübde u. s. w. Auf der einen Seite begegnen uns die grausamen Verordnungen über und wider die Heiden, welche auf Ausrottung der Kanaaniter zielen, das unmenschliche Verfahren gegen Feinde, das sich in nichts von der Kriegsführung und Sitte der Heiden unterscheidet. Auf der anderen findet sich der bekannte humane Zug in der Gesetzgebung, der namentlich im Deuteronomium zum Ausdruck kommt und geeignet war, schon damals Israel mehr Proselyten zu gewinnen, als andere Völker Kultgenossen hatten. Gerade dieser letztere Gedanke kommt so klar und schön zum Ausdruck in dem bekannten Segen Abrahams. Gen. 12, 3 übersetzt man zwar gewöhnlich: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden." Das ist meines Erachtens — und ich folge darin unter anderen Delitzsch und Dillmann — aus sprachlich-exegetischen Gründen unmöglich. Es muß heißen: „In dir sollen sich alle Völker auf Erden segnen." Das heißt: alle Völker werden sich selbst das Glück Abrahams anwünschen. Der auf Abraham, dem Stammvater Israels, ruhende Segen wird in der Welt sprichwörtlich sein. Das darf man auch in dieser Fassung getrost als Vorbereitung des Missionsgedankens in Anspruch nehmen, aber es ist allerdings nur eine indirekte Andeutung, nicht mehr, und es dient ebensosehr der Gemeinschaft als der Trennung zwischen Israel und den Heiden.[1])

Alle die angeführten Widersprüche nun beweisen an ihrem Teile, daß eine gründliche Reformation nottut. Sie wurde durch die Propheten,

[1]) Auch Gen. 9, 27 ist in der jetzt vorliegenden Fassung nicht auf die älteste Zeit zu beziehen. Ursprünglich war in der Erzählung wohl nur von Sem (Israel) und Kanaan die Rede. Die Nachkommen Japhets sind nach allem, was wir wissen, jedenfalls vor der prophetischen Periode nicht in Israels Gesichtskreis getreten.

genauer durch die Predigt der Schriftpropheten seit Amos und Hosea angebahnt.

Das führt uns in die zweite Periode.

Eine neue Zeit begann in Israel, seit die Schriftpropheten auftraten. Zwar sagt die Kritik ihnen mit Unrecht nach, erst sie hätten den hohen, geistigen, sittlichen, Israel eigentümlichen Gottesbegriff eingeführt. Nein, nicht erst sie haben den Gott der Welt gepredigt, der auch die Völker, die Weltgeschichte lenke. Das war seit Mose vorhanden, gleichviel ob es vom Volke erkannt, anerkannt war. Aber jetzt war Grund, dies mehr hervorzuheben, stärker zu betonen. Anderseits waren die Propheten nicht lediglich Reformatoren, die nach Luthers Art verschüttete Gotteswahrheit wieder ausgegraben hätten. Nein, sie waren Männer des Fortschritts, Offenbarungsorgane Gottes, welche auf seinen Wegen einen Schritt weiter führten. Und zwar einen bedeutsamen Schritt. Ihre Bedeutung, man darf ohne Übertreibung sagen: weltgeschichtliche Bedeutung bestand unter anderem darin, daß sie die Religion aus der solidarischen Verbindung mit dem Volksverbande löſten, daß sie nicht mehr Israel als Einheit Gott gegenüberstehen sahen, sondern einen grundsätzlichen Unterschied machten zwischen den Frommen und Gottlosen, zwischen der Gemeinde des Herrn und der Nation, und diesen Unterschied folgerichtig durchführten. So bereiteten sie die Entstehung der Weltreligion aus der Volksreligion vor. — Gleich Amos, der erste Schriftprophet, ist es, der am Schlusse seines Buches das sündige Königreich mit dem Untergang bedroht, den Sündern in Gottes Volk den Tod durchs Schwert verkündigt (9, 8. 10), viele also vom Heile ausschließt. Bald darauf ist es Jesaja, der den schon von Elia und Amos begründeten Begriff des „Restes“ in der prophetischen Predigt heimisch macht: nur der im Gericht übrig gebliebene Rest wird teilhaben an den Segnungen der Gemeinschaft Gottes. Ja Jesaja selber sammelt, gewissermaßen ein Typus oder Grundstock dieses Restes, eine Gemeinde, seine Jünger, welche im Gegensatz zur großen Masse Gott ergriffen, erlebt haben, festhalten und festhalten wollen. Jeremia verinnerlicht die Religion ganz und gar, erstlich in seiner Person, die in Leben und Tun, in privater und amtlicher Wirksamkeit ganz in Gott aufgeht, sodann in seiner Predigt, indem er unablässig auf Herzensbekehrung, auf Besserung des Wesens und Wandels dringt, endlich in seiner Weissagung, indem er in der bekannten Stelle vom neuen Bunde in Zukunft das Gesetz Gottes in die Herzen geschrieben sein läßt. Hesekiel endlich stellt ausdrücklich jedes Individuum auf sich selbst und schiebt jedem für sich allein die persönliche, sittliche und ewige Verantwortung für seine Seele zu (Kap. 18). Der zweite Jesaja setzt einfach die Identität der Gottesgemeinde mit dem im Exil geläuterten und heimgekehrten Reste des Volkes voraus; mehr oder weniger auch, sei es direkt, sei es indirekt, die späteren Propheten, obwohl hier schon Abweichungen vorkommen und das Judentum sich vorbereitet, welches von der Höhe prophetischer Erkenntnis tief herabstieg.

Durch die Propheten und ihre Wirksamkeit war also, indem die Religionsgemeinde neben dem Volksverbande als selbständige Größe er-

kannt war, indem das Individuum vor Gott auf sich selbst gestellt wurde („Gott und die Seele"), die Voraussetzung für religiöse Arbeit an anderen geschaffen. Die Voraussetzungen des Missionsgedankens waren damit vorhanden. Tatsächlich allerdings kommt dieser Gedanke sehr selten zum Ausdruck. Denn die Propheten sehen im allgemeinen, wie vorher Alt-Israel, die Völker vor Gott als Gerichtsobjekte an. Mit Recht und vollkommen begreiflich, wo selbst Israel in erster Linie als Gerichtsobjekt in Betracht kam. Gleichwohl hatten die Propheten gelegentlich auch andere Gedanken, aber nur gelegentlich.

So schildert Jes. 2, 2—4 (par. Mich. 4, 1—4) in dem bekannten Bilde, wie die Völker von allen Enden nach dem Zion pilgern und sich dort Lehre Gottes holen und, der Regierung Gottes unterstellt, im Frieden leben. Das erinnert an Heidenbekehrung, hat aber damit wenig, mit der Mission schlechterdings nichts zu tun. Denn der Inhalt der Lehre Gottes sind nach dem Zusammenhange zwar religiöse Weisungen, die aber nicht auf der Seele Heil abzielen, sondern sichtlich auf derselben Linie wie die Israel gegebenen kultischen, rituellen und auch moralischen Gebote liegen. Ferner ist der Gesichtspunkt, unter dem dieses Zusammenströmen der Völker nach Jerusalem steht, nicht der einer den Heiden zuteil werdenden Tat göttlichen Erbarmens, eines Werkes Gottes zu ihrer Hilfe (obwohl das implicite darin liegen mag), sondern es ist der Gesichtspunkt größerer Herrlichkeit Israels, immerhin nicht so schroff abstoßend und so weltlich-fleischlich geartet wie sonst wohl in prophetischer Predigt.

Ähnlich weiß Jes. 19 auf Grund und als Abschluß der politischen Verhältnisse seiner Zeit von einem Dreibunde zwischen Ägypten, Assur und Israel, den Gott mit seinem Segen krönt und also sanktioniert: Ägypten mein Volk, Assur das Werk meiner Hände und Israel mein Erbbesitz. Das ist ein Zukunftsbild, verwirklicht in den Opfern, welche der Gott Israels in Ägypten und Assyrien empfängt, in dem freundschaftlichen Verhältnis, das auf Grund der gemeinsamen Gottesverehrung zwischen den drei Ländern besteht. Jesaja hat hier ahnungsvoll durch den Geist Gottes geredet und ein Ziel gemalt, das ihm selber nach seiner ganzen Bedeutung und Tragweite wohl nicht klar gewesen ist. Daher und weil es ihm vom Geiste Gottes nicht anders gegeben wurde, hat er auch von dem Wege, der zu diesem Ziele führen sollte, nichts gesagt, eben nichts gewußt, geschweige daß er einen religiös gearteten Weg dahin aufgezeigt hätte, geschweige daß er andere Völker hinzugezogen hätte. Es ist mehr ein gelegentliches Aufflackern der Flamme göttlicher Wahrheit, die alsbald wieder auf ihre normale Stärke herabsinkt, als das gleichmäßige Wachstum der Pflanze der Offenbarung, die Gott in den Boden Israels eingesenkt. Wenn man freilich die angeführten Stellen Jesaja abspricht, muß man sich an der Auffassung Löhrs genügen lassen, welcher urteilt, der Missionsgedanke liege auf der Linie von Jesajas Erwartungen, werde aber nicht ausgesprochen. Interessant und wichtig erscheint hierbei, daß das Urteil über Echtheit und Unechtheit des angeführten Abschnitts nicht im Blick auf den keimhaft vorhandenen Missionsgedanken gefällt wird.

Aus ähnlichem Gesichtspunkt sind die wenigen hierher gehörigen Stellen bei Jeremia zu beurteilen. Gelegentlich weiß auch Jeremia davon zu sagen, daß die Nachbarvölker Israels für ihre Untaten wider Israel bestraft werden, dann aber durch das Erbarmen Gottes eine Wiederherstellung in ihrem Lande erfahren sollen. Wenn sie sich dann zum Kult (nicht zur Religion) Israels bekennen (beim Gott Israels schwören lernen), sollen sie inmitten Israels wohnen dürfen (Jer. 12, 14—17). Man achte wohl darauf, daß hier von den Nachbarn Israels die Rede ist. Und da für die Zukunft überhaupt Wiederherstellung des davidischen Reiches (schon Amos, s. o.) in Aussicht genommen war, so mußten selbstverständlich alle dazu gehörigen Völker schon nach semitischer Weise in den Kult Israels aufgenommen werden (s. o.). Nur vom Kult (Schwören) ist auch hier, bei Jeremia, die Rede. Die Religion als Herzenssache findet keine Erwähnung, was bei Jeremia auffallen kann. Dagegen entspricht es ganz Jeremias Art, daß er hier den Anschluß der Heiden auf das Erbarmen Jahwes zurückführt. — Die andere Stelle (Jer. 16, 19), vorausgesetzt, daß sie in ihrem Wortlaut von Jeremia stammt, was man nicht ganz ohne Grund bezweifelt hat, besagt, daß die Völker von den Enden der Erde zu dem Gotte Israels kommen werden mit dem Bekenntnis, daß sie von ihren Vätern her nur Götzen, Trugbildern gedient haben. Dieses Bekenntnis und die ihm zu Grunde liegende Erkenntnis ist in keiner Weise vermittelt oder vorbereitet, der Zusammenhang gibt dafür nicht den geringsten Anhalt, so daß, falls nicht des zweiten Jesaja Predigt hier vorausgesetzt ist, es sich eben auch nur um eine augenblickliche Erleuchtung des prophetischen Geistes Jeremias handeln kann, die doch im übrigen auf den Gesamt-Inhalt seiner Verkündigung keinen Einfluß geübt hat. Jedenfalls geht die Erwartung, welche hier ausgesprochen wird, weit über die bisherige prophetische Predigt, selbst über Jes. 2, 2—4 hinaus.

Hesekiel hat überhaupt nichts, was hierher gehört.

Es folgt die Blütezeit des Prophetismus, der Höhepunkt prophetischer Erkenntnis und Predigt. Er ist mit dem zweiten Jesaja erreicht und ist zugleich der Höhepunkt der Erkenntnis der Missionsaufgabe, die Blütezeit der Predigt an die Völkerwelt, an die Heiden. Der zweite Jesaja ist der erste und einzige im Alten Testamente, welcher Israel, dem Knechte Gottes, die rein religiöse Aufgabe der Gewinnung der Heiden durch die rein religiösen Mittel stellte. Sein Knecht Gottes ist der Weltmissionar, zu den Heiden „auf den Inseln" zu gehen bestellt. Wie sollte er das ausführen? Was hatte er zu bringen? Nicht daß er zu predigen berufen gewesen wäre, nicht Buße, Glaube, Leben sollten seine Themate sein, sondern Inhalt seiner Predigt sollte Israel werden. Das Vorhandensein Israels in der Welt, eines solchen Volkes, das, ein Wunder Gottes, in der Welt dastand, durch seine Führungen ein solches geworden und als solches bewährt; die Verkündigung dieser Tatsache sollte eine missionierende Wirkung ausüben. Die Heiden auf diese Tatsache aufmerksam zu machen, wo sie nicht schon von selber darauf aufmerksam wurden — nicht also eigentlich Heilspredigt, deren Bedeutung damals

noch nicht erkannt war, in Israel überhaupt nie erkannt worden ist, sondern auch etwas dem Christentum Eigentümliches ist, das ist nach dem zweiten Jesaja Mittel und Zweck der Missionstätigkeit zugleich.

Und dieser zweite Jesaja, welcher als der erste im Alten Bunde den eigentlichen Missionsgedanken verkündigte, hat ihn sogleich in einem Umfang und mit einer Klarheit zum Ausdruck gebracht, die menschlich geredet Staunen erregen muß, besser gesagt: zur Anbetung zwingt. Kein Heidenmissionar im eigentlichen Sinne des Worts, aber ein Prediger der Heidenmission im großen Maßstabe ist er gewesen. Nie vor ihm und nach ihm hat im Alten Testament einer an diesen „Evangelisten des Alten Bundes" herangereicht. Das ist nicht zufällig. Nein, es ist ein Beweis für das wunderbare Walten der göttlichen Offenbarung, die gibt, wem sie will und wann sie will und wie sie will. Denn man kann zwar geltend machen, daß nicht ganz unvorbereitet und unvermittelt dieser große und größte Prediger der Heidenmission im Alten Testament aufgetreten ist. Man kann Gründe aufzeigen, die sein Auftreten gerade damals durchaus begreiflich machen. Ja, begreiflich machen: aber erklären, eine überzeugende Erklärung geben können sie nicht.

Das Exil war Tatsache; das Exil, das die Propheten seit 1½ Jahrhunderten als letztes Strafmittel Gottes verkündigt hatten. Die große Wende der Zeiten war da: denn für Israel, seine Geschichte und seine Religion war das Exil ein entscheidender Wendepunkt. Die Religion, um deretwillen Israel bestand, die zu erhalten Israels gottgeordneter, weltgeschichtlicher Beruf war, die Religion war aus ihrem Heimatboden gerissen, mit dem sie bisher durch die Überlieferungen der heiligen Geschichte und den Opfer- und Tempeldienst verknüpft, die ältere Zeit und die Mehrzahl auch in der Gegenwart meinte: unauflöslich verknüpft war. In Babylonien erinnerte nichts an die große Vergangenheit Israels, an die Gegenwart Gottes. Der Opferdienst, das Sinnbild der ununterbrochenen Gemeinschaft mit Gott, unterblieb, mußte unterbleiben. Dennoch bestand die Religion, war erhalten das Juwel Israels. Durch die Propheten, vor allem den letzten vor dem Exil, Jeremia, und den ersten im Exil, Hesekiel, war sie vom Grund und Boden, von den heiligen Stätten und sichtbarem Kult unabhängig gemacht, in die Herzen hineingeschoben worden. Und diese Herzen waren, dank der von Gott den Propheten geschenkten Erkenntnis war das klar geworden, dieselben bei den Menschen allen, ob sie zum erwählten Volk gehörten oder zu den Heiden gezählt wurden (vgl. Jerem. 17, 9). Die Propheten hatten sich mehr und mehr nicht an den Israeliten, sondern an den Menschen im Israeliten gewandt und die gelegentlich schon vorher gewonnene Erkenntnis und Erfahrung, daß auch Nicht-Israeliten der Offenbarung Gottes zugänglich seien, grundsätzlich dahin ausgebeutet nnd ausgedeutet, daß die Heiden überhaupt (wenn auch unter gewissen Bedingungen und nach Überwindung mancher Schwierigkeiten) zu Gott bekehrt werden könnten so gut wie die Israeliten. Aber auch wenn man das alles voraussetzt, war es dennoch ein unerwartet großer und unvermutet plötzlicher großer Schritt, den der zweite Jesaja tat, als er von hier aus mit solcher Klarheit und Be-

stimmtheit das Heil Gottes für alle Welt verkündigte und das Werk, das zu diesem Ziele führen sollte, in Angriff genommen haben wollte oder schon in Angriff genommen sah. Und in allen jenen Vorbereitungen und Vorstufen erkennen wir unserseits eben Gottes Hand, der zu seiner Zeit sein Missionswerk gepredigt haben wollte.

Was nun der zweite Jesaja predigt, ist in den großen Hauptzügen folgendes: Die ganze Welt, alle Völker sind des Herrn eigen. Das muß ihnen verkündigt werden. Denn sie wissen es noch nicht, außer Israel. Dieses hat den Beruf, die von Gott gestellte Aufgabe, es den Heiden zu verkündigen. Israel ist der Missionar, der zu den Heiden zu ziehen und ihnen die Gebote und Satzungen des Herrn zu bringen hat, weil Gottes Erbarmen auch die Völker umfaßt.

Der universale Heilswille Gottes in dem Sinn: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, ist hier klar und deutlich ausgesprochen. Es heißt: „Wendet euch zu mir und laßt euch erretten, alle Enden der Erde. Denn ich bin Gott und sonst keiner. Ich habe bei mir selbst geschworen ein wahrhaftiges Wort, aus meinem Munde ist es gekommen, es wird nicht zurückgenommen werden: Mir sollen sich beugen alle Kniee, mir sollen schwören alle Zungen. Sie sollen sagen: nur bei Gott ist Heil und Kraft" (45, 22—24). Das Organ Gottes bei der Ausführung seines Heilswillens ist sein Knecht Israel. Er wird den Völkern das Recht (d. i. die wahre Religion) verkündigen, im Geiste des Erbarmens und der Sanftmut. Er wird nicht rasten, vielmehr unermüdlich fortwirken, bis er den Grund der wahren Religion gelegt hat. Auf seine Verkündigung harren bereits die Inseln (= die Heiden). Er ist von Gott zum Licht der Heiden bestellt. Alle Völker verkündigen Gottes Ruhm mit lauter Freude (42, 1—12). Dieser Knecht Gottes, Israel, tritt selber auf und wendet sich an die Heiden: es ist Gott zu gering, sagt er, mich bloß mit der Bekehrung Jakob-Israels zu beauftragen, er hat mich zum Licht der Heiden gemacht, daß sein Heil bis ans Ende der Welt reiche (49, 1—6).

Von diesen Hauptzügen, den Grundgedanken der Predigt des zweiten Jesaja kann man wohl sagen, daß sie auf der Höhe evangelischer Lauterkeit stehen. Das Ziel ist groß und klar: die Anbetung Gottes seitens aller Völker durch die Vermittlung Israels. Aber wie weit wir doch in Wahrheit vom Evangelium entfernt sind, ergibt folgende Erwägung. Was Israel den Heiden zu bringen hat, sind Gebote und Satzungen, nicht mehr. Es ist kein Evangelium, keine Gnadenbotschaft Gottes. Man hat es mit Recht die wesentlich formale Seite der Religion genannt. Aber Israel kann nicht mehr bringen als es hat: die lehrgesetzliche Entwicklung seiner Religion hatte schon hier, auf der Grenzscheide des Prophetismus und Judentums, im Exil, zum Teil schon vorher begonnen.

Ferner hat der große Prophet nichts davon verraten, wie die Bekehrung der Heiden im einzelnen vor sich gehen solle. Es gibt zwar, das ist nicht zu leugnen, einen wirklichen Sendungsbefehl. Gott hat seinen Knecht beauftragt, zu den Heiden als Missionar hinzugehen und

ihnen sein Heil zu bringen. Allein dieser Befehl ist auf dem Papier oder in den Herzen geblieben, zur Tat ist er nicht geworden, nie, weder damals noch später. Und warum? Sollte es dem Propheten und seinen Gesinnungsgenossen nicht so ganzer Ernst gewesen sein? Sollte er sich mehr in idealer Überschwenglichkeit oder in poetischen Redewendungen ergangen haben? Nimmermehr. Ein tatsächlicher Hinderungsgrund war auch nicht vorhanden. Nichts in der Welt hätte den zweiten Jesaja und seine Geistesverwandten hindern können, ihre Religion zu den Heiden hinauszutragen und diese für die Anbetung des wahren Gottes zu gewinnen. In der Weise, wie es uns das Büchlein Jona erzählt, hätte mans machen können und nicht ohne Aussicht auf Erfolg machen können. Aber warum geschah das nicht? Der wirkliche Hinderungsgrund lag in der Sache selbst, lag nämlich in dem Motiv, welches der Arbeit für die Heidenbekehrung zu Grunde lag oder in dem letzten Zweck, welcher ihr von demselben zweiten Jesaja zugewiesen wurde. Das war es: die Heidenbekehrung sollte letztlich nicht um der Heiden willen geschehen, nicht an ihrer Seele Heil sich genügen lassen. Sondern sie sollte geschehen um Israels willen, sollte Jerusalem verherrlichen helfen, sollte die Herrschaft des jüdischen Volkes in aller Welt gründen und befestigen. Das ist auch die eigentliche Meinung, wenn Gottes Herrlichkeit als Endzweck genannt wird. Wie buchstäblich und nicht geistig, wie real-sinnlich und nicht ideal-göttlich das gemeint ist, das schildert derselbe Jesaja nicht erst in seinem letzten Teil, den man darum und aus anderen Gründen ihm öfter gerne abgesprochen hat, sondern auch schon im ersten Teile seines Buches. Noch verhältnismäßig zart drückt sich 43, 5 aus, wo vom Anschluß einzelner Proselyten die Rede ist: „Der eine wird sagen: Jahwe gehöre ich an; der andere wird den Namen Jakob rühmen. Wieder ein anderer wird seine Hand mit der Aufschrift „Jahwe gehörig“ bezeichnen und mit dem Namen Israel benannt werden. Immerhin; Jakob, Israels Name kommt durch den Anschluß der Proselyten zu Ehren. Viel deutlicher schon 45, 14: „So spricht Jahwe zu Israel: Was Ägypten erwarb und Kusch im Handel gewonnen, ferner der hochgewachsene Volksstamm der Sebaiten, sie werden in deinen Besitz übergehen und dir zu eigen werden. In Fesseln folgen sie dir. Sie fallen vor dir nieder und flehen dich an. Sie sagen: nur bei dir ist Gott, sonst gibt es keinen.“ Denselben Geist atmet 49, 22 f. „So spricht der Allherr Jahwe zu Israel: ich will in der Richtung gegen die Heiden hin meine Hand erheben und in der Richtung gegen die Völker hin mein Banner aufpflanzen. Dann werden sie (die Heiden) deine Söhne im Busen heranbringen und deine Töchter auf den Schultern hertragen. Könige werden deine Wärter und ihre fürstlichen Gemahlinnen deine Ammen sein. Mit dem Angesicht fallen sie zur Erde, huldigen dir und lecken den Staub deiner Füße. Daran sollst du erfahren, daß ich Jahwe bin.“

Das alles, finde ich, ist schon hinreichend deutlich, um des zweiten Jesaja Meinung zu verstehen. Allerdings treten dann die hier zugrunde liegenden Gedanken in den späteren Kapiteln, namentlich von Kap. 60 an, viel derber hervor. Jes. 60 ist äußerst lehrreich: Jahwes Herrlichkeit

wohnt in Jerusalem, alle Völker wallen herzu (V. 1—3). Sie bringen und tragen Israels Söhne und Töchter aus den fremden Ländern nach Jerusalem. Sie schleppen ihre Güter und Schätze, Gold und Weihrauch, auf dem Rücken der Kamele als Tribut der Unterworfenen in schier endlosem Zuge, bringen viele Opfertiere zum Altar Gottes (V. 4—9. 18. 13—16). Sie haben die Mauern Jerusalems zu bauen, die Könige der Heiden haben Israel zu bedienen (V. 10). Israel wird sie, die Völker und ihre Könige, buchstäblich aussaugen (V. 16). So erkennt Israel Jahwe, seinen Gott. Rekapituliert wird dieser Gedankenkreis im folgenden Kapitel: „Fremde stehen da und weiden eure Herde, Fremdlinge sind eure Ackerleute und Winzer. Ihr aber heißt Priester Jahwes, Diener unseres Gottes. Die Güter der Völker genießt ihr und übernehmt ihren Reichtum" (V. 5—6). Ähnlich drückt sich 66, 12 aus. Aber ungleich fremdartiger und mehr von des zweiten Jesaja Missionshöhe abgewichen mutet uns der Racheburst an, welcher sich 63, 1—6 ausspricht, wo mit sichtlichem und sinnlichem Wohlbehagen die blutige Vernichtung der widerstrebenden Heiden ausgemalt wird, welche übrigens auch schon 60, 12 mit einer Schärfe und Erbarmungslosigkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, ausgesprochen ist.

Was man auch sagen möge, es besteht ein ungelöster Widerstreit zwischen der erhabenen religiösen und uns so sympathischen Gedankenwelt des zweiten Jesaja, soweit sie die Heidenbekehrung betrifft, und der sinnlich-fleischlichen Ausmalung von der durch die Heidenbekehrung zu gewinnenden politischen und kulturell-kommerziellen Oberhoheit des jüdischen Volkes über die anderen Völker. Es geht nicht an, die Anbetung des wahren Gottes seitens der Heidenwelt gleichzustellen oder ausgedrückt zu finden in der Knechtschaft, welche sie dem Volke der Juden leistet. Aber ebensowenig ist es nach dem Wortlaut des Textes und dem Sinn des Ganzen zulässig, die sinnlich-fleischlichen Gedankenzüge von politischer und kultureller Oberhoheit spiritualistisch verflüchtigen oder idealisieren zu wollen. Wie unvermittelt in der Tat beide so verschieden gearteten Gedankenreihen mitunter nebeneinanderstehen, zeigt am besten eine Stelle wie 66, 18—21. Dort heißt es: „Jahwe spricht, ich versammle alle Völker und Zungen, daß sie meine Herrlichkeit sehen. Etliche von ihnen sende ich (als Missionare) unter die Völker (es werden ihrer einige aufgezählt), die von meinem Namen noch nichts vernommen und meine Herrlichkeit noch nicht gesehen haben. Sie sollen meine Herrlichkeit unter den Völkern kundtun (wie köstlich! aber nun:), sie sollen eure Brüder (die Israeliten in der Fremde) aus allen Völkern (als Diener, Sklaven) zur Opfergabe für den Herrn heimbringen. (Dann aber wieder:) Und auch von jenen (den Heiden, die meine Herrlichkeit unter die Völker getragen haben) will ich einige mir zu levitischen Priestern nehmen" (also Israel, ja seinem heiligen Priesterstamme ganz und gar gleichstellen). Merkwürdige Gegensätze: selbst Heiden die Missionare Gottes, aber im Dienste, ja als Sklaven des Judentums. Auf der anderen Seite: Heiden Sklaven der Juden und doch Priester des allerhöchsten Gottes.

Es ist unmöglich, eine Erklärung dieser Spannung der Gedankenreihen beim zweiten Jesaja zu geben. Sie ist bekanntlich auch dem übrigen

Alten Testament, namentlich den prophetischen Vertretern seiner Religion, nicht fremd. Es kann deswegen nicht auffallen, daß die Heiden zur Erhöhung der Herrlichkeit Jerusalems und Israels bestimmt gedacht wurden, weil die ganze Hoffnung Israels für die neue Zeit überhaupt auf politische, nationale, soziale, materiale Güter mit den religiösen zugleich gerichtet war, jene wohl diesen nicht überordnete — so will es nur uns Kindern des Neuen Bundes scheinen — aber doch beide als gleichberechtigt nebeneinanderstellt. Aber zweierlei darf vielleicht doch gesagt werden, um die in Rede stehende Erscheinung begreiflich zu machen. Einmal: daß auch ein zweiter Jesaja bei aller Höhe und Erhabenheit der ihm geschenkten Offenbarung nicht sogleich los konnte von seinem Fleisch und Blut, daß der Geist Gottes nicht sofort und auf einmal den Naturboden und des Herzens Härtigkeit überwinden und verschwinden machen konnte. Dann aber im besonderen Hinblick auf unsere Frage: der zweite Jesaja hatte wohl die gottgeschenkte Einsicht, daß der Religion Israels die Welt gehöre. Aber wie es dahin komme, das hat er aus eigener Vernunft zu ergründen und mit eigener, d. i. seiner Volksgenossen Kraft auszuführen unternommen. Die Wirklichkeit ist freilich selbst dahinter weit zurückgeblieben. Denn nie ist es dahin gekommen, daß die Heiden Sklaven, Untertanen des erwählten Volkes geworden wären und auf diesem Wege Gott anbeten gelernt hätten. Die später erfolgte gewaltsame Unterwerfung der Edomiter und Galiläer steht jedenfalls auf einem anderen Blatte. Denn hier handelte es sich um Gebiete, die, von Haus aus israelitisch, nur durch den Gang der Ereignisse zeitweilig in fremden Besitz geraten waren. Tatsache ist, daß die Gedanken des zweiten Jesaja über Heidenbekehrung, wie er sie meinte, sowohl in dem hochidealen als in dem fleischlichen Sinn eben nur Gedanken geblieben sind. Weder hat sich zu seiner Zeit oder später je eine Hand geregt, um Weltmission durch Verkündigung der Gebote und Satzungen Gottes an die Heiden zu treiben, noch hat zu seiner Zeit oder später je ein Ereignis stattgefunden, das wie ein Pilgerzug unterworfener, Tribut darbringender, Israel dienstbarer Völker ausgesehen hätte.

Dieselbe Spannung zweier ganz heterogener Gedankenreihen übrigens findet sich, um eine schlagende Parallele anzuführen, in dem heutigen England, ohne daß darüber im ganzen Skrupeln entständen. Das heutige England, das christliche England, maßt sich den Beruf an, die Gottesherrschaft, die wirkliche Gottesherrschaft über alle Völker aufzurichten in der Weise, daß es sie zugleich alle sich untertan mache. Der Charakter seiner Frömmigkeit, seine Eigenart als Missionsvolk, worauf es so stolz ist, erlaubten ihm nicht bloß den Burenkrieg, sondern gaben die Rechtfertigung desselben. Nie in der Weltgeschichte ist innerhalb der Kreise des Evangeliums so sehr Missionsberuf und politisches Herrschaftsbestreben, beides auf die Welt gerichtet, in eins zusammengefallen oder vielmehr ineinandergeschoben worden.

Über alles andere, was nach dem zweiten Jesaja im Alten Testament von Heidenbekehrung gesagt worden ist, was später an Mission anklingt, können wir uns kurz fassen. Denn Propheten wie Psalmisten

haben im ganzen nur wiederholt oder variiert, was vor ihnen der zweite Jesaja verkündigt hatte. Zumeist sind sie von seiner Höhe weit herabgestiegen, hinter seinen besten Gedanken zurückgeblieben. In der Regel heißt es: die Heiden erkennen die Herrlichkeit Jahwes, nämlich aus dem Gang der Ereignisse, der Israel verherrlicht, doch auch aus der wahren, geistigen, allerhabenen Größe des Gottes Israels, der Wunder tut, Gebete erhört, sein Erbarmen über alle seine Geschöpfe, auch die Heiden reichen läßt. Wenn man aber eine runde Antwort auf die Frage: wie geht das zu? begehrt, so wird sie einem selten zuteil. Denn die gelegentlichen Berührungen der Heiden mit Israel, einzelner Heidenseelen, die voll Sehnsucht nach der Wahrheit und der Erkenntnis des wahren Gottes waren, mit dem Wahrheitsbesitz, den Ewigkeitsschätzen Israels sind doch längst kein Grund zu den allgemeinen und weittragenden Weissagungen und Aussichten, welche Propheten und Psalmisten stellen. Der Erfolg wird konkret, wenn nicht in der politischen und sozialen Unterwerfung (Jes. 14, 2, Dan. 7), so in der Anbetung der Heiden auf der Kultstätte des Zion gefunden. Die Heiden nehmen z. B. am Laubhüttenfeste teil, beachten die jüdischen Speisengesetze. Die einzelnen Stellen dieser Art sind bei Hab. Zeph. Sach. Dan. in späteren Zusätzen zu älteren Propheten nachzulesen (Hab. 2, 14. Zeph. 2, 11. 3, 9. 10. Sach. 2, 5. 8, 20—23. 9, 7. 14, 16 ff. Dan. 4, 6. 26 ff. Jer. 3, 17). Nur sehr selten erklingt ein anderer Ton, der mehr an den zweiten Jesaja erinnert, z. B. Jes. 24, 21—23; 25, 6—8, wo das Freudenmahl auf dem Berge Zion, das Gott für alle Völker bereitet hat, der Eingang zu dem Reiche der Herrlichkeit ohne Tod und Tränen ist.

Der reinste Nachhall der besten Gedanken des zweiten Jesaja erklingt im Buche der Psalmen. In zahlreichen Stellen haben sie es mit der Heidenwelt und ihrem Heile zu tun. Wir dürfen aber nie vergessen, daß wir es hier mit Liedern, Gebeten, Wünschen, wie in den Prophetenschriften mit Aussichten zu tun haben. Die Psalmisten verkündigen in hellen Jubeltönen die großen Taten Gottes, sehr häufig in dem Tenor, daß ihr Segen bis in die Heidenwelt hineinreicht, bis an die Enden der Erde ihr Lob erschallen soll. Die treue Fürsorge Gottes, seine gütige Regierung, sein Erbarmen gegen die Heiden halten sie den Völkern vor. Sie ermahnen die Heiden, Gottes Allmacht, Gnade, Treue zu erkennen, an ihn zu glauben, ihn mit Israel zu loben, gelegentlich selbst: sein Gesetz zu lernen (Ps. 51, 15) s. Ps. 9. 18. 22 Schluß. 57. 71. 93—99. 102. 105. 108. Sie sehen im Geiste die Heiden mit Israel eins geworden in der Anbetung Gottes (Ps. 47 Schluß). Sie kennen Ägypter, Babylonier, Philister, Phönizier, Äthiopier als Beispiele der Heiden, die in Jerusalem Bürgerrecht haben, zu den Bekennern Gottes zählen (Ps. 87). Die bekehrten Heiden aber wallen nicht bloß nach Jerusalem, um dort anzubeten, sondern sie bringen ihren Tribut als die Unterworfenen, sie müssen Israels Untertanen, Sklaven sein (z. B. Ps. 18, 44—46). Allein auch die Kehrseite fehlt nicht. Dem Deuterojesaja ist in sehr später Zeit einmal ein Nachfolger erstanden, der wenigstens, was die Frage der Heidenbekehrung betrifft, sich als seinen Geistesverwandten erweist: es ist der Ver-

fasser des Büchleins Jona. Er zeigt dem Volke Israel (vielleicht darf man Jona als seine Personifikation ansehen) die ihm gestellte Aufgabe der Heidenbekehrung, ihre Möglichkeit und ihre Aussichten. Allein er zeigt auch, wie Israel zu seiner Missionsaufgabe keine Lust hat, sich ihrer Erfüllung weigert, auf jede Weise sich ihr zu entziehen sucht. Und letzteres ist der ausschlaggebende Gedanke, den zwar der Verfasser ernstlich bekämpft, indes, wie die Folgezeit gelehrt hat, ohne jeden Erfolg.

Nach allem bleibt's jedenfalls dabei: es geschieht nichts seitens der Menschen, die Heiden zu dem Ziele der Anbetung Gottes oder zur Unterwerfung unter die Juden zu führen. Möglich war wenigstens das erstere: das müssen wir immer wieder sagen. Aber es handelt sich um eine Aussicht, deren Verwirklichung Gott allein herbeiführen sollte, um ein Stück Hoffnung, deren Zeit Gott seiner Macht vorbehalten hatte. Es lag kein Befehl Gottes die Heiden zu bekehren vor, wenn auch die Weissagung der Heidenbekehrung ergangen, ja mehr als das: die Rechnung mit ihr als mit einer feststehenden Tatsache der Zukunft Israel sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen war. Übrigens kehrt noch in den alttestamentlichen Apokryphen die Hoffnung wieder, daß alle Heiden sich zum Gotte Israels bekehren werden (Tob. 13, 11; 14, 6—7).

So nahe also das Volk des Alten Bundes der Heidenmission gekommen ist — der Gedanke an sie liegt seit dem zweiten Jesaja vor — erreicht hat es sie nicht. Zur Ausführung ist sie nicht gekommen. Woran das lag, haben wir gesehen. Nicht erst die national-partikularistische Verengung des Gesichtskreises, welche die nachexilische Auffassung des Gesetzes mit sich brachte, und der damals geborene Abscheu der Juden gegen die Heiden als solche und gegen alles heidnische Wesen sind schuld daran, daß keine Missionstaten geschehen. Das Judentum hat sich hierin vielmehr ebenso verhalten wie sein Vorgänger, der Prophetismus. Keines von beiden hat in der Richtung dem anderen etwas vorzuwerfen. Denn auch was man aus der nachprophetischen Zeit, aus der Periode des Judentums, angeführt hat, um Missionstaten schon vor Christo aufzuzeigen — es sind keine Missionstaten. Gewiß haben Juden in der Zerstreuung viel zur Ausbreitung ihres Glaubens getan, haben durch die Reinheit und Einheit ihrer Gotteserkenntnis, ihrer heiligen Schriften, ihrer messianischen Hoffnung viele einzelne Heiden herangezogen, Proselyten gewonnen. Die Synagogen, wenigstens in der Diaspora, standen grundsätzlich den Fremden offen. Die Juden hatten freie Religionsübung, und das trieb sie, davon mehr Gebrauch zu machen, als in der Sache selbst lag. Aber das war, grundsätzlich betrachtet, nicht mehr und nicht andersartig, als es vor dem Exile geschehen war, und als es auch in anderen Religionen geschah. Es war ein Geringes, daß man die Sklaven im eigenen Hause mit mehr oder weniger sanftem moralischem (nicht gesetzlichem) Zwang zu Proselyten zu machen suchte: das war ganz naturgemäß und schon ein Ausfluß rein praktischer Erwägungen: doch in anderen Religionen mochte dasselbe geschehen. Das alexandrinische Judentum hat gewiß auf die religiösen Vorstellungen der gebildeten griechischen und römischen

Welt läuternd gewirkt, aber dieser Einwirkung parallel stehen mannigfache andere und andersartige Wirkungen, welche gerade an der Wende der Zeiten überhaupt von einer Religion auf die andere und namentlich von den geistig höher stehenden auf die niedriger stehenden ausgingen.

Wir wissen, daß seit dem Jahre 400 v. Chr. sich orientalische Gottesverehrung überhaupt im Abendlande ausbreitet: zuerst phrygische (Kybele, „die große Mutter“, Bacchus), dann ägyptische (Isis, Serapis), dann cyprische (Astartedienst), überhaupt allmählich kleinasiatische, syrische (Sonnengott), persische (Mithrasdienst). Bis in die Hauptstadt (Rom) drangen die orientalischen Religionen und gewannen viele Anhänger. Ihr Erfolg hatte ganz bestimmte Gründe. Es war keineswegs bloße Neuerungssucht, auch nicht die Verzweiflung an den heimischen Göttern als solche, die die fremden Kulte aufkommen ließ. Vielmehr sprachen hier wesentlich drei Gründe mit: erstens und vor allem hatten diese orientalischen Religionen alle eine praktische Tendenz, die auf sittliche Reinigung, Sündenvergebung hinauslief und damit das tiefste Sehnen des Menschenherzens zu befriedigen versprach; ferner wurde hier die Hoffnung oder Aussicht auf ein ewiges, seliges Leben nach dem Tode zur Gewißheit gemacht und auf mancherlei Weise verbürgt; endlich sprach ein mehr oder minder deutlicher monotheistischer Zug die vom übertriebenen Polytheismus angewiderten Gemüter freundlich an. Es liegt auf der Hand, daß alle diese drei Bedürfnisse von der jüdischen Religion vor anderen befriedigt waren. Dennoch aber standen die Dinge so, daß die Zahl der Proselyten jedenfalls diejenige der Anhänger des Isis- und Mithrasdienstes nicht erreichte. So wenig nun jemand von einem Missionswerk der Isis- und Mithras-Religion reden wird, so wenig darf man dem Judentum ein solches nachsagen. So wenig man heutzutage von Mission oder Propaganda des Judentums redet, weil hin und wieder Christen zu ihnen übertreten, zum Teil vielleicht, weil jüdischer Eifer sie überredet hat, so wenig darf man den Übertritt zahlreicher Heiden zum Judentum in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten unter jenen Gesichtspunkt stellen. Und wenn man meint, unbewußt und ohne Absicht hätten doch gerade die Juden und ihre Religion als ein Licht im Dunkel des Heidentums leuchten und vieler Blicke auf sich ziehen müssen, so ist das ja in gewisser Weise richtig. Ja, wir müssen es hervorheben, daß jüdische Sitten und Bräuche vielfach auch außerhalb der jüdischen Gemeinden Anklang fanden und beobachtet wurden. Aber man muß sich auch gegenwärtig halten, daß es bei Gebräuchen anderer Völker nicht anders war, und daß die zahlreichen Schriften, welche der Propaganda des Judentums zu dienen scheinen, wesentlich auf der Linie von Deuterojesajas Predigten stehen, oder wie die Psalmen, trotz aller Anreden an die Heiden, doch nicht den Heiden gelten, die Propaganda hier überall nur literarische Form ist. Wenn aber z. B. die Versuche jüdischer Schriftsteller, die Heiden zu überzeugen, daß sie ihre Kultur eigentlich von den Juden hätten, wirklich zu diesen gelangten und Beachtung fanden, so haben sie sicherlich weniger Bedeutung für die Propaganda gehabt, vielmehr als Ausdruck jüdisch-partikularistischen Hochmuts abgestoßen. Aber man muß

dann auch daneben halten, daß die Tatsache der Zerstreuung in allen Ländern rings um das Mittelländische Meer auch im entgegengesetzten Sinne auf dieses Volk aufmerksam machte, da Juda schon damals allenthalben verhaßt war wie kaum ein zweites Volk, und zwar nicht wegen edler Eigenschaften, die mit den Vorzügen seiner Religion zusammenhingen, sondern wegen wesentlich derselben Züge, die noch heute den Haß der Nationen nicht zur Ruhe kommen lassen. Ganz ohne allen Grund dürfte es z. B. nicht gewesen sein, daß die ägyptischen Synagogenvorsteher den Ruf hatten, allesamt Astrologen und Quacksalber zu sein. Denn wenn man auch keineswegs allen Verleumdungen der Heiden Glauben schenken darf, die sie seinerzeit über die Juden, später über die Christen ausstreuten, so ist es doch Tatsache, daß unter den Juden (wie bei anderen Religionen damaliger Zeit, wenn auch nicht in demselben Maße) religiöser Synkretismus seine Stätte fand. Ohne Frage haben viele Juden auch an heidnischen Kulten teilgenommen, was gar nicht wundernehmen kann, wenn man z. B. die Geneigtheit bedenkt, die weite Kreise Jerusalems den Bestrebungen des Antiochus Epiphanes entgegenbrachten. Es ist also nur ein Beweis mehr für den inneren Wert oder göttlichen Charakter der jüdischen Religion, wenn sie trotz allem auf so viele Eindruck machte und von einer großen Zahl angenommen wurde. Allerdings soll man hierbei auch das nicht vergessen, daß die außerjüdischen Religionen eigentlich keine Religionen waren, sondern mehr eine Staatsangelegenheit, als eine Herzenssache vorstellten. Religion in subjektivem Sinne, Befriedigung persönlicher Bedürfnisse gab es bei den Heiden nur in den Neben- oder Geheimkulten, nicht in den offiziellen Religionen. Die israelitische Religion aber hatte alle Kennzeichen der wahren Religion: hier wurde das persönliche Bedürfnis nach Wahrheit, Friede, Gerechtigkeit vor Gott gestillt. Trotzdem aber müssen wir sagen, daß die Juden in der vorchristlichen Epoche oder auch später unter den Nicht-Juden eigentliche Propaganda gemacht hätten, ist geschichtlich nicht zu erweisen. Auch was die bekannte Stelle Matth. 23, 15 im Auge hat, sind höchstens vereinzelte Versuche im jüdischen Lande. Dazu läßt die Stelle in der Allgemeinheit, wie sie dasteht, zumal es ihr an Verwandten fehlt, keine weittragenden Schlüsse zu. Im wesentlichen liegt sie auf der Linie der Stelle vom „Posaunen" (Matth. 6, 3): ihr Sinn und ihre Stärke liegt in ihrer Bildlichkeit. Man darf ferner nicht vergessen, daß es zu keiner Zeit im Geiste des Judentums lag, Anhänger im großen Maßstabe zu gewinnen. Dazu fehlten alle Voraussetzungen. Ja, es widerspricht sogar recht eigentlich dem Geist des Judentums, welches unmöglich den Proselyten zumuten konnte, nur als Untertanen Israels zu dessen Verherrlichung sich dem Judentume angliedern zu lassen. Denn auch die Proselyten, und wären sie gleich noch so fromm gewesen, blieben Teilhaber zweiter Klasse an der Religion Israels; bekanntlich sollte es ja nach dem Willen der Mehrzahl der Judenchristen auch später mit den Heidenchristen ähnlich werden. Genau genommen, müßten wir sogar sagen: dritter Klasse, da man schon innerhalb Israels eine erste Klasse, zu der die Pharisäer, die Gesetzeskundigen gehörten, und eine zweite Klasse,

die aus der „großen Menge" (âm haarez), den „verlorenen Schafen", den Zöllnern und Sündern bestand, unterschied.

Wesentlich hing das alles zusammen mit der Entwicklung der nachexilischen Zeit. Das gesetzliche Gepräge der jüdischen Religion und die äußere Lage der jüdischen Gemeinde oder des jüdischen Volkes (Knechtung und Bedrückung durch fremde Nationen, bitteres Elend und Erfahrungen reichlicher Verachtung, mit Ausnahme kurzer Zeiträume vom Exile herab bis zum Beginn der christlichen Zeit) erweckten einen national-jüdischen Partikularismus, der alles andere eher als missionsfreundlich war, der im Gegenteil in der Heidenwelt nur die massa perditionis erblickte, der auch, wie wir wissen, den höchsten Unwillen in der griechisch-römischen Welt erregte, ja allseitiger Verachtung begegnete. Die Heiden, die das Judentum wer weiß wie sehr lobten, z. B. Strabo und Varro, sind darum doch keineswegs Proselyten geworden. Von dieser Stimmungsweise darf man sagen, daß sie, indem sie geflissentlich das Bewußtsein des Unterschieds zwischen Israeliten und Nicht-Israeliten förderte und des Gemeinsamen wenig oder gar nichts ließ, dem Missionsgedanken den Boden abgrub. Nicht aber gilt dasselbe vom Prophetismus, der vielmehr das Bewußtsein des Unterschieds zwischen Israeliten und Heiden zu dem Ende hervorstellte, damit die Notwendigkeit, daß die Heiden anders würden, um mit Israel gemeinsam Gott anbeten zu können, klar würde. Nur vereinzelte Fromme innerhalb des Judentums machten eine Ausnahme: selbst sie aber waren nicht weitherzig und stark genug, um sich dem Fluß der Dinge entgegenzustellen. Strenger und immer strenger wurden die Forderungen an die Heiden, welche in das Judentum eintreten wollten; ihnen wurde die unerträgliche Last des Zeremonial- und Ritualgesetzes zu tragen zugemutet. Je weiter ab von dem zweiten Jesaja, je weiter ab vom Missionsgedanken: das gilt für die letzten vorchristlichen Jahrhunderte ohne Einschränkung.

Freilich ist es auf der anderen Seite auch wieder eine starke Übertreibung, wenn man sagt, der Gedanke, daß einst die Heiden zur Erkenntnis Jahwes kommen und ihn anbeten würden, liege an der Peripherie des alttestamentlichen Gedankenkreises. Im Zentrum ja sicherlich nicht. Immerhin liegt er doch nicht allzuweit ab vom Zentrum. Für den zweiten Jesaja lag er ohne Zweifel im Zentrum. Die Späteren haben ihn doch auch derart in die Nähe des Zentrums gerückt, daß in der Eschatologie — und sie stand bald nach dem Exil im Vordergrund — die Heidenbekehrung stets irgendwie eine Stelle fand.

Dabei muß es aber bleiben: weder Israel noch die Diaspora sind für die Mission in irgendwelchem Sinne tätig gewesen, weder die hebräische noch die griechische Bibel haben anderen als jüdischen Lesern gedient und dienen sollen. Was von der Missionsbedeutung der jüdischen Diaspora und der Septuaginta gesagt worden ist, hat seine Wahrheit, doch nur im Blick auf die christliche Zukunft. Erst hier sind Keime gereift. Israel aber als solches hat mit Bewußtsein keine Missionsgedanken gehabt, die Heidenbekehrungsgedanken zu keiner Zeit betätigt.

Und das konnte es auch gar nicht. Es wäre ein Unglück gewesen, das müssen wir uns klar machen, wenn Israel mit Ernst und Eifer,

grundsätzlich und in weitestem Umfang seine Gedanken über Heidenbekehrung in die Tat umgesetzt hätte oder hätte umsetzen können. Die Völker hätten ja nachher nur wieder umlernen müssen von der Anbetung auf dem Zion zur Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit; von dem Gesetz, das allein ihnen vom Judentum gebracht worden wäre (auch von den Proselyten wurde auf jeden Fall die Annahme der Beschneidung verlangt), zu dem Evangelium, das selig macht. Oder sie hätten nachher sich wieder befreien müssen aus der unwürdigen Knechtschaft Israels und ihrer damit zusammenhängenden religiös-geistlichen Unmündigkeit. Ausdrücklich war im Judentum vorgeschrieben, daß ein Proselyt niemals Israels Väter seine Väter nennen dürfe (wie ganz anders, gerade entgegengesetzt das Neue Testament). Lauter unerträgliche Gedanken! Darum durfte Israel keine und keinerlei Mission treiben. So war es Gottes Wille, bis auch hier galt: „als die Zeit erfüllet war". Der unermeßliche Wert der einzelnen und jeder Menschenseele (Matth. 16, 26) war vor Christo nicht erkannt. Daher sah das Volk des Alten Bundes mehr die Gesamtheit der Heidenwelt vor Augen als die Seelen, obwohl gelegentlich auch einzelne Heiden herausgestellt sind (Jes. 42, 2. 3. 44, 5. Ps. 87). Das Heil aller Welt war noch nicht erschienen, konnte daher auch nicht aller Welt verkündigt werden.

Als es erschien, erst dann, aber dann auch sofort, gab es Mission, mußte es Weltmission geben. Als der Heiland der Welt da war, als er sein Werk vollbracht hatte, befahl er die Heidenmission, der er den Weg frei gemacht, für die er selber alles zugerüstet hatte. Nicht die Vermischung von semitischen und hellenischen Gedanken, wie z. B. Nöldeke meint, erzeugt den Missionsgedanken, sondern der Heiland, welcher der Religion alle national-politische Bestimmtheiten, alle sinnlich-fleischliche Intentionen abstreifte, welcher Gottes Heilswillen über allen Menschen gleichermaßen, nicht über einem auserwählten Volke allein, aussprach und ausführte, welcher den Dienst Gottes im Geiste und nicht in Jerusalem allein predigte, welcher durch seine dienende, bis in den Tod getreue Liebe das Vorbild und die Kraft gab, ihr nachzufolgen; erst dieser Heiland konnte die Mission predigen, konnte den Sendungsbefehl an die Seinen geben, konnte durch den heiligen Geist die Gewißheit schenken, daß sein Evangelium allen Völkern verkündigt werden müsse. Und das erst am Schluß seiner Erdenwirksamkeit, als sein Werk vollbracht war, als Israel sich eines hohen Vorrechts durch sein Verhalten selber beraubt hatte, als seine Zeugen bereit standen, sein Werk fortzusetzen oder vielmehr er als Erhöhter durch sie sein Werk fortsetzen und vollführen sollte. Der auf dem Throne spricht: „Siehe, ich mache alles neu" (Offb. 21, 5). „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur" (2 Kor. 5, 17). Im Neuen Bunde ist auch der Missionsgedanke oder die Mission etwas Neues. Israel hat keine Mission getrieben, treibt keine Mission und wird auch keine Mission zu treiben sich je berufen fühlen. Dazu fehlt ihm alles. Neuerdings erst ist ein derartiger, von einem Juden ausgesprochener und an die Öffentlichkeit gebrachter Gedanke von den dazu berufenen Lehrern des

Judentums ausdrücklich abgewiesen worden. Sie haben recht geurteilt. Israels etwaiger Anspruch auf einen Missionsberuf in der Welt ist unwiederbringlich dahin, seitdem es Christum verwarf, seitdem es eine christliche Gemeinde, seitdem es christliche Mission gibt.

---

# Ein Versuch zeitgemäßer Gestaltung des Christentums.

Von Professor Lic. R. H. Grützmacher.

Die Versuche, das Christentum zeitgemäß zu gestalten, sind so alt, wie dieses selbst — schon Paulus wurde den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche —, und seitdem haben sie sich fortgesetzt in ununterbrochener Kette. Mochte auch die Nacht das Gewebe des vergangenen Tages auflösen, so vermochte sie doch nicht dem kommenden Morgen den Mut zu neuer Arbeit zu rauben. Die praktische Verkündigung des Evangeliums wie seine wissenschaftliche Darstellung in der Theologie haben sich in gleicher Weise an diesen Leistungen beteiligt. Die Existenz einer Predigt ist allein schon ein genügender Beweis dafür, daß man die Mitteilung der urkundlichen biblischen Schriften nicht als genügend zur Verbreitung des Christentums empfand, sondern ihre Anwendung, Auslegung, Übersetzung für die jeweilige Zeit als notwendig erkannte. Und die Geschichte dieser Predigt, in der sich mit voller Deutlichkeit die Geschichte der menschlichen Kultur in ihren entscheidenden Wendungen reflektiert, macht es noch klarer, in welchem Umfange die Kirche das Evangelium zeitgemäß zu gestalten gesucht hat. Diese Lösung in der Praxis der Kirche ist unendlich gewichtiger und wertvollerer als die in der Theorie, und die, welche Woche für Woche bewußt oder unbewußt, die Frage beantworten, wie bringe ich den mir befohlenen Menschen das ewige Evangelium so nahe, daß sie es wirklich hören und verstehen, leisten dem Reiche Gottes weitaus den größten Dienst. Die Arbeit der theologischen Theorie erhält erst dadurch ihre Bedeutung, daß sie zu jenem Dienst anleitet, daß sie Richtlinien gibt, deren Zwischenräume dann konkret und individuell von der Praxis ausgefüllt werden müssen. *Πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας*, dies Wort eines alten Kirchenlehrers bleibt wahr, und auch die gegenwärtige Theologie vergibt ihrer wissenschaftlichen Würde nichts, wenn sie ihre Funktionen als den kirchlichen untergeordnete anerkennt und es nicht verschmäht, aus der Praxis die Bestimmung ihres Wertes zu empfangen: „Die Dogmatik wird Recht behalten, die am besten predigen lehrt.“ —

Wir haben mit der Konstatierung eines stetigen geschichtlichen Tatbestandes begonnen und sind damit eigentlich des Zwanges überhoben, seine Notwendigkeit zu beweisen. Knüpft in der Vergangenheit Versuch an Versuch, das Christentum zeitgemäß zu gestalten, so ist es wenig wahrscheinlich, daß dies in Zukunft oder in der Gegenwart anders sein wird. Das innere Motiv, das uns gern dieser Notwendigkeit die Augen ver-

schließen will, ist die berechtigte Furcht, den Ewigkeitscharakter der christlichen Wahrheit an die Zeit zu verlieren. Und wer, der in der Geschichte Jesu Christi absolute Wahrheit und absolute Kraft abschließend offenbar geworden sein läßt, möchte mit dieser Gefahr nicht ernstlich rechnen?! Aber das, wie die Geschichte zeigt, Unvermeidliche nötigt, sich dem Gefahrvollen zu unterziehen. Und wie alle Lagen in unserem Einzelleben von uns als Wirkungen Gottes erkannt werden, so auch die Konstellationen der Geschichte. Es erscheint vielleicht paradox, aber es ist so, daß oft gerade in den allerchristlichsten Kreisen ein überraschender Unglaube an den Gott des ersten Artikels herrscht, daß keine Stücke der Dogmatik so praktisch unlebendig sind, wie die von der Schöpfung, Erhaltung, Regierung der Welt, von Gottes Providenz und Konkursus, von der Wirkung der prima causa in allen secundae causae. Macht man aber mit diesem Glauben Ernst, so ergibt sich für unser Gebiet, daß sowohl die Tatsache, daß das ewige Evangelium sich einer stets wechselnden Zeit gegenüber sieht, wie die besondere Signatur jeder Zeit ein Produkt Gottes ist, daß also Göttliches sich auf beiden Seiten gegenübersteht; der Sauerteig wie die drei Scheffel Mehl stammen beide von Gott, ihre Mengung ist demnach eine gottgewollte Aufgabe. Das Evangelium zeitgemäß gestalten heißt also in unserem Sinn nichts anderes, wie die Potenzen der Erlösung Gottes in den sich fort und fort hebenden und senkenden Schöpfungsboden Gottes einzupflanzen.

Die Lösung dieser Aufgabe ist nur annähernd und nur für eine begrenzte Dauer lösbar; Formulierungen, die einmal den Besten der Zeit genug gethan haben, müssen überholt werden, und je besser sie es taten, weil sie ganz herausgeboren waren aus der jeweiligen Situation, desto schneller müssen sie vergehen, sobald eine neue Epoche beginnt. Das ist selbstverständlich, und über die prinzipielle Richtigkeit dieses Satzes wird kaum ein Streit entstehen können. Ursache des Kampfes ist vielmehr immer die differierende Ansetzung in dem Schluß einer Periode und in der Erkenntnis des Beginnes einer neuen. Jeder Historiker weiß, wie unmöglich schon eine scharfe Periodisierung der Vergangenheit ist, weil niemals die Zeiten sich scharf voneinander sondern, vielmehr Früchte und Verfall darinnen ihre Wurzeln unter dem Boden der vergangenen haben. Wie viel schwieriger ist es da, in der eigenen Zeit die Grenzscheide der Entwicklungen zu erkennen und demgemäß die zeitgemäße Gestaltung des Evangeliums zu bestimmen. Die einen werden stets die Notwendigkeit einer solchen Aufgabe für noch nicht gekommen anerkennen und die anderen sie als brennend nötig bezeichnen. Aus diesem Zurückhalten und jenem Treiben wird sich eine mittlere Geschwindigkeit herstellen und so vielleicht die richtige Linie eingehalten werden. Annähernd, nicht absolut; denn schon die Fülle der Versuche und die Differenz ihrer Resultate beweist es, daß keiner die absolute Zauberformel spricht; und zudem mangelt es uns an jedem Maßstab, der bis in die Details hinein feststellt, daß die Synthese zwischen der offenbarten Erlösungswahrheit mit der gottgelenkten Schöpfungsentwicklung ohne Schädigung und Verkürzung einer der beiden

Seiten gelungen ist. Es bleibt nur übrig, dabei sich auch hier vom Schauen aufs Glauben zurückzuziehen, und zwar auf den Glauben, daß Gott auch diese Entwicklung so lenkt, daß die Zwecke seines Weltplanes nicht darunter leiden. Und zu den Mitteln dieser die Normalität der menschlichen Arbeit herstellenden Wirksamkeit Gottes gehört auch gerade die schon berührte Differenz und Mannigfaltigkeit der Arbeitsresultate; das so oft beklagte und gewiß auch nicht immer sympathische chaotische Stimmengewirr der theologischen Meinungen gerade auch in unserer Frage, indem die einen der Väter Lehren festhalten, die anderen das Evangelium stets in die modernsten Formen umgießen wollen, hat doch, vom höheren Standort angesehen, auch seine Verständlichkeit, ja seine Notwendigkeit und seinen Segen. Nur durch die fortwährende Kritik aneinander, das Aufmerksammachen auf vernachlässigte Wahrheitsmomente durch die andere Seite, kurz durch Thesis und Antithesis kann es zu einer annähernd zutreffenden Synthese kommen, darin hat die Hegelsche Geschichtsbetrachtung vollkommen recht; die kirchliche Lehre hätte sich ohne den Gegensatz gegen den Häretiker niemals zu ihrer Vollkommenheit entwickelt. Für jeden, der die bisherigen Gedanken von der geschichtlichen und zugleich göttlichen Notwendigkeit einer zeitgemäßen Gestaltung des Evangeliums und den Formen ihrer praktischen Durchführung teilt, wird jeder dahingehende Versuch in der Gegenwart auf ein gewisses sympathisches Interesse rechnen dürfen, mag man auch noch so stark von den inhaltlichen Resultaten abweichen. Ein Versuch großen Stils in der bisher skizzierten Richtung liegt in dem Buche: Die moderne Weltanschauung und das apostolische Glaubensbekenntnis, von August Trümpelmann, Superintendenten in Magdeburg. Berlin 1901. Verlag von Schwetschke & Sohn. 335 Seiten. Preis 7 Mk., vor. Der Tenor der Schrift ist weder ein streng wissenschaftlicher noch der der praktisch-religiösen Verkündigung, sondern ein Mittleres zwischen beiden, eine, wie dem Referenten scheinen will, nicht gerade glückliche Mischung, die auch die Ursache einer gewissen Plerophorie ist, die aber anderseits doch auch den Grundgehalt der Schrift nicht unerkennbar macht. Ausgehend von dem Axiom: „Moderne Weltanschauung und evangelisches Christentum gehören so eng zusammen, daß sie sich zu einer organischen Einheit zusammenzuschließen haben“ (S. 4), will Trümpelmann einen dahingehenden Versuch durchführen, dem er aber in methodisch richtiger Weise Ausführungen über das, was für ihn Christentum bedeutet, vorausschickt. Nach Abweis anderer Möglichkeiten ergibt sich das Resultat, daß das Christentum „sich selbst seinen klaren, fest umschriebenen Ausdruck gegeben hat vom Anfang der Gemeindebildung an bis heute in seinem Taufbekenntnis, und da unser heutiges Taufbekenntnis das apostolische Symbolum ist, so ist es eben dieses, dessen organische Verbindung mit der modernen Weltanschauung ich zu vollziehen suchen werde“ (S. 15).

Freilich ganz streng ist es mit dieser Zugrundelegung des Apostolikums als zutreffendsten Ausdruck des Christentums von vornherein nicht gemeint, sofern es doch selbst wieder auf Grund historischer Notizen, vor allen Dingen aber durch einen Vergleich biblischer Überlieferung,

z. B. über Jesu Geburt, eine „Sichtung und Klärung“ (S. 35) erfährt. Der Inhalt der modernen Weltanschauung wird leider nicht in einer gleich knappen und festumschriebenen Weise zum Ausdruck gebracht, aus einer Reihe gelegentlicher Bemerkungen ergibt sich, daß die moderne Weltanschauung mit dem Kopernikanischen Weltbilde identifiziert wird, aus dem dann die Folgerung gezogen wird, daß wir „die Unendlichkeit der Welt, die Ewigkeit der Welt und die Einheit der Welt als unabweisbares Ergebnis der modernen Weltanschauung kennzeichnen“ müssen (S. 38). Der Entwicklungsgedanke wird weiterhin als ein integrierender Bestandteil der modernen Weltanschauung genannt. Bei der Einzelbetrachtung des Christentums wird nun aber keineswegs diese Fassung der modernen Weltanschauung der Kritik beziehungsweise der darauf folgenden Einigung ausschließlich oder auch nur vornehmlich zugrunde gelegt, sondern es werden historische, logische, religiöse Kriterien herangezogen. Bei der Auferstehung Christi z. B. wird ausführlich über die Widersprüche der Berichte gehandelt und etwa konstatiert, „daß gerade für dieses Ereignis um seiner Wunderbarkeit willen uns die Verschiedenheiten und Widersprüche der Darstellung ein Beweis seiner Tatsächlichkeit sind und sein müssen“ (S. 109), die Ablehnung, das Werk Christi als Opfer zu verstehen, wird mit unserer mangelnden praktischen Berührung mit dem Opferdienst begründet (S. 180 ff.). Die kirchliche Dreieinigkeitslehre wird verworfen, weil sie „erst später von dem polytheistisch gerichteten griechischen Geist in die Schrift hineingetragen worden ist“ (S. 210), bei den Sakramenten wird darauf gesehen, daß alle magischen Vorstellungen entfernt werden (S. 233 ff.). Bei der Beurteilung der Offenbarung wird allerdings die moderne Weltanschauung herbeigezogen, aber indem ihr die bedeutsame Erweiterung gegeben wird, daß, wie sie „den alten Gegensatz von Transszendenz und Immanenz, von Überweltlichkeit und Innerweltlichkeit Gottes aufhebt und ihn nur noch als Denkform bestehen läßt, so hebt sie auch den Gegensatz von Übernatürlichem und Natürlichem auf“ (S. 303). Zur Erklärung der Sünde wird der naturwissenschaftliche Entwicklungsgedanke herangezogen: „die Sünde stammt aus dem Rückstande der tierischen Instinkte in uns und ist steter Rückfall in diese Instinkte, Atavismus“ (S. 330).

Diese Übersicht mag genügen zur Erhärtung des Satzes, daß der Verfasser mit keinem einheitlichen Begriff der modernen Weltanschauung operiert, den er zur Kritik und zur Ausgleichung mit dem Christentum heranzöge; den von ihm zunächst proponierten Begriff des kopernikanischen Weltbildes und des naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedankens zieht er nur bei einem verhältnismäßig geringen Bruchteil von Fragen aus den Glaubensgegenständen des Christentums, so beim ersten Artikel, bei den Wundern, der Himmelfahrt, der Parusieerwartung und einigen weniger wichtigen Punkten heran. Andererseits aber behandelt Superintendent Trümpelmann auch, wie ebenfalls aus den oben mitgeteilten Zitaten teilweise schon erhellen dürfte, die ganze christliche Dogmatik in ihrem vollen Umfang und bis in die Details hinein, überschreitet also weit den mit der Identifizierung des Christentums mit dem Inhalt des Apostolikums

gespannten Rahmen. Wir müssen darum bekennen, daß der Versuch, das Christentum der modernen Weltanschauung gemäß zu gestalten, in hohem Maße unter der mangelnden Schärfe leidet, mit der die beiden zu verbindenden Objekte erfaßt sind; alle Einzelausführungen, die reich sind an scharfsinnigen und anregenden Beobachtungen, und die darum wohl eine nachdenkliche Lektüre lohnen[1]), bekommen den Charakter des Zufälligen, Zusammenhangslosen und Willkürlichen. Gehen wir auf diejenige Konzeption der modernen Weltanschauung durch den Verfasser ein, die ihm die wertvollste ist, nämlich die des kopernikanischen Weltbildes, zu der er die Einheit, Ewigkeit, Unendlichkeit der Welt samt dem naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken rechnet, so erscheint es doch recht fraglich, ob es wirklich noch zeitgemäß ist, diese Gedankenwelt in dem Maße in den Vordergrund zu stellen, daß die Ausgleichung mit ihr für das Christentum die gegenwärtige Lebensfrage ist. Die Zeit, wo die Naturwissenschaft die Tendenz hatte, ihre Beobachtungen zu einer Weltanschauung zu erweitern und Konsequenzen zu ziehen, die, wenn nicht eine Eliminierung, so doch eine völlige Umbildung der Religion zum Ziele haben müßten, liegen hinter uns[2]), wenn wir von solchen stark rückständigen Versuchen, wie sie Häckel noch hier und da macht, absehen. Freilich insofern sich gegenwärtig besser übersehen läßt, welchen dauernden Ertrag die naturwissenschaftliche Herrschaftsperiode für das moderne Weltbild geliefert hat, als früher, können Bemühungen nach der Richtung, wie sie Trümpelmann unternommen hat, noch immer willkommen geheißen werden. Und in seinem Nachweis, wie durch die räumliche und zeitliche Erweiterung des Weltbildes die Größe Gottes nur gewonnen hat, ist er besonders glücklich (S. 44 ff.), auch die Bezeichnung der Rede von den „blinden, rohen Naturkräften und Naturgesetzen" als eines Zynismus, und ihre dem gegenübergestellte religiöse Wertung verdient in gewissem Umfange Zustimmung. Wenn dagegen der Gedanke der Ewigkeit der Welt und die daraus erwachsenden Schwierigkeiten für den christlichen Schöpfungsbegriff auf die moderne Weltanschauung zurückgeführt werden, so ist das, historisch angesehen, ein Irrtum. Die Frage nach der Ewigkeit der Welt und ihrem Verhältnis zu der Schöpfung bildete — um nicht weiter zurückzugehen — eins der mit vielem Scharfsinn und Eifer verhandelten Hauptprobleme der mohammedanischen, wie der jüdischen und christlichen Theologie des Mittelalters. Diese Tatsache aber zeigt, daß manche Spannungen, die Trümpelmann auf die moderne Weltanschauung zurückführen will, tiefer liegen, nämlich in der apriorischen Nötigung unseres Geistes, in Zeit- und Raumvorstellungen zu denken, verknüpft mit der ebenso unausweichlichen Nötigung, Gott und sein Wirken zeit- und raumerhaben zu denken. Stellen

[1]) Eine solche Lektüre ergibt auch, daß Trümpelmann wesentlich positiver steht, als die oben aus einem anderen Gesichtspunkt ausgewählten Zitate vielleicht erkennen lassen. Neben der Auferstehung Christi hält er entschieden an seiner Sündlosigkeit fest. Auch dem Sündenbegriff weiß er über das oben Mitgeteilte hinaus eine bedeutende Vertiefung zu geben (z. B. S. 333).

[2]) Vgl. das bedeutsame Werk von Rickert: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung". 1902.

wir uns auf die Seite Gottes, so erscheint alles ewig und unveränderlich, stellen wir uns dagegen auf unseren Standort, so hat alles seine Anfänge und seine Grenzen. Und von dieser zweiten Notwendigkeit hat uns auch das naturwissenschaftliche Weltbild nicht befreit, es müßte uns denn von uns selbst, von den Gesetzen unseres Geistes befreien, wir sehen die Dinge nach wie vor geozentrisch an, denken und handeln, als wenn wir der räumliche Mittelpunkt der Erde wären, und wir tun recht so, weil wir es müssen. Und wenn wir auch in religiösen Vorstellungen weiter Zeit- und Raumvorstellungen selbst ins Jenseits projizieren, so tun wir im Grunde weiter nichts, als was jeder Kopernikaner tut, der die Sonne auf- und untergehen läßt, d. h. wir sehen die Dinge von unserer „Ecke" aus an, mit der Brille, die uns gleichzeitig mit unserer Geburt gegeben wurde. Ob es viel Zweck hat, auf Augenblicke diesen Standort zu verlassen und sich etwa mit Trümpelmann an der Erkenntnis zu freuen, daß auch auf anderen Welten, „wo uns ähnliche, vernunftbegabte Wesen sind, auch ein gleicher Entwicklungsgang, dem eine Erlösung sich einfügen müßte, gegangen worden ist" (S. 88), das bleibe dahingestellt. — Ich vermag also den Einfluß des naturwissenschaftlichen Weltbildes auf eine zeitgemäße Gestaltung des Christentum nicht sehr hoch anzuschlagen, er beschränkt sich wesentlich auf Schwierigkeiten in den Akzidenzien der Schöpfungsvorstellung, auf die Beurteilung von Wunder und Naturgesetz, im übrigen lehrt sie uns allerdings mit besonderer Deutlichkeit, daß unsere Vorstellungen von der Überwelt nur eine façon de parler sind, aber eine notwendige façon de parler, weil erwachsend aus der apriorischen Ausstattung des endlichen Geistes und auch von der göttlichen Offenbarung akzeptiert. Trümpelmann erkennt das auch selbst, indem er eine Aussage gelegentlich mit dem Nachsatz begleitet: „wie wir Menschen nun einmal reden müssen" (S. 132). Diese Erkenntnis von der Inadäquatheit der religiösen Vorstellung und von ihrer dennoch notwendigen Beibehaltung hatte aber auch schon der Apostel Paulus: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin" (1 Kor. 13, 12) —.

Eine genauere Analyse unserer Zeit wird als die bestimmenden Triebkräfte andere als die von Trümpelmann genannten in ihr erkennen lehren. In der Theorie stehen im Vordergrund die stete Ausbreitung des Entwicklungsgedankens in der Geschichte, der in immer zunehmender Stärke auch die Religionen unter diesem Gesichtswinkel anschaut, das Absolute durch das Relative ersetzt, und zweitens das Bedürfnis, alles psychologisch, innermenschlich zu begründen. Unter den Lebensidealen drängt sich das nach Erhöhung und Steigerung des Lebens durch Vertiefung in den eigenen Lebensgrund hervor. Eine Auseinandersetzung mit diesen Richtungen ist für das Christentum daher gegenwärtig das Notwendigste, und den dabei gewonnenen Resultaten entsprechend wird sich dann die zeitgemäße, die göttliche Offenbarung abzugslos wiedergebende Gestaltung der christlichen Wahrheit herauszubilden haben.

---

# Berechtigung, Inhalt und Ziel der sozialen Predigt.

Von Pfarrv. **Rudolf Boehmer** in Immigrath (Rheinprovinz).

Die evangelische Predigt richtet sich an die Glieder der Gemeinde, die durch ihr Bekenntnis am Tage der Einsegnung sich ihr angeschlossen haben, ihr dienen und von ihr Hilfe und Förderung erwarten. Sie ist zunächst Glaubensstärkung zur Erbauung ihrer Mitglieder, auf daß diese ein vollkommenes Mannesalter in Christus erreichen. Sie gibt Rat und Weisung, wie jede Seele auf ihrem Lebenswege und im Berufe ihrer Seele Seligkeit schaffe. Da nun kein Mensch auf Erden vollendet ist, sondern wachsen und werden muß, so hilft sie mit, daß die Liebe je mehr und mehr reich werde an allerlei Erkenntnis und Erfahrung, daß sie prüfen möge, was das Beste sei (Phil. 1, 9. 10.). Darum geht die evangelische Predigt auf brennende Tagesfragen ein, lehrt sie im Lichte der Ewigkeit verstehen und würdigen, hilft den Seelen, den darin liegenden Gefahren zu begegnen und sie überwinden.

Die Frage unserer Tage ist die soziale Frage: die Frage nach der besten Gestaltung der menschlichen Gesellschaft. Eine soziale Frage hat stets bestanden, wo reich und arm, mächtige und schwache, Herren und Diener neben- und miteinander lebten. In den Sklavenkriegen des Altertums, in den Bauernkriegen der Reformationszeit, in andern Bewegungen ist sie in den Vordergrund des öffentlichen Lebens getreten. Seit dem wirtschaftlichen Aufschwung des letzten Jahrhunderts, infolge der zunehmenden Volksbildung und unter dem Einfluß der Volksvertretungen, welche eine Stätte zur Verkündigung und Betätigung bisher verborgen gehaltener Lehren schufen, ist sie in eine neue Stufe der Entwickelung eingetreten. Sie bewegt heute das Herz eines jeden, der mit Teilnahme und Verständnis unter den Menschen lebt.

Die Mitarbeit der Kirche an der sozialen Frage ist wiederholt besprochen worden. Sie ist nur möglich, wenn die Kirche eine Macht hat, welche im stande ist, in die soziale Frage fördernd und lösend einzugreifen. Daß die Kirche diese Macht hat, die erste Macht, welche die soziale Frage wirklich lösen kann, welche Menschen bildet, die zur Lösung der Frage fähig sind, das zu bezeugen ist in sozialbewegten Zeiten ihre Pflicht. Sie erfüllt dieselbe durch die soziale Predigt, welche den glaubenden und ringenden Herzen den Weg zeigt, auf dem sie Hilfe finden und Hilfe bringen, um der Not der Zeit ein Ende zu machen.

Die soziale Predigt wird stets nachdrücklichst betonen, daß das Evangelium die erste soziale Macht ist. Vielfach wird die Bewegung unserer Tage dargestellt als das Streben des vierten Standes zu bisher nicht möglichem menschenwürdigem Dasein und selbständiger Persönlichkeit (s. noch letzthin Weinel: „Jesus im 19. Jahrhundert" S. 111: „Ein neuer Stand arbeitet sich aus der Nacht halbunpersönlichen Daseins zum Lichte empor"). Als ob das Evangelium nicht schon vor fast 2000 Jahren unter der atemschnürenden Herrschaft eines Herodes und Pilatus, unter der Blutsaugerei wucherischer Zöllner imstande gewesen wäre, aus Tage-

löhnern und Fischern weltbewegende Apostel zu machen, Persönlichkeiten, denen die Riemen der Schuhe zu lösen von unsern Gebildeten so leicht niemand wert ist. Christlich gesinnte Menschen in niedriger Lebensstellung waren oft mehr Persönlichkeiten als hochgestellte und reichbegüterte, der arme Lazarus mehr als der Reiche, der herrlich und in Freuden lebte. Die christlichen Arbeiter und Handwerker des Wuppertals waren stets Persönlichkeiten mit oft staunenswerter Bildung. Sie hatten längst erkannt, was man heute als Folge des Maschinenwesens ausgibt, daß der Mann, der nichts als seinen Tagesberuf hat, kennt und pflegt, notwendig verkümmern, selbst zur Maschine werden muß. Sie taten ihr Werk und lebten dabei in einer reichen Gedankenwelt. Die Erforschung der Schrift brachte ihnen geistliche Erkenntnis, die manch andern beschämt hat. Die dadurch erweckte Aufmerksamkeit für die Entwicklung des Reiches Gottes forderte eine Beschäftigung mit Kirchen- und Weltgeschichte, die Liebe zur Mission das Studium der Erdkunde. Die Treue im Berufe, die Sorge für die Familie weckte viele Gaben, die in andern verborgen schliefen. Ein im Glauben lebender Christ wird allezeit die ganze Welt mit einem Herzen voll Liebe umfassen, Gottes Werk überall kennen zu lernen suchen. Manch christlicher Arbeiter übertrifft noch heute an geistigen wie geistlichen Kenntnissen, an Bildung von Gemüt und Charakter seinen geldprotzenden Geschäftsherrn. Ein Mensch Gottes ist durch das Wort vollkommen, zu allem guten Werke geschickt. Das Evangelium ist die erste persönlichkeitbildende Macht.

Darum ist die evangelische Predigt sozial, wenn sie sich gegen die falsche Wertschätzung irdischer Güter wendet, die verwirrend und ertötend den größten Teil der Menschen belastet. Hier ist die Quelle der Verführung aufzudecken, daß man Geld und Besitz als das allein Erstrebenswerte und Wertvolle hinstellt. Der praktische Materialismus unserer Tage, der alles nach der Frage beurteilt: Wieviel verdiene ich dabei? kann nicht genug bekämpft werden. Er ist die Ursache, daß mancher Geschäftsherr sich nicht zur Erhöhung des Lohnes verstehen kann und jeden Mißerfolg durch Druck der Arbeiter wieder einholen will, während der geldgierige Arbeiter stets mehr Verdienst verlangt und wie sein Herr niemals zu befriedigen ist. Wo nun jeder nach Verdienst für sich strebt, gönnt er dem andern nichts, weder den Groschen Mehreinnahme, noch den bessern Rock am Leibe. Das ist der unsoziale Zug der Zeit, der erst zufrieden ist, wenn er alle andern an Geld und Macht überragt. Diese falsche Wertschätzung des irdischen Besitzes ist durch das Licht des Gotteswortes und der Lebenserfahrung zu überwinden, daß die Seele Raum gewinne für Gottes Geist und Leben. Wer seine Arbeit nur zum Verdienst und Genuß tut, kommt nie zur Ruhe. Geld und Genuß töten, das Evangelium allein kann lebendig machen.

Freilich ist zu warnen, daß das Trachten nach geistlichen Dingen nicht die Teilnahme für die Welt, darin Gottes Reich gebaut wird, ersterben lasse. Mancher christliche Arbeiter ließ sich genügen, wenn er Nahrung und Kleidung hatte, ohne zu ahnen, wie sehr er sich und seine Familie schädigte und einem rücksichtslosen Kapitalismus auslieferte. Das

Gebot der Selbsterhaltung ist heilige Pflicht, und zur Versorgung der eigenen Hausgenossen (1 Thessal. 4, 11; 2 Thessal. 3, 12; 1 Tim. 5, 8) gehört auch das Achthaben auf eigene Stellung und Verdienst. (S. Rein: „Grundriß der Ethik" S. 148 ff.). Wir bedürfen des täglichen Brotes, unser Leben zu fristen, zur Schaffung der Seligkeit Zeit zu gewinnen. Was Gott geschaffen hat, hat er für seine Kinder bereitet. Jeder hat ein Anrecht auf die Erzeugnisse von Kunst und Wissenschaft (vgl. Joh. 12, 1—8). Damit ist das Recht des Strebens, des Wettbewerbes, ja des Wettkampfes gegeben. Derselbe ist zur heiligen Pflicht gemacht, die nur mit heiligen Mitteln getan werden darf. Dem zaudernden Gemüt, das fürchtet, seine Seele zu gefährden, wenn es sich mit der „Welt Händel" befasse, hat die soziale Predigt kräftigst Halt zu gewähren, daß seine Gaben nicht verkommen (s. o.!). „Alles ist euer", aber ihr dürft nicht sein werden, „ihr seid Christi" (s. Baumgarten: „Neue Bahnen", S. 43).

Erdenbesitz ist für das Glück der Seele oft gleichgültig, manchmal sein größtes Hindernis, noch mehr für die Seligkeit (Matth. 16, 26). Von allem Äußern entblößt, in der größten Not ist ein Mensch eine Persönlichkeit, wenn er sich an Gottes Gnade genügen läßt (2 Kor. 12, 9, vgl. den armen Lazarus Luk. 16, 29), wie außerhalb des Christentums das Leben Spinozas beweist (vgl. Windelband, „Gesch. der Philosophie" 1900, S. 312).

Geld und Besitz sind vielfach Quellen der Ungerechtigkeit. Nicht ohne Grund hat der Herr den Mammon den ungerechten genannt. Gibt er doch Macht, und wo dieselbe ist, wird sie mißbraucht. In allen geschäftlichen Angelegenheiten gilt das Wort: Der Arbeiter ist seines Lohnes wert. Das ist zu beachten für die Auszahlung des Wochenlohns der Arbeiter, für die rechtzeitige Bezahlung des Handwerkers und kleinen Geschäftsmannes, aller, denen man schuldig ist. Die soziale Predigt legt aufs kräftigste Verwahrung ein gegen jeden Mißbrauch, jede Ungerechtigkeit, die dem Nächsten nicht gibt, was ihm gebührt, für sich in Anspruch nimmt, was einem nicht zukommt. Heutzutage, da das öffentliche Urteil auf alles achtet, richtet Ungerechtigkeit so viel Verbitterung an. Die meisten sozialdemokratischen Stimmen werden gerechtfertigt durch Hinweise auf Ungerechtigkeiten, die sich allenthalben finden. Die Gemeinde erwartet hier ein offenes Zeugnis und freut sich, wenn die Gesamtheit einig ist in der Verurteilung offenbarer Schäden. Nur geschieht solch evangelisches Zeugnis bei aller rücksichtslosen Wahrhaftigkeit nicht mit der hamitischen Freude über die aufgedeckte Scham und Schande der Gesellschaft, wie die sozialdemokratische Presse solche Begebenheiten behandelt, sondern sie ist bei aller Schärfe getragen vom Geiste der Gemeinschaft, der sich für der Menschheit Sünde mitverantwortlich, unter ihrer Last mitschuldig fühlt. Wer seine eigene Sünde kennt und sich vorhält, ist weit davon entfernt, bei der Feststellung der Sünden anderer innere Genugtuung und Befriedigung zu empfinden. Ihm gehen die Augen über, muß er sehen, wie alle der gleichen Last zu erliegen in Gefahr stehen. Dieser Sinn der Gemeinschaft wird am ersten Mittel und Wege finden, den Schaden zu heilen, die Quelle, daraus das Unheil fließt, zu verstopfen.

Für die Schuld bringt die einzige Hilfe Gottes Barmherzigkeit. Sie weckt in den Menschen den Sinn der barmherzigen Bruderliebe, die nicht müde wird, zu helfen und zu heilen. Sie hilft in der Öffentlichkeit durch Gesetze, die jedem zugute kommen. Sie hilft im Verborgenen durch Werke, die niemand sieht, als der Vater im Himmel. Hier hat die soziale Predigt einen Gegenstand, den sie nie erschöpfend behandeln kann. Kein Almosen ist die Barmherzigkeit, sondern ein Anspruch, den als solchen beim Nächsten zu erheben der Hilflose in gewissem Sinne berechtigt ist. Wäre diese Barmherzigkeit, die sich jedem verbunden fühlt, in der Christenheit in rechter Weise geübt worden, die soziale Frage hätte nie Bedeutung erlangt, die Gefahr des Umsturzes wäre nie gekommen.

Überall, wo Barmherzigkeit geübt wird, finden sich gemeine Seelen, welche dieselbe zu mißbrauchen versuchen. Der wohltätige Sinn einzelner wird mißbraucht; man versucht, durch Mißbrauch der Gesetze sich unziemende Einkünfte zu verschaffen. Allerdings ist dies ein heikles Gebiet, bei dem der Pfarrer, zumal bei dem heute herrschenden und von der Sozialdemokratie geflissentlich genährten Mißtrauen, der Gefahr, mißverstanden zu werden, nicht entgehen kann. Aber um der Wahrheit willen muß die evangelische Predigt solch Zeugnis aussprechen. Hat jemand einen Unfall erlitten, der ihn nötigt, seinen Beruf aufzugeben, so muß er die ihm gebliebenen Gaben gebrauchen, einen neuen Beruf zu suchen, sich und die Seinen zu ernähren. Es ist eine Sünde, wo man sich selbst helfen könnte, tatenlos auf Feststellung der Rente zu warten; um dieselbe zu erhöhen, sich möglichst krank zu stellen, müßig zu gehen und der Trunksucht anheimzufallen. Die Not, die erfinderisch macht, ist oft genug Ursach schöner Leistungen und Erträge geworden. Der steten Erwiderung: „Soll ich das denn all umsonst erlitten haben?“ gegenüber hat das evangelische Zeugnis auf den Segen, der im Leide sich offenbart, hinzuweisen, auch auf die Gaben, die geblieben sind und aus der Not zu neuem Wohlstand führen können. Wenn es gar vorkommt, daß Eltern den Unfall eines Schulkindes, das am kleinen Finger(!) durch andrer Schuld eine Verletzung erhielt, oder ein angebliches Überschreiten des Züchtigungsrechts des Lehrers benutzen wollen, dem Kinde zeitlebens eine Rente zu sichern, so zeigt das zur Genüge, wie die heilsamen Gesetze der Versicherung und Haftpflicht mißbraucht werden. Da tut unerschrockenes, öffentliches Zeugnis not.

Will man solche Einzelheiten auf der Kanzel behandeln — jeder aufmerksame Beobachter des Volkslebens wird darum nie verlegen sein — so hüte man sich, daß es nicht ergehe, wie Büchsel in seinen „Amtserinnerungen“ (1864, 2. Bd. S. 228) erzählt: Jemand spricht nach der Predigt sein Befremden aus, „ich sehnte mich darnach, einmal die Bewegungen der Zeit zu vergessen“, aber gerade von den Dingen, denen er entgehen wollte, hätte er fortwährend hören müssen. Eine allgemeine Regel, die Verhältnisse des Lebens nicht zu berühren, wird man daraus nicht entnehmen können.

Die soziale Frage darf nicht zum Gesetz werden, das mit einem stetigen „Du sollst“ oder „Du sollst nicht“ doch kein Leben zu wecken

vermag. Sie zeigt vielmehr, daß jede soziale Tat dem Geiste gemäße Frucht des Glaubens ist. Welche der Geist Gottes treibt, die wachsen an Erkenntnis und Gefühl, in allen Lebenslagen das Rechte zu tun. Das gilt auch für die Lösung der sozialen Frage.

Die soziale Predigt hat ein Recht, solange sie evangelisch ist und Lebensfragen behandelt. Sie ist ihres Namens unwert, wenn sie sich mit Staatsfragen verknüpft. Das Evangelium gibt keine Ansichten über Staatskunst und Wirtschaftslehre. Es ist weder für Freihandel noch für Schutzzoll, weder für kapitalistische noch für genossenschaftliche Werteschaffung, weder für Königtum noch für Freistaat als Begründung anzuführen. Es fordert Gehorsam gegen die Obrigkeit und Fürbitte für dieselbe, selbst zu den Zeiten eines Tiberius und Nero (Matth. 22, 21; Römer 13, 1; 1 Tim. 2, 2). Jedoch hat der Herr seinen Landesfürsten einen Fuchs genannt (Luk. 13, 32). Die Unterwerfung unter die Satzung der Ältesten hat Jesus geleistet und gefordert (Matth. 8, 4; 17, 27). Aber auch der geistlichen Obrigkeit hat er offen ihre Sünde vorgehalten (Matth. 23, 1). Das Evangelium ist die Wahrheit. Mit dem Ewigkeitslicht beleuchtet und durchdringt es alle irdischen Verhältnisse, das Widerstrebende zum Ersterben zu bringen, Herz und Haus zum Vorhof des Himmels zu machen. Das ist besonders denen gegenüber zu betonen, welche in sozialistischen Wirtschaftslehren erst die wahre Erfüllung des Evangeliums verkünden, einen „natürlichen Bruder der Sozialdemokratie" großziehen wollen, mehr oder weniger bewußt den Herrn selbst zum „natürlichen Bruder" der Umsturzbewegung machen. Der Herr ist kein Parteimann, sondern in allerlei Volk (und Partei!), wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm (Apg. 10, 35).

Evangelisch, nicht politisch ist die soziale Predigt. An manchen Sonntagen bietet sich zu ihr Gelegenheit, noch mehr bei Gemeindefesten, namentlich im Gottesdienste zur Feier des Kaisersgeburtstages mag sie aussprechen, daß Bruderliebe der Grund ist, auf dem Liebe zu Vaterland und Herrscherhaus großgezogen und erhalten werden kann. Sie beschränkt sich nicht auf die Kanzel, praktische Anweisungen sind manchmal in Bibelstunden, Wochengottesdiensten besser zu geben, als im Sonntagshauptgottesdienste. Auch die Kasualrede bietet öfters Raum für soziale Gedanken, besonders bei Trauungen, wo die Pflichten von Mann und Weib zur Sprache kommen. Wenn die Worte hier auch wenige Ohren erreichen, so kann ihr Segen doch groß sein. Auch die Seelsorge im großen wie im einzelnen muß mit sozialem Salze gewürzt sein. Vor allem muß der Wandel des Pfarrers, sein ganzer Haushalt, sein Leben in der Gemeinde die soziale Kraft des Geistes Christi bezeugen. Der Pfarrer ist es nicht allein, den sein Glaube dazu treibt, sondern ebenso seine Gehilfen im Amte, die Mitglieder der engeren und weiteren Gemeindevertretung. In ihren Beratungen wie in ihrem Leben walte stets der versöhnende Geist des Herrn. Jede aufrichtige Christenseele fühlt sich getrieben, sozialen Frieden zu bringen, ein Kind Gottes zu werden und Kinder Gottes vollzubereiten (Matth. 5, 9). Wenn die evangelische Glaubensverkündigung viele Seelen

zu sozialem Zeugnis erweckt hat, brauchen wir keine besondere soziale Predigt mehr.

Die soziale Predigt ist eine Forderung aus dem Notstande der Zeit. Ihr Ziel ist, sich selbst überflüssig zu machen.

---

# August Neander.

Von Pfarrer **Bruhn** in Koldenbüttel (Schleswig-Holstein).

Das Christentum ist inneres Leben, nicht Lehre, weder dürre Sittenlehre, noch buchstäbliche Bibellehre.

Die beiden Chorführer, welche von diesem Grundgedanken aus eine neue glaubensfrische Zeit heraufführten, waren Daniel Schleiermacher und August Neander. Jener griff hinein in das Bedürfnis der Menschenseele, verwies die Religion von den dürren Steppen des Verstandes zu dem tiefen Fruchtlande des Gemüts und drang auf ein persönliches Verhältnis zu Jesu. Dieser bewies die innere erlösende Macht des Christentums an der Lebensmacht, welche Jesus Christus in der Kirchengeschichte tatsächlich zu allen Zeiten geoffenbart hatte. Beide Männer setzten an die Stelle der Erkenntnis, welche dem Unglauben diente, eine Glaubenserkenntnis, welche durch gediegene Wissenschaft fester und tiefer begründet ward.

Neander hatte das Christentum erlebt. Er hatte erfahren, daß es eine menschenumwandelnde, seelenlösende und -beseligende Gotteskraft sei, welche zu allen Zeiten von Jesu Christo persönlich ausging und noch ausgeht. Und diese Erfahrung hatte aus ihm einen neuen Menschen gemacht, so daß er aus einem Juden zum Christen ward und sich von diesem Augenblick an Neander, d. i. „Neumann“ nannte. Von seinen Eltern her hieß er David Wendel. Sein Vater war eine echt jüdische Krämerseele. Desto tiefer war seine Mutter, Esther Gottschalk; von ihr hatte Neander den Adel des Herzens empfangen, vermöge dessen er berufen war, dem deutschen Volke wieder die Herrlichkeit Jesu Christi zu zeigen, die ihm aus dem Auge gerückt war.

Wer den Spuren dieser inneren Entwicklung Neanders nachgeht, wird selbst etwas für sein Herz gewinnen. Sie zeigt zwei Stufen seines Christentums: die erste, die ihn von Plato zu Christus führt und mehr auf Erkenntnis und Wissen beruht, die zweite, da er vom Studium der Heiligen Schrift aus zu Christo vordringt und nun eine persönliche Glaubensgemeinschaft mit seinem Heiland unterhält.

„Das Herz macht zum Gottesgelehrten.“ Dies Wort traf besonders bei Neander zu, der es auch ausgesprochen hat. Diesem Grundsatze entsprach es auch, daß Neander bei seinen kirchengeschichtlichen Darstellungen vorzugsweise das Individuelle und Persönliche zu schildern suchte, und darin auch seine Stärke fand. Ihm kam es immer darauf an, dem nachzuspüren und das in den Vordergrund hinzustellen, wie in den Gottesmännern das Leben aus Gott, welches der heilige Geist den Christgläubigen mitteilt, sich ausgestaltete, wie der verklärte Herr in ihrer Seele Gestalt gewann. Wenn Neander mit Recht der Wiederhersteller der christlichen Kirchengeschichtsschreibung genannt wird, so verdient er diese Bezeichnung deshalb, weil er die Geschichte der Kirche Christi, um mit seinen eigenen Worten zu reden (Vorrede) als einen „entsprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christentums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hindurch ertönende Stimme der Er-

bauung, der Lehre und der Warnung für alle, welche hören wollen," auffaßt. Die Innigkeit, das beschaulich Seelenvolle seiner Darstellung mag zuweilen zu einer gewissen Breite und Einförmigkeit verleiten, auch auf Kosten der scharfen begrifflichen Bestimmung. Richtete De Wette sein Hauptaugenmerk auf eine kritische, Marheineke auf eine philosophische Behandlung der Kirchenlehre, so gab bei Neanders theologischer Lehrwirksamkeit seine johanneische Christusliebe den Ausschlag. Er war eben eine edle Johannesseele. Dies empfindet man namentlich, wenn man seine Darstellung des Lebens Jesu liest. Wohl gedachte er des Wortes Herders: wer wohl nach dem Johannes das Leben Christi zu schreiben wagen sollte? — auch an das schönere der Anna Maria von Schurmann, welche „die Sonne nicht mit einer Kohle abmalen wolle und gefunden habe, das Leben der Christen sei das beste Bild des Lebens Christi," — aber eben seine Liebe zum Heiland trieb ihn, gegenüber der zersetzenden Straußschen eine positive Darstellung darzubieten. Ihm ist das Christentum die höchste Religion, weil es Welterlösung ist. Kein Mensch lebt ohne Religion. Die niedrigste Stufe der Religion ist Furcht vor der Strafe Gottes, die höchste Liebe zum versöhnten Vater im Himmel. Diese Liebe hat Jesus geoffenbart und erweckt sie im Christen. Ohne Christum mußte die alte Welt trotz ihrer glänzenden Gelehrsamkeit und Selbstgerechtigkeit zugrunde gehen. Das zeigt uns Julian der Abtrünnige. Denn sie blieb eine Beute der Sünde und des Todes. Erst durch die Person Jesu Christi, des Gottessohns auf Erden, ward das göttliche Leben von oben in die Welt hineingesenkt, durch seinen heiligen Geist die Sünderwelt wiedergeboren und ein heiliges Gottesvolk geschaffen. Das Christentum macht den Menschen demütig vor der Gnade Gottes. Des Christen Grundtugend ist Demut. Was Neander so lehrte, hatte er erlebt und lebte er.

Unter der innigen Fürsorge seiner Mutter hatte Neander seit 1803 das Johanneum in Hamburg besucht und hier mit August Varnhagen von Ense, Wilhelm Neumann und Adelbert von Chamisso einen Jugendbund, „Nordstern", mit dem Ziele gegenseitiger Veredlung geschlossen. Neander führte seine Freunde in den Ideenkreis Platos ein, das führte ihn selbst zu Christo. Sie waren auch Zeugen bei seiner Taufe gewesen (25. Februar 1806) im Hause des Pastors Bossan an St. Katharinen. Selbstverständlich wandte er sich dem evangelischen Bekenntnisse zu, weil er hierin am meisten inneres Leben für seinen idealistischen Sinn fand. 1806 bezog er die Universität in Halle, ursprünglich in der Absicht, ein Rechtsgelehrter zu werden, aber das Studium der Gottesgelehrsamkeit erkannte er bald als sein Lebenselement. Hierin fand seine suchende Seele ihre Sehnsucht gestillt. Als seinen Erwecker nannte er vornehmlich den „herrlichen" Schleiermacher. Dessen Vorlesung über das Neue Testament und namentlich ein Vortrag über Zweck und Methode der Kirchengeschichte übten auf Neander die nachhaltigste Anregung aus.

Als Napoleon die Universität zu Halle aufhob, zog Neander nach Göttingen (1806). Hier blieb er bis zum Jahre 1809. Seine Lehrer waren: Gesenius im Hebräischen, Heeren, Stäudlin und namentlich Plank vornehmlich in den geschichtlichen Wissenschaften. Wichtig für sein inneres Leben war ein Zusammentreffen mit Professor Frick in Hannover. Dieser wies ihn in die Heilige Schrift und ermahnte ihn, beim Schriftstudium einzig und allein an seinen Herrn und Meister Jesum Christum sich zu halten. Damit gingen ihm die Augen auf. Ein vorübergehender Verkehr in Hamburg mit Matthias Claudius und Dr. Heise vertiefte jene Anregung. Von nun an suchte Neander das Christentum nicht vorwiegend mit dem Verstande, sondern mit dem Herzen zu erfassen und gab sich dem Herrn im Glauben völlig zum Eigentum. An die Stelle des Geistes- und Wissenschaftschristentums trat mehr ein Herzens- und

Lebenschristentum. Nur ein Bedürfnis empfand er, die Menschen zum Sünderheiland hinzuführen.

Seine erste Predigt hielt Neander in Wandsbek über die ersten Verse des Johannesevangeliums. Indes fühlte er, daß die Kanzel nicht die rechte Berufsstätte für ihn sei. Daher betrat er den Lehrstuhl. Einen Ruf nach Göttingen schlug er aus und zog es vor, sich vorläufig durch Stundengeben und Aushilfe im Predigen nach Art der Hamburger Kandidaten nützlich zu machen; die schönen Stunden, welche er mit den Hamburger Freunden, auch mit den jugendlichen Sängern Justinus Kerner, Gustav Schwab und Karl Mayer verlebte, fesselte ihn. Dann aber folgte Neander einem Rufe nach Heidelberg und ward 1812 nach Berlin berufen. Die Einzeldarstellung Julians des Abtrünnigen, mit welcher er eine ganze Reihe eröffnete, hatte die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt. So trat Neander, ein 23jähriger junger Mann, an die Seite eines Schleiermachers, Marheinekes und De Wettes.

Hier wirkte Neander 38 Jahre lang, ein stiller, in sich gekehrter Gottesgelehrter mit einer johanneischen, zarten und innigen Christusliebe. Bis ins hohe Alter bewahrte er sich die Begeisterung, Frische und Strebensfreudigkeit eines Jünglings. Diese Geisteseigenschaft, gepaart mit einem offenen Sinn für alles Hohe und Edle, welcher alles Philisterhafte verabscheut, machte Neander besonders geeignet, auf Jünglingsseelen zu wirken und in ihnen eine hohe Begeisterung zu entflammen.

Seinen Hörern aber trat er nicht nur als Gelehrter, sondern als Freund und Seelsorger nahe. Ein Band der Liebe und des Vertrauens umschlang den geliebten Lehrer und dessen ehrfurchtsvollen Jünger. Wie eine Familie waren die Jünglinge um ihn geschart. Seine suchende, rettende, helfende Liebe suchte die Jünglinge freizumachen von den Banden der Welt, emporzuheben über das Nüchterne und Gemeine und für den ewig Einen, Jesum Christum zu begeistern. Dem ist Neander treu geblieben bis ans Ende.

Den älteren Kollegen gegenüber stand Neander etwas isoliert: Marheineke und De Wette stießen ihn ab, Schleiermachers Standpunkt oder Zielpunkt lief bei aller inneren Verwandtschaft in der Auffassung von Christentum als neuem göttlichen Leben dem Neanders zuwider. Wollte nämlich ersterer, der Gedankenkünstler, der seinen Gegenstand mit seinen Gedanken wie mit einem Netze umwob, das christliche Prinzip in die weltlichen Stoffe hineinbilden, so ersterer vielmehr von allen Formen des weltlichen Lebens auf den christlichen Mittelpunkt zurücklenken (Jakobi). Näher traten Neander Männer wie Nitzsch und Twesten; unter den Laien der alte Kottwitz, der von Neander zu sagen liebte: er habe nur eine Leidenschaft, nämlich die Wissenschaft. Bücher waren von Kind auf an sein Hauptschatz gewesen, darauf hatte er schon damals sein Taschengeld verwendet. Eigentlich stellte Neander in sich eine volle theologische Fakultät dar; denn er las mit Ausnahme der Offenbarung Johannes über das ganze Neue Testament, über Glaubens- und Sittenlehre und über alle Hauptfächer der historischen Theologie. Als Schriftsteller war Neander außerordentlich fruchtbar. Eine kirchliche Tätigkeit hat er jedoch nie geübt.

In seinem Äußeren war Neander eher abstoßend als anziehend. „Er trug ein unverkennbar jüdisches Aussehen, bräunliche Hautfarbe, gebogene Nase, eigentümlich kurzsichtige, meist zugedrückte Augen, welche von gewaltigen, buschigen Brauen überschattet waren. Seine hohe Stirn war von vollem, dunklem Haupthaar überdeckt. Wenn jedoch die geschlossenen Augen sich freundlich auftaten und die herben Züge in der hervorquellenden, unendlichen Herzensgüte verklärten, wenn die Stimme, deren Klang schon die ganze Wahrheit seines inneren Wesens verriet, treuherzige, schlichte Worte sprach, dann trat eine Schönheit und Herr-

lichkeit seines inwendigen Menschen zutage, so daß man darüber das Äußere vergaß. Er war ein Israeliter ohne Falsch, eine durch und durch kindliche und arglose Seele, bis auf den tiefsten Grund kristallhell, aufrichtig und wahr." Sein Zorn war nur die Kehrseite seiner Liebe zur Sache Jesu Christi. Er war stets vermittelnd, nie aber ein halber Mensch; die evangelische Freiheit nahm er in Schutz, selbst für einen David Strauß.

In den Dingen des gewöhnlichen Lebens war Neander unbeholfen wie ein Kind und stets auf die Hilfe seiner treulich liebenden Schwester Hannchen angewiesen. Seine wahre Heimat fand er, der Fremdling in der äußeren Welt, in den unsichtbaren Dingen der Ewigkeit. Dort war er zu Hause. Er war ein Mann der Sehnsucht, und es ging ein Zug tiefer, ernster Wehmut durch sein ganzes Leben.

In der Jahres- und Tagesordnung Neanders bewegte sich alles in völlig gleichmäßigem Pendelschwung: Um sechs Uhr stand er auf, verweilte in den Morgenstunden in strenger Abgeschlossenheit bei der Vorbereitung für seine Vorlesungen, hielt darauf diese, gewöhnlich drei am Tage, bis 11 Uhr. Nach Tische spazierte er am Arme seiner Schwester oder eines jungen Studenten und widmete darauf eine Stunde dem Verkehr mit jungen Theologen. Die übrige Zeit bis abends 10 Uhr sah ihn wieder bei ernster Arbeit.

Nur seine Ferienreisen, welche er um seiner Schwester willen nach Böhmen, Bayern, Schwaben oder an den Rhein unternahm, brachten Abwechslung in sein gleichförmiges Leben. Jedoch auch dann begleiteten ihn seine Bücher, oder stöberte er nach alten Handschriften. Für Geselligkeit war Neander nicht geschaffen; nur an Sonntagmittagen sah er gerne ältere Freunde oder näher stehende Studenten bei sich. Desto reicher war das Gemütsleben, welches Neander führte. Tief erschüttert ward dieses durch die Schrecken der Jahre 48 und 49, mit tiefem Abscheu sprach er davon; mit männlichem Mut ging er in die Wahlversammlungen und empfahl den Demokraten gottesfürchtige Männer.

Seine letzten Lebensjahre verbrachte Neander in Blindheit. Da bediente er sich fremder Augen in unermüdlichem Fleiße und seltener Geistesfrische. Unter diesen Schülern, die ihm ihre Augen liehen und hilfreich zur Hand waren, befand sich namentlich der spätere Schul- und Geheimrat Schneider in Schleswig, welcher auch das Leben Neanders beschrieben hat.

Mitte Juli 1850 versagte plötzlich Neanders Stimme mitten in der Vorlesung, solange hatte er gegen eine schleichende Krankheit angekämpft. Mit tränenerstickter Stimme weissagten da seine Hörer: „Das war unseres Neanders letzte Stunde." Sie behielten recht.

Neander erkrankte schwer. In seinen Fieberphantasien war er mitten unter seinen geliebten Schülern. „Ich bin nun müde, ich will schlafen gehen, gute Nacht!" Das waren seine letzten Worte; am 14. Juli 1850 in der Sonntagsfrühe ging er ein zur ewigen Sabbatsruhe.

Von Neander aus haben sich Ströme lebendigen Glaubens über Tausende im deutschen Volke ergossen. Mit mehr Liebe und daher erweckender, belebender, begeisternder hat schwerlich einer gewirkt als Neander.

Er kannte nur Einen, gehörte nur Einem, Jesu Christo, zu Jesu hat er das Herz seiner Jünglinge geführt.

---

# Eindrücke von der preußischen Generalsynode.

Von Superintendent **Meyer** in Belzig.

Welchen Eindruck nach außen hin die Verhandlungen der fünften Generalsynode der preußischen Landeskirche gemacht haben, weiß ich nicht, und welche Beurteilung sie erfahren werden, auch nicht. Darauf kommt es mir auch nicht an; ich möchte nur einiges wiedergeben von den Eindrücken, die ich als Mitglied der Synode empfangen habe und dabei einige Beiträge zur Beurteilung liefern.

Ohne Frage wird ein Urteil wieder nicht ausbleiben, das lautet: Es ist viel leeres Stroh gedroschen; es ist viel schöne Zeit und Kraft an ziemlich nichtige Dinge gewendet und verschwendet. Dies Urteil hat einen Schein des Rechts für sich, ist aber doch nicht gerecht. Einmal darf man nicht vergessen, daß die wichtigsten Vorlagen stets in Kommissionen bearbeitet werden und bearbeitet werden müssen, und während diese arbeiten, die Synode reichlich Zeit hat, auch minder wichtige Dinge mehr oder weniger eingehend zu behandeln. Dann aber ist auch von dem Synodalen von Wedel in der letzten Sitzung darauf hingewiesen, daß die Generalsynode mit Petitionen, Anträgen von einzelnen Personen, Vereinen, Körperschaften, Kreis- und Provinzialsynoden förmlich überschwemmt wird. Davon muß vieles an die Kommissionen gehen und muß verhandelt werden; manches könnte unter den Tisch fallen, dann heißt es aber meist: Die Leute, von denen die Petition oder der Antrag ausgegangen ist, warten auf Antwort; sie würden sich gekränkt fühlen, wenn ihr Anliegen gar nicht zur Sprache käme. Das ist jedenfalls ein Beweis von dem Wohlwollen und der Gewissenhaftigkeit, womit die Generalsynode alles aufnimmt, was an sie gebracht wird.

Fast unglaublich ist es, wie leichthin und in welcher Fülle Anträge auf Gesetzesänderungen gestellt werden, auch zu solchen Gesetzen, deren Durchführung kaum oder noch gar nicht beendet ist, wie beispielsweise die des Diensteinkommensgesetzes. Daß es bei der Durchführung eines Gesetzes nie ohne Schwierigkeiten und Härten abgeht, ja daß mit der Zeit hier und da ein Fall vorkommt, der zwar nach einem bestimmten Gesetze zu behandeln ist, aber in seiner Eigenart in dem Gesetze nicht vorgesehen ist, so daß die Anwendung des Gesetzes auf ihn Not und Mühe macht, liegt für jeden, der einige Erfahrung auf diesem Gebiete besitzt, auf der Hand — wohin aber sollte es führen, wenn um jedes derartigen Vorkommnisses willen die Gesetze sollten geändert werden?

Oft hat auch augenscheinlich den Stellern von Anträgen das Maß für deren Tragweite gefehlt — so bei dem gewiß sehr gut gemeinten auf Anschluß der Hilfsprediger an den Pensionsfonds, der damit begründet wird, daß es doch vorkommen kann, ja vielleicht schon einmal vorgekommen ist, daß ein solcher dienstunfähig wird. Die Erfüllung dieses Wunsches ist einfach unmöglich. Nach dem jetzt gültigen Gesetze über das Ruhegehalt der Geistlichen erwirbt nicht der einzelne Geistliche für seine Person, sondern die geistliche Stelle verleiht ihrem Inhaber das Recht auf Ruhegehalt. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Pfründenabgabe möglich — deren Abschaffung aber, wenn auch noch so wünschenswert, so doch unmöglich. Nur ihrem Vorhandensein ist es zu danken, daß der Besoldungszuschußfonds von andern Verpflichtungen derart konnte entlastet werden, daß den künftig ins Amt tretenden Geistlichen ihr Einkommen von Anfang an auf 2400 Mk. erhöht werden kann — und das scheint mir das wertvollste Ergebnis der Tätigkeit der Generalsynode auf dem Gebiete der äußeren Angelegenheiten der Kirche. Deren Bedeutung für das innere Leben der Kirche

wird aber meist unterschätzt, abgesehen davon, daß auf diesem Gebiete mit Gesetzgeberei überhaupt nicht viel auszurichten ist; und diese ist doch die Hauptaufgabe der Generalsynode.

Auch die übrigen gesetzgeberischen Maßnahmen, die die Generalsynode beschlossen oder befürwortet hat, die sämtlich darauf ausgehen, die äußere Lage der Geistlichen und der Hinterbliebenen von Geistlichen zu verbessern, werden sich wohl allgemeinen Beifalles zu erfreuen haben.

Anders wird es wohl stehen mit zweien der nun verabschiedeten Kirchengesetze. Das die Kirchensteuern betreffende ist ohne alle Frage insofern mit Freude zu begrüßen, als es endlich eine klare, feste und bestimmte Ordnung gibt auf einem Gebiete, wo bisher noch mancherlei Unklarheit und Unsicherheit herrschte, aber die Besteuerung der in Mischehe lebenden Evangelischen, die ganz gewiß recht und billig ist, wird wohl einzelne nicht angenehm berühren, und ob die Frage der Besteuerung der Personen mit doppeltem oder mehrfachem Wohnsitze ihre beste Lösung gefunden hat, bleibe dahingestellt. Ein Übelstand bleibt es, daß juristische Personen, z. B. Aktiengesellschaften, nicht können besteuert werden; er ließ sich aber nicht beseitigen.

Das Gesetz, durch welches die Hebungen für landeskirchliche Zwecke um den geringen Betrag von einem Viertelhundertstel der Staatseinkommensteuer erhöht werden, ist zunächst in der Generaldebatte auf so viele Bedenken gestoßen, als es zuerst vorgeschlagen wurde, daß wohl nur wenige an sein Zustandekommen glaubten. Die Bedürfnisse, um deren Befriedigung es sich dabei handelt, die Vermehrung und Verstärkung vornehmlich der evangelischen Seelsorge und Liebestätigkeit an Stellen, wo durch plötzliches und rasches Anwachsen der Bevölkerung, Eindringen von Sekten usw. die Bildung neuer Gemeinden nötig oder der Bestand alter Gemeinden gefährdet wird, wurden als so dringend nachgewiesen, daß bei der überwiegenden Mehrheit die Bedenken überwunden wurden. Es handelt sich da oft um Notstände, denen die höchste Behörde unserer Landeskirche nicht mittellos und daher machtlos gegenüberstehen darf. — Dies wird hoffentlich in ihrem Bereiche je länger je mehr erkannt werden.

Zwei Dinge scheinen zum eisernen Bestande für die Verhandlungen der Generalsynode werden zu sollen — das Duell und die sogen. Professorenfrage. Es ist ja begreiflich, daß das Duell nicht von der Tagesordnung verschwinden will, solange immer und immer wieder Zweikämpfe vorfallen, die mit gutem Grunde und vollem Rechte großes Aufsehen erregen, große Aufregung und Entrüstung hervorrufen. Aber wäre es dann nicht besser, diese Fälle selbst zur Sprache zu bringen und an ihnen das Verwerfliche und Widersinnige nachzuweisen, das ihnen ganz besonders anhaftet, aber bei keinem Duelle fehlt? Zu einem bestimmten Falle Stellung zu nehmen und Farbe zu bekennen ist ein ganz anderes Ding, als mit allgemeinen Behauptungen und Grundsätzen umzugehen. Dabei wird eben möglich, was wir erlebt haben, daß der Berichter grundsätzlich allem, was gegen das Duell gesagt wird, zustimmt, sich aber scheinbar ebenso grundsätzlich als Mitglied seines Standes vorbehält, sich tatsächlich damit gegebenenfalls in Widerspruch zu setzen. Was ist das für ein Standpunkt!

Ähnlich verhält es sich mit der Professorenfrage. Die Verhandlungen darüber im Herrenhause zogen ja wohl mit einer gewissen Notwendigkeit die in der Generalsynode nach sich. Ob sie aber dort wie hier nötig waren, das ist eine andere Frage. Daß die Art, wie manche Professoren der Theologie die Aufgabe ihres Berufes ansehen und zu erfüllen suchen, schwere Bedenken und lebhafte Beunruhigung in kirchlichen Kreisen erweckt hat und wach erhält, ist schon oftmals zum Ausdruck gebracht in Anträgen an die Synoden und in

Beschlüssen von den Synoden. Das Allgemeine und Grundsätzliche ist auch hier reichlich erörtert. Daß es keine schrankenlose Lehrfreiheit geben kann, daß es aber auf keinem Gebiete schwieriger ist, der Lehrfreiheit Schranken zu ziehen, als auf dem der Theologie, darüber herrscht wohl Einstimmigkeit. Von der einen Seite sollte man es daher nachgerade unterlassen, unversehens an die Stelle der Lehrfreiheit die Freiheit der Forschung und der Wissenschaft zu setzen und so zu tun, als ginge man auf der andern Seite darauf aus, die Studierenden der evangelischen Theologie gegen die geistigen Strömungen ihrer Zeit abzuschließen — als ob das überhaupt möglich wäre? Jeder gebildete evangelische Christ wird es als einen hohen Vorzug des Protestantismus anerkennen, daß in ihm eine theologische Wissenschaft entstanden und gewachsen, die nicht abläßt, mit den wechselnden Zeitströmungen sich auseinanderzusetzen. Ihr Bestes aber wird sie niemals leisten, wenn sie von diesen Strömungen sich mit fortreißen läßt.

Auf der andern Seite sollte man aber statt allgemeiner ganz bestimmte Beschwerden vorbringen und sich auch nicht scheuen, Namen zu nennen. Das würde ja gewiß zur Folge haben, daß die in der Synode stattgehabten Erörterungen außerhalb fortgesetzt würden — aber gewiß nicht zum Schaden der Sache. Sehr beachtenswert waren die Ausführungen des königlichen Kommissarius. Er wies darauf hin, daß früher die meisten theologischen Professuren mit Pfarrämtern verbunden gewesen sind und so eine innige Verbindung und Wechselwirkung zwischen wissenschaftlicher und praktischer Tätigkeit stattgefunden hat. Dieser ersprießliche Zustand ist zwar mit der Zeit unhaltbar geworden, aber er spricht für die Berechtigung des Wunsches, daß tüchtigen Männern, die im Pfarramte stehen, der Übergang ins akademische Lehramt ermöglicht und erleichtert werde. Von seiten des Kirchenregimentes wird also die Erfüllung dieses Wunsches wohl Förderung zu erwarten haben. Von der Mitwirkung des Synodalvorstandes bei den Äußerungen des Evangelischen Oberkirchenrates zu den von dem Herrn Minister beabsichtigten Berufungen theologischer Professoren wird kaum ein nennenswerter Erfolg zu erwarten sein. Außerdem ist sie ein zweischneidiges Schwert. Die Mehrheit des Vorstandes entspricht der Mehrheit der Synode. Mehrheiten sind wandelbar, und es kann leicht einmal kommen, daß das kirchliche Interesse bei der Besetzung theologischer Professuren von dem Oberkirchenrate allein viel wirksamer vertreten werden kann, als in Verbindung mit dem Vorstande der Generalsynode.

Leider kann es auch bei keiner Generalsynode ohne einige Anträge und Beschlüsse, die ihre Spitze mehr oder weniger scharf nach der katholischen Seite wenden, nicht abgehen. Mit Absicht sage ich nicht gegen die katholische Kirche. Mit der haben wir es nicht zu tun, sondern mehr nur mit unsern lieben katholischen Mitbürgern im deutschen Vaterlande. Wie gern lassen sich die es gefallen, wenn sie ihre große Jahresversammlung in einer Stadt mit konfessionell gemischter Bevölkerung halten, daß die protestantischen Einwohner dieser Stadt sie auch freundlich begrüßen und so tun, als ob der Festtag ihrer katholischen Mitbürger auch ihr Festtag wäre. Und es ist nicht einmal ein kirchlicher Feiertag! Wäre es da nicht billig, daß die Führer der Katholiken ihren Leuten sagten: Karfreitag ist der Todestag des Herrn. Der wird von unsern evangelischen Brüdern gefeiert als ihr Fronleichnamsfest — stört ihnen diese Feier nicht, sie stören ja auch die unsre nicht? Wäre es nicht rücksichtsvoll, wenn die Katholiken da, wo sie in der Minderheit sind, nicht einen allzu weiten Raum im öffentlichen Leben für ihre Prozessionen in Anspruch nähmen? Doch davon ist nicht die Rede, und daher muß solche Billigkeit und Rücksicht immer wieder gefordert werden. Und wenn wir sehen auf den sog. Toleranzantrag des Zen-

trums, der geradezu auf einen Rechtsbruch ausgeht und dem Reiche Entscheidungen zuweisen will, die den Einzelstaaten mit gutem Bedachte vorbehalten sind, und dabei wahrnehmen, wie er weiter darauf ausgeht, gesetzliche Bestimmungen zu beseitigen, die z. B. in betreff der konfessionellen Erziehung von Kindern aus gemischten Ehen dem stets nach Parität schreienden Zentrum zu paritätisch sind, dann gilt es für uns einfach, uns unsrer Haut zu wehren. Mag der Toleranzantrag vorläufig für ein Schicksal haben, was er will, die Ziele, die es damit verfolgt, wird das Zentrum nicht aus dem Auge verlieren. Daher ist Wachsamkeit geboten. Auf Entgegenkommen an der Stelle hat es ja wohl stets zu rechnen, von wo ihm die teilweise Aufhebung des Jesuitengesetzes schon so freundlich in Aussicht gestellt ist. Aus dem Teile würde wohl bald das Ganze werden. Daher mußte die Generalsynode es als ihre Pflicht ansehen, daran zu mahnen, daß die Jesuiten die geschworenen Feinde des evangelischen Christentums sind. Weil und solange sie in der katholischen Kirche die Macht in Händen haben, können wir mit dieser nicht in Frieden leben, und wenn zehn Friedenspäpste einander auf dem sogen. Stuhle Petri folgen.

Nur hingedeutet sei an dieser Stelle darauf, daß wirklich erhebend die Verhandlung war über die Bestrebungen, die auf einen engeren Zusammenschluß der deutschen evangelischen Landeskirchen abzielen. Wir empfehlen jedem Leser unserer S t u d i e r s t u b e, diese, wenn sie gedruckt vorliegt, sich anzusehen und besonders den Vortrag des Berichters — ein Meisterwerk seiner Art — recht in sich aufzunehmen. Es ist ja ein recht kleiner, bescheidener Anfang nur gemacht. Im Reiche Gottes gilt jedoch noch heute Senfkornart.

Tiefere Bewegung der Geister und Gemüter riefen selbstverständlich auch alle Vorlagen hervor, die sich auf die Arbeit, das Leben und die Sitte der Kirche bezogen. Hier standen im Vordergrunde die Bestrebungen, die sich auf eine Änderung der Konfirmationspraxis richten. So sehr es nun auch vielfach anerkannt wurde, daß wir mit der Erteilung des Vorbereitungsunterrichtes und der Einsegnung, der Zulassung zum heiligen Abendmahle und zur Patenschaft gewiß in neue Bahnen gedrängt werden, so schien das Bedürfnis, diese Bahnen gesetzgeberisch zu erschließen, noch nicht dringend genug, zumal die alte Praxis doch in weiten Kreisen unserer Landeskirche noch unangefochten und im Segen besteht. Auch wird man sich hüten müssen, bei der Vorbereitung von Maßregeln zur Änderung sich von einseitigen Beobachtungen und Erfahrungen leiten zu lassen. Gibt man die alte Ordnung auf, so wird sich schwerlich etwas Einheitliches an die Stelle setzen lassen. Die großen Städte stellen ganz andere Anforderungen, auch an das geistliche Amt, als das platte Land. Beide mit gleichem Maße zu messen ist nicht mehr möglich.

Daneben stand die Frage nach der Stellung und dem Verhalten des Geistlichen gegenüber einer Leichenfeier, auf die die Verbrennung der Leiche folgen soll. Sehr verschieden waren die Gründe, die für seine Beteiligung geltend gemacht wurden, verschieden von der früheren war auch die jetzige Haltung des Kirchenregimentes — nicht mehr so entschieden ablehnend. Die Mehrheit der Synode ließ sich jedoch von der Auffassung nicht abbringen, daß die Leichenverbrennung einen zu schroffen und willkürlichen Bruch mit der christlichen Sitte darstelle, als daß die Kirche ihr, auch wenn sie das Mäntelchen der Feuerbestattung umhängt, gewissermaßen die Gleichberechtigung mit der Bestattung von Erde zu Erde einräumen dürfe. Damit wird der größte Teil der Christen im deutschen Vaterlande wohl einverstanden sein.

Doch nun genug. Es wäre noch manche Einzelheit und manche scheinbare Kleinigkeit es wert, erwähnt zu werden. Allein das führte allzuweit. Nur das mag noch gesagt sein: Auch die Besprechung solcher Dinge in den Gruppen

und den Kommissionen war meistens lehrreich und förderlich. Dort erfuhr man, wie verschieden manche Dinge in den verschiedenen Provinzen nicht nur tatsächlich liegen, sondern auch beurteilt werden. Hier erfuhr man, welche Riesenarbeit von unserm Kirchenregimente jahraus jahrein geleistet wird und mit welchen Schwierigkeiten es dabei zu kämpfen hat. Wenn ich so manches Angriffes gedachte, den es in letzter Zeit gerade erfahren hat, dann fiel mir öfter Jules Favre ein mit seinem Bekenntnisse: Als Minister habe ich alles gemacht, was ich als Abgeordneter verworfen und bekämpft habe. Eines aber hat sich als Wunsch in meinem Herzen, wo ich ihn schon früher hegte, noch mehr befestigt durch die eigene Erfahrung: Wenn es doch möglich wäre, daß die Generalsynode öfter tagte als nur alle sechs Jahre, damit dieser Austausch zwischen den Vertretern der einzelnen Provinzen noch viel lebhafter, die Fühlung zwischen dem Regimente und der Vertretung der Kirche viel inniger werden könnte! Vielleicht könnten die Kreissynoden etwas seltener, und dafür die Generalsynode etwas häufiger tagen. Doch davon lieber ein andermal!

---

# Für den Arbeitstisch.

## 1. Von Julius Boehmer.

„Für Freunde der antiken Literatur" hat der katholische Pfarrer Kröll, Die Beziehungen des klassischen Altertums zu den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments (Trier, Paulinusdruckerei. 1,20 Mk.) übersichtlich und lehrreich wieder einmal die Stellen bei „heidnischen Klassikern", die irgendwie an Bibelstellen anklingen, zusammengestellt: von dem Standpunkt aus, daß „die Bibel, zunächst die Genesis, das älteste und ehrwürdigste Buch der Welt" ist. Auch wer diesem Satz und anderen Urteilen nicht zustimmen kann, wird das Buch um seines objektiven Gehalts willen gerne benutzen.

Wird hier die Bibel in das Licht einer längst entschwundenen, unsrem christlichen Bedürfen gar fremden und feindlichen Vergangenheit gestellt, so tritt sie in folgenden Schriften umgekehrt mitten in die Gegenwart mit ihren Fragen und Aufgaben hinein. Schrenk, Suchet in der Schrift (Kassel, Röttger. 2,25 Mk. und höher), bietet Bibelbetrachtungen für alle Tage des Jahres, kurz, gut-biblisch, gesund-pietistisch, evangelistisch-erwecklich, packend, ernst und tief. Dasselbe gilt von Schrenk, Allein durch den Glauben (ebend. 0,80 Mk. und höher), wo in zwölf Reden, stets im Anschluß an Kernstellen der Schrift wie Röm. 8, 28—30. Luk. 7, 36—50. Offb. 3, 14—22, die Zentrallehre der Reformation ausgelegt wird. Eine Einzelfrage des christlich-sittlichen Lebens erörtert Schrenk, Befiehl dem Herrn deine Wege (ebd. 0,40 Mk. und höher). Hier werden nämlich im strengen Anschluß an die Schrift und im bewußten Gegensatz gegen die schlüpfrige Heiratslitteratur unserer Tage „Gedanken über das Heiraten" niedergelegt, welche die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse gebührend berücksichtigen.

Leidenden ist Anker, Von stiller Ruderbank (ebd. 1 Mk.) gewidmet: in etwa 30 ansprechenden Gedichten wird die Klage der Seele, ihre Gottesnähe und das Neue Land zum Ausdruck gebracht, alle zum Höchsten führend.

Ins Grenzgebiet von Ethik und Ästhetik führt Kinzler, Was sich ziemt (Basel, Missionsbuchhandlung. 0,90 Mk.). In ernst lehrhaftem Ton,

inhaltlich an die Schrift angelehnt, zeigt das Büchlein, wie auch äußerer Anstand und gute Formen ein Kapitel christlicher Sittenlehre bilden.

An allen Orten, wo die Sonntagnachmittags-Betstunden noch bestehen, und man das Fehlen geeigneter vom Küsterlehrer vorzulesender Predigten schmerzlich beklagt, wird willkommen geheißen werden Hüttenrauch, Christus ist unser Frieden (Leipzig, Strübig. 3 Mk.). Hier empfangen wir 68 Nachmittagspredigten, meist über Eisenacher Perikopen, also einen geschlossenen Jahrgang, der Christi Auferstehung und Gottheit, den Zorn neben der Liebe Gottes, die Verdammnis neben der Seligkeit nicht ausläßt: einfach und praktisch, herzlich und ernst, für Hörer wie Leser erbaulich. Für den Gebrauch des christlichen Hauses dagegen ist Ziegler, Herr lehre uns beten (Leipzig, Strübig. 3 Mk.), leider mit dem Stempel „Rezensionsexemplar" verunziert, ein Gebetbuch, das für alle Tage und Fälle des Lebens kurze und lange Gebete, meist innig und warm, ist der Gebetston doch nicht immer getroffen, darbietet. Eine ähnliche Sammlung, wenn auch längst nicht so reichhaltig, pflegen die neueren Gesangbücher zu bieten.

In das Gemeindeleben außerhalb des kirchlichen Gottesdienstes weist uns Müller und Seibt (Pastoren in Breslau), Evangelische Gemeindeabende (Halle, Strien. Geb. 4 Mk.). Von der gesunden Auffassung aus, daß sogen. Familienabende christliche und kirchliche (nicht weltliche und allerlei bloß unterhaltende) Stoffe zu bieten haben, und daß im Mittelpunkt ein in die Tiefe führender Vortrag stehen müsse, werden vortreffliche Vorlagen nebst ausgearbeiteten Vorträgen geboten, die ein erstaunlich reiches und anziehendes Material liefern. Wer in der Lage ist, Familien- oder besser: Gemeindeabende halten zu müssen, zu können oder zu wollen, wird für die anregende, bereichernde Gabe dankbar sein.

Ein Lebensbild für das christliche (im Titel steht: deutsche) Haus und die christliche Gemeinde empfangen wir in Buchwald, Martin Luther (Leipzig, Teubner. 6 Mk.). Nicht den Gelehrten, wie Köstlins Meisterwerk, sondern den Gebildeten will das Buch, ein Meisterwerk in seiner Art, dienen. Ein besonderer Vorzug ist, daß es Luther reichlich zu Worte kommen läßt. In unserer Zeit, wo eine katholische Verunglimpfung Luthers nach der anderen das Licht der Welt erblickt (die neueste von Denifle), ist es eine Erquickung, an einem Buche wie dem vorliegenden sich aufs neue bewußt zu werden, was durch Gottes Gnade wir, d. h. unser Volk, die Christenheit, unser Haus und nicht zuletzt wir Pfarrer an Luther haben. Auch der reichliche, dem Buche beigegebene Bilderschmuck ist besonders zu erwähnen.

Mit ähnlicher Freude, wie Buchwalds Luther, dürfen wir Kappstein, Emil Frommel (Leipzig, Seemann Nachf. Geb. 3 Mk.) anführen. Das Buch ist mit Liebe und aus inniger Kenntnis des gottbegnadeten Predigers, Dichters, Hof- und Volksmannes Frommel heraus von seinem ehemaligen Konfirmanden und Amanuensis geschrieben: einige unnötige und unnötig verstimmende Bemerkungen würde man freilich gerne gestrichen sehen. — Ein ähnliches Gedenkwerk, allerdings in feinerer Ausstattung, ist Schöttler, Emil Frommel (Barmen, Wuppertaler Traktatgesellschaft. 2,40 Mk.), worin der ehemalige Hilfsprediger Frommels, damaliger Pfarrer in Barmen, seiner und einst auch Frommels Gemeinde „schlichte Bilder aus seinem Leben" bietet.

Kann man auch von Gottesmännern ersten Ranges, wie Luther, und zweiten und dritten Ranges, wie Frommel, viel lernen, so doch nimmer das Beste: das Geheimnis einer Persönlichkeit läßt sich nicht abgucken, nachmachen. Wehe dem, der es dennoch versuchen wollte! Gleichwohl hat Palleske recht, wenn er Die Kunst des Vortrags (Stuttgart, Krabbe. Geb. 4 Mk.)

uns vorträgt. Die trefflichen Erörterungen, die ebenso praktisch gehalten sind, wird auch der Pfarrer mit Genuß und Gewinn lesen. Nur hüte er sich, alles annehmen und sich aneignen zu wollen. Sonst erliegt er der Gefahr, die durch einen unweisen Gebrauch des Buches droht, dem Vortrage des Schauspielers sich zu nähern.

In die Zukunft wird unser Blick gelenkt. Buhmann, Die deutsche Kirche (Eisenach, Thür. Verlagsanstalt. 2 Mk.) bietet als Frucht einer Umfrage in Sachen des Zusammenschlusses der deutschen evangelischen Landeskirchen, die von den „Wartburgstimmen" veranstaltet wurde, die Zusammenstellung der Antworten von sechzig Persönlichkeiten der verschiedensten kirchlichen, theologischen und religiösen Gruppen. Wenn auch inzwischen der Kirchenausschuß sich konstituiert hat, so kann doch immer noch, in Anbetracht seiner Verbesserungsbedürftigkeit, gerne gehört und gewürdigt werden, was Männer wie Bornemann, Dennert, Freybe, Hackenschmidt, Leixner, Loofs, Rogge-Potsdam, Tröltsch usw. über die Frage urteilen.

Ungleich akuter und ernster ist freilich Rogge, Aussichten und Aufgaben (Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 1 Mk.). Der Verfasser, der neulich in Kiel zum Lic. theol. honoris causa ernannt wurde, stellt die Lage des Christentums in der geistigen Krise der Gegenwart dar und erörtert von da aus die Aussichten und Aufgaben des Christentums. Auf wenigen (79) Seiten werden in großen Zügen die Zeit und Zeitgenossen nach ihrer religiösen und christlichen Signatur gezeichnet, und die Folgerungen daraus gezogen, alles in einer Weise, daß man von dem Büchlein nicht wieder loskommt, und fast in Versuchung gerät, es ganz oder zum größten Teile auszuschreiben. Denn das muß man in der Tat, um einen richtigen Eindruck von der warmen, packenden, überzeugenden Art des Verfassers zu geben. Deswegen braucht man natürlich keineswegs mit jedem Einzel-Urteil einverstanden zu sein. Aber der Optimismus, ein gesunder, biblischer, hoffnungsfroher Optimismus, der in der Beurteilung der Gegenwart und der Zukunft offenbar wird, muß auf jeden Leser erquicklich, auf die meisten überwältigend wirken.

In die Tiefe des Gehalts von Shakespeares Dramen führt die Monographie Lewes, Shakespeares Frauengestalten (Stuttgart, Krabbe. Geb. 6 Mk.). Nur wer ein Kenner und Liebhaber Shakespeares ist, wird das Werk entsprechend würdigen. Aber seine Dramen mit Urteil zu lesen und seine Schätzung der Frau und des Charakters der Frauen richtig anzusetzen, wird das Buch jedem Leser gute Dienste tun. Wir werden überall erkennen, wie die Frauen von den ersten bis zu den letzten Dramen hin dem biblisch-christlichen Ideal sich immer mehr nähern, und dem Verfasser für die tiefe und nachhaltige uns gebotene Anregung dankbar sein.

Eine ganz vorzügliche apologetische Leistung, obwohl dies nicht auf dem Titelblatt steht und auch im Buche selbst nie angedeutet wird, ist Hin und zurück (Halle, Müller. Geb. 5 Mk.). Sieht man über die Schiefheit des Titels hinweg, so kann man dieses „Aus den Papieren eines Arztes" gewonnene lebensvolle, tief ergreifende Selbstbekenntnis davon, wie ein junger Theologe, Kind frommer Eltern, zum Naturalismus verführt und allmählich durch herbe Schicksalsschläge wieder zu seinem Gott zurückgebracht ward, nur als ein ungewöhnlich gelungenes Meisterwerk preisen. In der Tat: eine vorbildliche apologetische Leistung!

Neben dem apologetischen stehe ein polemisches Werk. Ohorn, Los von Rom (Stuttgart, Weber. Geb. 5 Mk.) erzählt aus der Zeit des Vatikanums anschaulich und mannigfaltig das Leben und Treiben im römischen Klerus diesseits und jenseits der Alpen, vor allem den Entwicklungsgang eines

böhmischen Priesters zum evangelischen Christen. Vergißt man nicht den Charakter der Tendenzschrift und nennt die Darstellung einseitig (keineswegs unrichtig), so kann und soll man das Buch möglichst vielen Harmlosen unter den Protestanten und Pfarrern, die die römische Gefahr bedenklich unterschätzen, in die Hand geben. Lichtgestalten des römischen Klerus vorzuführen war nicht die Absicht des Verfassers: ihr Vorhandensein wird er darum nicht in Abrede stellen wollen.

Von Apologetik und Polemik wenden wir uns gerne hinweg auf das Gebiet der schönen Literatur überhaupt, soweit man wirklich von ihrer Schönheit reden kann. Dose, Frau Treue (Leipzig, sächsischer Volksschriftenverlag. 5 Mk.) erzählt aus der Vergangenheit Haderslebens, der schleswigschen Stadt, von treuen Frauen, kriegerischen Männern, lebhaft, spannend, gesundes Luthertum preisend, mit scharfen Charakterzeichnungen und feiner Malerei — ein herrlicher Roman. — Bonnet, Petrus Hellbal (Kassel, Röttger. 1,50 Mk.) zeichnet den Lebensweg eines Literaten, der alle Versuchungen siegreich besteht und seinen Opfersinn wie seine Treue am Ende reich belohnt sieht; auf der anderen Seite eine glänzende Lebens- und Literatenstellung, die, auf Unehrlichkeit gegründet, in den Abgrund sinkt: das alles lebendig, fesselnd, ernst, gut christlich.

In jedes Pfarrhaus, wo noch Sinn für gesunden Humor und für Jugendtorheiten lebt, gehört Nikolai, Zur Neujahrszeit im Pastorat zu Nöddebo (Leipzig, Heinsius Nachf. Geb. 5 Mk.). Das Werk ist aus dem Dänischen übersetzt und wird, obschon es vor zwanzig Jahren erschien, nicht so leicht veralten. Ebensosehr wie wir zur Lektüre dieses erquicklichen und oft zum Lachen reizenden Romans dringend einladen, ebensowenig können wir leugnen, daß das zweite Buch desselben Verfassers Nikolai, Meine Frau und ich (ebd. 5 Mk.), neben jenes erste gestellt, zu dem Langweiligsten gehört, was je geschrieben wurde. Der Unterschied beider Werke ist fast wie der zwischen Tag und Nacht. Der Verfasser (Professor Scharling in Kopenhagen, unter anderm auch Verfasser einer theologischen Ethik) scheint sich mit dem ersten Buche, wenigstens vorläufig, gleichsam ausgeschrieben zu haben.

Wieder hinein in den Ernst des Lebens mit seinen Albernheiten und Problemen führt uns Bröse, Plaudereien eines Altmodischen (Leipzig, Wallmann. 1,80 Mk.). Lose Blätter werden hier zusammengefügt, die über Sprache, Schrift, weibliche Bildung, Kunst, Witzblätter, Pessimismus, kurz de rebus ommibus et quibusdam aliis unterhalten, aber so, daß wir zum Nachdenken angeregt werden, Gewinn davontragen und den Entschluß fassen, vieles anders und besser zu machen als bisher.

Einige Kleinigkeiten mögen den Schluß bilden. Brandes, Johann Friedrich (Berlin, Frobeen. 1,50 Mk.) stellt in einem Schauspiel von fünf Aufzügen den bekannten sächsischen Kurfürsten, alle Hauptereignisse seines Lebens, wie sie aus der Geschichte geläufig sind, besonders im Blick auf den treuen Bekennermut des Kurfürsten in sachkundiger Weise und schlichter Sprache dar. — Ein Nachschlagebuch für alles ist Kürschners Jahrbuch von 1904 (Berlin, Hillger. 1 Mk. und dabei 1000 enggedruckte Seiten!). Was es alles bringt, ist nicht aufzuzählen: es ist geradezu erstaunlich. Den Pfarrer dürfte neben anderen Dingen interessieren der Artikel „Deutsch-evangelisches Kirchentum“ S. 746—51, der auch eine Statistik sämtlicher deutschen evangelischen Landeskirchen (nicht „der deutschen evangelischen Landeskirche“, die es nie gegeben hat noch geben wird) und die Porträts der Spitzen der verschiedenen Kirchenregimenter bringt.

Wer sich für die neuerdings zwischen der Wissenschaft und dem Buchhandel ausgebrochene Fehde interessiert, greife zu Teubner, Wissenschaft

und Buchhandel (Jena, Fischer. 1,20 Mk.). Es ist eine Denkschrift der deutschen Verlagskammer, die sich vor allem gegen Professor Bücher, Der deutsche Buchhandel und die Wissenschaft (Leipzig, Teubner) wehrt. Es handelt sich vor allem um die Frage des Rabatts, den der Buchkäufer bekommen soll oder nicht bekommt, und um die Frage, ob die ausländischen Werke billiger oder teurer sind als die einheimischen, ob diese nicht auch zu teuer sind, kurz um Fragen, die jeden Bücherkäufer angehen. In den Streit einzutreten ist hier nicht der Ort. Doch ist anzuerkennen, daß der deutsche Buchhandel im allgemeinen vorzüglich organisiert ist und funktioniert, daß aber einige anerkannte Mißstände mit allem Ernst zu beseitigen nötig ist, auch Aussicht dazu vorhanden ist.

## 2. Von Pfarrer Jamrowski in Silberbach (Ostpreussen).

Vielen Lesern dieser Zeitschrift glaube ich einen Dienst zu leisten, wenn ich ihnen einen kurz gefaßten Kommentar zum Neuen Testament empfehle, der von Superintendent Krukenberg in Preußisch-Holland (Ostpreußen) herausgegeben wird und bei Bertelsmann in Gütersloh erscheint. Die Pastoralbriefe sind im Druck erschienen, Preis 2,40 Mk., der Epheserbrief ebenfalls, Preis 1,80 Mk. Der Kommentar, in welchem der reife und reiche Ertrag der theologischen Studien seines ganzen Lebens vorliegt, verdient Beachtung und Verbreitung auch in weiteren Kreisen. Die Anlage des Werkes ist die, daß an der Spitze jeder Seite in wenigen Zeilen zuerst der griechische Text des Neuen Testamentes, wesentlich in der Nestleschen Ausgabe, doch mit Berücksichtigung von Tischendorf, Gebhardt und besonders B. Weiß abgedruckt, und darunter eine zusammenhängende Erklärung dargeboten wird, in welcher zugleich eine genaue, wörtliche Übersetzung des Textes enthalten ist. Die Übersetzung ist in die Erklärung verwebt und durch Sperrdruck hervorgehoben, so daß man sie trotz der dazwischen stehenden Worte der Erklärung leicht mit den Augen verfolgen und im Zusammenhange lesen kann. Die Erklärung selbst ist sowohl Wort- wie Sinnerklärung, kurz und präzise im Ausdruck, klar und völlig erschöpfend in der Wiedergabe des Schriftinhalts. Das Charakteristische des Kommentars, wodurch er sich von anderen ähnlichen Werken unterscheidet und seine Daseinsberechtigung erbringt, besteht darin, daß er einmal aller Einleitung entbehrt, das Notwendige und Wissenswerte daraus gelegentlich, namentlich am Anfang und Schluß erwähnt, wie auch der Erklärung in einer kurzen Inhaltsangabe eine sehr übersichtliche Gruppierung des ganzen Stoffes eines jeden biblischen Buches vorgedruckt ist; zum andern darin, daß der Verfasser es grundsätzlich vermieden hat, die Ansichten der verschiedenen Exegeten bei jeder strittigen Stelle anzuführen und sich nun des weiteren unter Erwägung des Für und Wider mit jedem einzelnen auseinanderzusetzen. Vielmehr finden wir nur e i n e Auffassung in abgerundeter und ansprechender Form wiedergegeben. Der Kundige aber wird beim Lesen des Kommentars sich bald überzeugen, daß die Erklärung des Textes auf umfassenden Vorstudien beruht, mit philologischer Schärfe durchgeführt, die bedeutendsten Kommentare zu Rate gezogen, die zur Zeit hauptsächlich in Frage stehenden Probleme hervorgehoben und ihre Lösung versucht, und wo zwischen entgegenstehenden Meinungen eine Wahl erforderlich war, diese in glücklicher Weise getroffen ist. Man kann sich dem Verfasser als einem sicheren und erprobten Führer anvertrauen und wird sich in allen exegetischen Einzelheiten allermeist gut beraten finden. Es bedarf daher, das ist der große Vorzug des Kommentars, nicht langen Suchens und vielen Lesens wie in anderen Kommentaren, um jedesmal das exegetische Resultat zu finden, sondern man hat es sofort bei der Hand, wie es von dem Verfasser mit kurzer Begründung

gegeben wird. Der Kommentar wird deshalb allen denen willkommen sein, die in Kürze sich über einzelne biblische Bücher oder einzelne zusammenhängende Abschnitte derselben oder auch nur einzelne Sätze oder Worte daraus orientieren wollen. Für Studenten oder Kandidaten, die ein biblisches Buch schnell durchzuarbeiten wünschen, für Religionslehrer an Gymnasien oder vielbeschäftigte Geistliche ist's ein überaus praktischer und empfehlenswerter Kommentar.

---

# Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

## 1. Zur Frage der Verständigung.

I. H. Bauer (Berthelsdorf) schreibt im Reich Christi 1903, Nr. 10 (S. 429. 30):

Es ist nicht zufällig, ist auch nicht bloß sündlich, daß lebendige, christliche Erkenntnis oft unduldsam macht, und selbst der greulichen Verirrung der Ketzerverfolgung liegt neben allem Fleischlichen dennoch auch das zugrunde, daß man gegen den Wert des höchsten Schatzes keinen Einspruch verträgt, und bezöge er sich auch nur auf das, was für eine reifere Erkenntnis nur das irdene Gefäß ist. Wir würden zum Verständnis des Wesens christlicher Gemeinschaft nimmer durchdringen, wenn wir es in der Gleichgültigkeit gegen unser Bekenntnis, gegen theologische und dogmatische Unterschiede, und was sonst die Gläubigen trennt, suchen wollten.

Wir glauben all an einen Gott,
Christ, Jude, Türke, Hottentott,

das ist wahrhaftig kein Gemeinschaftsvers. Der aber ist immer mehr Gemeinschaftsvers geworden:

Die wir uns allhier beisammen finden,
Schlagen unsre Hände ein,
Uns auf deine Marter zu verbinden,
Dir auf ewig treu zu sein.

Hier sind wir an dem Punkt, wo einzig und allein das Einssein möglich ist: Stellen wir das darum so fest wie möglich, d. h. für unsre Betrachtung; denn in Wirklichkeit steht es fest: Nicht dadurch ist wahre und lebendige Einigkeit der Christen zu erreichen, daß man allerhand abdingt und nachläßt, um nur möglichst viele unter einen Hut zu bringen, sondern nur durch stärkste und nachdrücklichste Betonung des Einen, was nottut, mögen auch darüber noch so viele hinter sich gehen und das Häuflein der wahrhaft Verbundenen noch so klein werden. Soll das Testament Jesu „Alle eins" erfüllt werden, so gilt es mit dem Eins und nicht mit dem Alle anfangen, wie der Herr selbst in der letzten Nacht getan hat.

II. Im „Reiche Christi" 1903, Nr. 9, S. 415. 416 schreibt Julius Rögel im Blick auf Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert:

„Auch das sollte W. in Überlegung ziehen, und es sollte ihn nachdenklich stimmen, daß alle Bestrebungen der inneren Mission, wie auch der äußeren, mit ihrer in der Gegenwart so großartigen Entfaltung, daß alle Bemühungen, dem Volke innerlich und äußerlich zu helfen, fast ausnahmslos von jener so verachteten positiven Seite ausgegangen sind, und daß darin, wie er selber eingestehen muß, sich doch eine Kraft offenbart, und zwar nicht Menschenkraft, sondern Gotteskraft, wie sie die Herzen der Menschen erfaßt und sie zu diesem Dienst mit zwingender, überwältigender Gewalt antreibt. Gott bekennt sich dadurch zu diesem Evangelium. Soll uns das nicht zu denken geben, und erscheint im Blick darauf W.s Bemerkung nicht wie eine verlegene Ausrede, die gegen sich selber spricht (Br. S. 9): „Hier in der inneren Mission liegt die Stärke der positiven Richtung, welche aber dieselbe in manchen Landesteilen so ausschließlich an sich gezogen hat, daß andere Richtungen nur noch geldgebenderweise zukommen können?!" Die innere Mission

ist ja ebensowenig kirchlich organisiert wie die äußere! Ist es doch beider Eigenart, daß sie freiwillig geschehen, und von einem jeden der Anstoß dazu ausgehen kann. Dürfte der Grund vielleicht nicht noch wo anders liegen? Und ist es nicht sicher verfrüht, von der Kraft- und Saftlosigkeit dieses Evangeliums zu reden?"

III. Aus der Kölnischen Volkszeitung vom 9. Nov. 1903, Nr. 941:

Unter der Überschrift Evangelische und absolute Freiheit bringt der „Reichsbote" (Nr. 262) einen Leitartikel, in dem er die widerspruchsvolle Haltung der Orthodoxie in bezug auf den Umstand zu rechtfertigen sucht, daß sie den Grundsatz der freien Forschung für die kritische Theologie nicht gelten lassen will. Denn darauf kommt alles hinaus. Freie Forschung soll sein, aber nur die Positiven dürfen Gebrauch davon machen.

Die „Logik" des „Reichsboten" gipfelt in dem Satze:

„Luther hat sich bei seiner ganzen Aktion nicht auf sein eigenes subjektives Denken und Meinen mit einer kritischen Freiheit, sondern auf die Bibel, die Worte Christi und der Apostel gestellt und von diesem Boden aus und von diesem Maßstab gegen die hierarchische Verunstaltung des Christentums protestiert, wie sie namentlich in dem Ablaß und der kirchengesetzlichen hierarchisch-mönchischen Werkgerechtigkeit in die Erscheinung tritt."

Ähnlich heißt es an einer anderen Stelle:

„Die evangelische Kirche betont die Freiheit, stellt sie aber nicht in das Leere und in das subjektive Belieben, sondern vor Gottes Wahrheit, vor Christum, um aus dieser Gewissensverbindung die Kräfte der freien persönlichen Entwickelung zu schöpfen."

Wir kennen diesen Klingklang von Worten, die des Sinnes und einer konkreten Bedeutung vollständig entbehren. Was ist denn „Gottes Wahrheit"? Der „Reichsbote" versteht darunter die persönliche Anschauung seines Redakteurs. Denn wenn wir die „evangelische Kirche" fragen, von der er spricht und von ihr Antwort erwarten, so heißt es von ihren Theologen: „So viele Köpfe, so viele Meinungen."

Luther, sagt der „Reichsbote", habe sich „auf die Bibel, die Worte Christi und der Apostel gestellt". Ja, was soll das denn heißen? Weiß der „Reichsbote" nicht, daß jeder nichtkatholische Theologe aus der Bibel herausfischt, was ihm gerade paßt? Und nichts anderes hat auch Luther getan. Er hat die Bibel zu verstehen gesucht und ausgelegt nach dem Maße seiner persönlichen Einsicht, seines unmaßgeblichen Urteils, und darum war auch das Ergebnis seiner Forschungen ein durchaus individualistisches.

Die Bibel enthält bekanntlich kein Verzeichnis von für die Christenheit maßgebenden Glaubenssätzen, sondern sie redet zu uns in mehr oder minder dunkeln Sprüchen und vieldeutigen Parabeln, so daß auch jederzeit die allerverschiedensten Geister sich auf sie berufen haben. Das tun alle christlichen Konfessionen und sämtliche protestantisch-evangelischen Schulen, auch die Ritschlianer und Protestantenvereinler. Wie kommt nun der „Reichsbote" zu der Behauptung, daß er und seine Gesinnungsgenossen die Bibel allein richtig verständen? Das kann allein geschehen mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit, den die katholische Kirche auch tatsächlich erhebt. Der „Reichsbote" geht formell nicht so weit, sich selber auch die Unfehlbarkeit zuzusprechen, tatsächlich tut er es aber doch, denn sonst wäre ja alles, was er sagt, krasser Unsinn.

Der Höflichkeit halber behauptet der „Reichsbote" freilich nicht von sich, daß ihm „Gottes Wahrheit" entschleiert sei, sondern er schiebt die „evangelische Kirche" vor. Aber was sagt uns die „evangelische Kirche"? Sie predigt in tausend Zungen die allerverschiedensten „Wahrheiten". Der „Reichsbote" behauptet gern, daß sich aus der Bibel die wirkliche „Gotteswahrheit" mit Sicherheit erkennen lasse; aber warum predigen denn die protestantischen Theologen so ganz verschiedene Lesarten derselben? Warum fängt die Meinungsverschiedenheit gleich bei Beurteilung des göttlichen Charakters der Bibel an? Selbst der gläubige Stöcker bezeichnet einen großen Teil des Alten Testaments als sagenhaft und nicht von Gott inspiriert; Harnack geht mit dem Neuen Testament ähnlich so und noch rücksichtsloser um; und Kalthoff will nichts mehr als inspiriert und wörtlich von Gott stammend gelten lassen. Warum soll man dem einen dieser Herren geringere Glaubwürdigkeit zuerkennen als dem anderen?

Der „Reichsbote" komme uns nicht mit der Behauptung, was „die evangelische Kirche" lehre, sei in den Bekenntnisschriften niedergelegt. Haben denn die Verfasser der Bekenntnisschriften auf die rechte Auslegung der Bibel ein Patent gehabt? Im übrigen gilt auch die Autorität der „symbolischen Bücher" gar nicht mehr. Bis auf das „Tüpferl vom i" unterschreibt sie kein protestantischer Theologe mehr, der eine lehnt von ihrem Inhalt ein Zehntel, der zweite zwei Zehntel, der dritte gar fünf oder sieben Zehntel ab. Eine Autorität aber, die nicht ganz mehr gilt, ist überhaupt gar keine Autorität.

Nach dem „Reichsboten" hat der Protestantismus die Quadratur des Zirkels gefunden, indem er die freie Forschung und die Existenz einer göttlichen Autorität verschmolzen hat. Die evangelische Freiheit, sagt er, sei keine autoritätslose, ihre Autorität sei „das Wort Gottes, die in Christo geoffenbarte Wahrheit". In Wirklichkeit besteht aber, wie wir gesehen haben, die „Autorität des Wortes Gottes" nur in der Phantasie des „Reichsboten", denn das ist doch keine „Autorität", auf welche sich die Ja- und Nein-Theologie in gleicher Weise beruft, aber die freie Forschung — das ist kein Märchen, sie existiert und wird fleißig geübt. Und darum steht der Protestantismus auch bereits tatsächlich vor der Alternative, welche der „Reichsbote" als Zukunftsperspektive hinstellt:

Wird diese Offenbarung Gottes in Christo geleugnet, verworfen, so fällt auch ihre Autorität für die Gewissen dahin; wir müssen dann entweder wieder eine menschlich (?) hierarchische Gesetzesautorität für die Kirche aufrichten, wie sie die Katholiken haben, oder die Kirche muß sich mit der absoluten autoritätslosen Freiheit in ihre Atome auflösen.

Ja, weiter wird in der Tat auch nichts übrig bleiben, denn die „Autorität der Bibel", wie der „Reichsbote" sie aufrichtet, erkennt jeder logische Denker als eine Fiktion. Es ist eine Fiktion der Positiven, die nur auf Grund ihres eigenen Zeugnisses willkürlich behaupten, sie allein hätten den wesentlichen Inhalt des „meeresgleichen Bibelbuches" richtig erfaßt.

Wir sind auf den Inhalt des „Reichsboten"-Artikels nur deshalb eingegangen, weil er so viele Spitzen gegen die katholische Kirche enthielt, die uns Anlaß gaben, den „Reichsboten" zur Bescheidenheit zu mahnen. Wer sich in einer so unsicheren Position befindet wie der „Reichsbote", der sollte nicht so hochmütig reden. Wie anmaßend ist es z. B., wenn das Blatt schreibt, in den evangelischen Ländern habe die Freiheit nicht den radikalen Charakter angenommen, wie in den katholischen, wo sie meist autoritätslos und radikal sei! Wo herrscht denn mehr religiöser und politischer Radikalismus, als gerade in dem protestantischen Deutschland? Unsere kritische Theologie reicht in ihren Ausläufern nach links an den Pantheismus heran, die liberalen Kreise von „Bildung und Besitz" hören auf Nietzsche und Ladenburg, die atheistische Sozialdemokratie hat in Deutschland fast viermal so viel Wähler als in Frankreich und ist die bestorganisierte und bei weitem stärkste revolutionäre Partei der ganzen Welt.

IV. S t ö c k e r schreibt in einer Besprechung von G u n k e l s G e n e s i s (Reformation 1903, Nr. 44, lit. Beil. S. 85):

„O h n e  Z w e i f e l  h a t  d i e  b i b l i s c h e  U r g e s c h i c h t e  S a g e n  u n d  s a g e n h a f t e  E l e m e n t e: e s  i s t  v e r g e b l i c h, s i c h  d a g e g e n  z u  s p e r r e n, u n d  e s  i s t  Z e i t, d a s  d e r  g l ä u b i g e n  C h r i s t e n h e i t  o f f e n  z u  s a g e n. Daraus folgt aber gar nicht, daß Sagen bloße Märchen seien. Lamprecht sagt in einem seiner Aufsätze: ‚Sie sind entstanden als beste, nach Lage des früheren Geisteslebens eben noch mögliche Form wahrhafter historischer Überlieferung; ihr Inhalt ist die niedergeschlagene Geschichte früherer Zeit.' Was hier ein Historiker moderner Weltanschauung von den geschichtlichen Sagen urteilt, gilt u. E. auch von der biblischen Urgeschichte."

V. Aus der K ö l n i s c h e n  V o l k s z e i t u n g vom 10. Nov. 1903, Nr. 943:

„L u t h e r s  g a l a n t e  A b e n t e u e r". Es war am 10. März 1903, als die Köln. Volksztg. (Nr. 215) einen Prospekt der Verlagsbuchhandlung und Buchdruckerei Peter Kreuer (Frankfurt a. M.) behandelte, in dem ein Buch dieses Titels angekündigt wurde. Wir veröffentlichten damals die Zuschrift eines katholischen Geistlichen, in der es hieß: „Der Verfasser sollte bedenken, daß die Jauchespritze nicht jedermanns, vor allem keine ritterliche Waffe ist. Was der Titel andeutet,

das gehört nicht in eine ‚populäre' Schrift, sondern höchstens in den Giftschrank einer Gelehrtenstube. Der Titel scheint fast für die niederen Instinkte berechnet. Wir haben für dieses Buch wie für alle ähnlichen Erscheinungen nur ein Pfui." Nach Einsichtnahme des Prospektes konnte die Redaktion in weiteren Bemerkungen diese Zuschrift „nur unterschreiben"; sie sprach ihre „schärfste Mißbilligung" aus und sprach u. a. von „Kapitelüberschriften, die man aus pornographischen Kolportageromanen hinreichend kennt". Unsere Notiz wurde damals auch von protestantischen Blättern freundlich aufgenommen, ein hervorragender Lutherkenner, Mitglied der Gesellschaft Jesu, sprach uns brieflich seine Genugtuung aus. Widerspruch ist uns nicht bekannt geworden. Dann hörten wir lange Zeit nichts von der Sache und hofften schon, der Skandal sei rückgängig gemacht worden. Jetzt aber sind die „Galanten Abenteuer", wie ein zweiter Kreuerscher Prospekt mitteilt, „im Selbstverlag des Verfassers", eines uns gänzlich unbekannten Herrn M. Busenbacher (wohl Pseudonym) „als Manuskript gedruckt" erschienen. Der erwähnte Lutherkenner schreibt uns dazu: „Ich lege das Buch eben mit Ekel und Widerwillen aus der Hand, oder werfe es vielmehr mit Entrüstung in die Ecke, mit dem Bedauern, dem unbekannten Verfasser nicht dieselbe Aufmerksamkeit erweisen zu können. Ein größerer Ignorant auf dem von ihm behandelten geschichtlichen Gebiet, der zugleich soviel Leichtsinn und Geschmacklosigkeit und, was schlimmer ist, Frivolität vereinigt, ist mir noch nicht vorgekommen. Ich kenne so ziemlich die Literatur, auf die er sich in den Noten beruft, aber wenn er zwei von meinen Büchern gelesen hat, dann ist es viel; und das sind nicht etwa Schriften Luthers, auf die hier alles ankäme, sondern Polemiken gegen Luther von minderer Sorte. Von Büchern Luthers zitiert er solche, die gar nicht existieren! Aber wozu braucht er Studien? Er spekuliert offenbar nur auf die Börse der Leser und nicht einmal wirklich ‚gutmütiger' Leser, sondern derer, die durch eine gewisse ‚galante' Beize angezogen werden wollen. Luther hat sich wahrhaftig Blößen genug gegeben. Jedem, der darüber handeln will, ist geraten, daß er sich strengstens an die Wahrheit halte und keinen Buchstaben über die Grenze des Bewiesenen hinausgehe." Auch andere katholische Blätter, z. B. der Münchener Bayer. Kurier und die Schlesische Volksztg., wenden sich sehr scharf gegen das „schmutzige, gemeine Machwerk" mit „seinem unflätigen Inhalt". Liberale Blätter freilich schlachten den Skandal schon gegen die „katholische Wissenschaft" aus. Die Magdeb. Ztg. bringt es in einer Berliner Korrespondenz vom 6. d. fertig, das „Schmutzbuch" in einem Atem mit Janssen, Grisar und Denifle zu behandeln. Komischerweise wird hier in einer Polemik gegen die „Historiker des Jesuitenordens" an erster Stelle P. Denifle genannt, der bekanntlich Dominikaner ist.

VI. Harnack sagt in der Theol. Lit.-Ztg. 1903, Nr. 25, über Denifle, P. Heinrich, O. P., Luther und Luthertum, in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt. Erster Band. Mainz 1904, F. Kirchheim (XLI, 860 S. m. zwei Bildnissen, gr. 8, 10 Mk.):

Der Verfasser hat den Rahmen seines Buches benutzt, um in demselben ein Schandmal für Luther aufzurichten, wie es so tendenziös, objektiv unwahr und erschreckend gemein in unserem Zeitalter nicht einmal von inferioren Sudlern erfunden worden ist. Ich will nur zwei Belege hierher setzen; sie sind nicht willkürlich herausgepflückt, sondern sie charakterisieren den Geist, in dem das ganze Werk geschrieben ist. Ich hatte (Lehrbuch der Dogmengesch. III³, S. 729) gesagt: „Luther war nur groß in der am Evangelium, d. h. an Christus wiederentdeckten Erkenntnis Gottes. ... Der lebendige Glaube an den Gott, der in Christus der armen Seele zuruft: ‚Salus tua ego sum,' die gewisse Zuversicht, Gott sei das Wesen, auf das man sich verlassen kann — das war die Botschaft Luthers an die Christenheit." Hieran anknüpfend schreibt Denifle (S. 120 f.): „Luther flehte nicht mit dem Psalmisten zu Gott: ‚Sage meiner Seele: Ich bin dein Heil.' ... Luthers und seiner Anhänger Heil war nicht Christus, den sie früher für immer dem Weibe vorgezogen hatten; sie liefen nicht seiner Stimme nach, sondern sie erblickten ihr Heil in ihrer fleischlichen Vermengung mit dem Weibe, dessen Stimme sie nachliefen, die ihnen zurief: ‚Salus tua ego sum.' Ihr höchstes Ideal war das derjenigen, von denen der Verfasser der Richtervorlesung schreibt: ‚Blando sopiuntur mulieris sinu.'" Und S. 738 beginnt Denifle

die Darstellung von „Luthers christlichem Charakter“ mit der Überschrift: „Die beneidenswerte Sau, das Ideal des seligen Lebens.“ Sucht man, worauf sich diese Infamie stützt, so findet man als Unterlage eine der ernstesten und tiefsten Ausführungen Luthers, von der man denken sollte, daß sie jedes Christen Herz bewegen müßte.

VII. „Neuerdings bringt der Alte Glaube, evang.-lutherisches Gemeindeblatt für die gebildeten Stände, den Bericht eines Ohrenzeugen über eine Predigt im Stephansdom zu Wien. Man bedenke: im Stephansdom zu Wien, dem ersten katholischen Gotteshause des Kaiserstaates. Der Berichterstatter beurteilt die Predigt im allgemeinen günstig. Zu vielen Worten, meint er, hätte er als evangelischer Christ ‚Ja‘ und ‚Amen‘ sagen können. Plötzlich aber hört er folgende Sätze: ‚Unsere lieben lutherischen Brüder lehren: Jesus Christus hat für unsere Sünden vollständig genug getan, wir brauchen nichts dabei zu tun, wir sollen an Christus glauben und können dann ruhig weitersündigen. Welch eine unsinnige Lehre!‘ Das kannst du dir nicht gefallen lassen, dachte der evangelische Zuhörer, faßte den Prediger beim Heruntersteigen von der Kanzel ab und hielt mit ihm folgenden Diskurs: ‚Ich danke Ihnen für Ihre erbauliche Predigt!‘ Er: ‚Bitte, bitte!‘ Darauf wollte er weitergehen. Ich: ‚Ich bin evangelisch-lutherischer Pastor.‘ Er stehen bleibend: ‚Ach!‘ Ich: ‚Ich freue mich, wenn ich auch in anderen Konfessionen Leute finde, die an Jesus Christus glauben und Christus, den Gekreuzigten, predigen.‘ Er: ‚Ja!‘ Ich: ‚Eins aber haben Sie falsch von uns gesagt!‘ Er verwundert: ‚Was denn?‘ Ich: ‚Sie sagen: Jesus hat unsere Sünden getragen. Ihr könnt nur ruhig weitersündigen! So aber lehren wir nicht. Das sagen Sie dem Volke ja nicht wieder. Sie würden sich sonst einer schweren Sünde schuldig machen.‘ Er: ‚Es freut mich, wenn Sie nicht so lehren! Aber andere lehren so!‘ Ich: ‚Bei uns niemand! Es gilt vielmehr: ‚Wer also lehrt, der sei verflucht!‘ Er: ‚Melanchthon sagt in den Bekenntnissen: ‚Christus deckt unsere Sünden zu wie mit einem Mantel.‘ Ich: Wir lehren allerdings nach der Heiligen Schrift: Christus hat für unsere Sünden genug getan. Aber daß wir weiter sündigen dürften, das lehren wir nicht.‘ Er: Luther sagt: „Glaube nur fest an Christum und sündige tapfer weiter!‘ Ich: ‚Das meint er ganz gewiß nicht so!‘ Er erfaßt meine Hand und sagt: ‚Ich danke Ihnen!‘ Im Fortgehen rufe ich ihm noch zu: ‚Sagen Sie das nicht wieder, Sie würden es sonst vor Gottes Gericht schwer zu verantworten haben!‘ Er: ‚Nein, nein!‘ Der Berichterstatter fährt fort: ‚Eine große Menge Volks umstand uns. Man hörte mit weit aufgerissenen Augen unserem Gespräch zu.‘“ (Aus dem Evang. kirchlichen Anzeiger 1908, Nr. 42).

## 2. Urteile über die preußische Generalsynode.

I. Die Kirchliche Wochenschrift 1908, Nr. 45 urteilt:

Auch die zweite Woche der diesmaligen Tagung der Generalsynode ist ohne bemerkenswerte Ereignisse verlaufen. Es ist gewiß viel nützliche Arbeit getan worden, aber im ganzen hat man doch den Eindruck, als sei die Synode mehr nur dazu da, die vom Kirchenregiment geführte Verwaltung der Kirche zu sanktionieren. Neue Talente, neue Ideen, neue Bahnen sucht man vergebens. Mehr als ihre Vorgängerinnen ist diese Synode eine Monologsynode. Die in der Kommission wohl vorbereiteten Anträge werden von dem Berichterstatter in wohl vorbereiteter Rede empfohlen und von der Synode genehmigt. Die Soloszene mit Chor wird manchmal dahin erweitert, daß die verschiedenen Gruppen je einen Sprecher vorschicken, der die Zustimmung seiner Gruppe feierlich erklärt. So geht alles sehr korrekt zu und ganz wie am Schnürchen. Kein großer Gedanke, keine große Debatte, alles hübsch zahm und im alten Geleise. Selbst bei der Vorlage betr. den deutsch evangelischen Kirchenausschuß blieb alles fein still, — und das hat mit seinem Lärmen der Pfarrvereinstag getan, wie wir es vorausgesagt hatten. Einen einzigen Mißgriff hat bisher die Synode begangen, der aber war in der Tat tief bedauerlich. Sie hat als Berichterstatter über die Duellfrage einen Freund des adligen Mordes reden lassen, der den traurigen Mut hatte, diesen fluchwürdigen Schandfleck unserer christlichen Gesellschaft vor der Synode zu verteidigen. Wir fürchten, daß der abstoßende Eindruck dieses Vorfalls durch den Beschluß der Synode,

der das Duell für Sünde erklärt, nicht wird aufgehoben werden, um so weniger als aus den Reihen der Mehrheit diesem empörenden Vorstoß gegen die ersten Forderungen göttlichen und menschlichen Rechts durchaus nicht mit dem heiligen Zorne begegnet worden ist, der hier am Platze gewesen wäre. In diesem Punkte hat das Zentrum ein gewisses Recht, die evangelische Kirche der Inferiorität gegenüber der katholischen zu zeihen. Und was noch schlimmer ist, die Sozialdemokratie darf sich rühmen, daß sie in diesem Falle mit mehr Entschiedenheit gegen die Schäden unseres öffentlichen Lebens kämpft als die Kirche. Ferner in Nr. 46: Nach dreiwöchentlicher Tagung ist die fünfte ordentliche Generalsynode am 4. Nov. geschlossen worden. Den Ruhm, überaus fleißig gearbeitet zu haben, wird ihr niemand streitig machen. Viele ihrer Beschlüsse werden zweifelsohne von nachhaltigem Nutzen für die Kirche sein. Daß sie mehr den Eindruck einer Ergänzung des kirchenregimentlichen Verwaltungsapparates als den einer selbständigen Vertretung der in der Gemeinde lebendigen Kräfte gemacht hat, wird sich nicht leugnen lassen.

II. Mehrere Tageszeitungen melden übereinstimmend: Zur Frage der Besetzung der protestantischen Theologieprofessuren nimmt am 31. Oktober als erster Redner Kgl. Kommissar, Vizepräsident des Evangelischen Oberkirchenrates, D Freih. von der Goltz das Wort. Er führte u. a. aus: Die theologische Wissenschaft hat einen göttlichen Beruf, den sie nur auf dem Wege der Freiheit erfüllen kann. Das ist ja auch von allen Seiten hier anerkannt worden, aber es ist vielleicht nicht allen Herren klar genug, daß das Eingreifen einer Instanz, die Gewalt hat, in dieses Gebiet der Freiheit des Forschens, des Lehrens doch den Charakter der Freiheit beeinträchtigen muß, und es deshalb eine Sache der Vorsicht, des Taktes ist, daß auch nicht der Schein entsteht, als ob irgendwelche Beschränkung beabsichtigt sei. Der Oberkirchenrat ist stets mit großer Zurückhaltung an alles herangetreten, was etwa die heutige ebenbürtige Stellung der Theologie im Organismus der Universitäten verletzen und schädigen könnte. Es ist hier auch von denen, die ein mehreres im Interesse der Kirche tun wollen, gesagt, sie denken nicht daran, die Erziehung der jungen Theologen den Universitäten zu entziehen, aber die Absicht tut es nicht allein. Man darf auch nicht Schritte unternehmen, die in ihrer Konsequenz schließlich dazu führen (Sehr richtig!), daß die Erziehung in die Bahn der Seminarien hineingeleitet wird. Nach meiner Überzeugung wird das eintreten, wenn auch auf Umwegen eine missio canonica in unseren Protestantismus hineingetragen wird. Zum Schluß bittet Redner, den Antrag Manteuffel mit seiner von ihm beantragten Ergänzung möglichst einmütig anzunehmen, damit nicht ein tertius gaudens, den wir alle kennen, Veranlassung nimmt, zu sagen, es habe sich wieder einmal herausgestellt, daß die evangelische Kirche, sowie ernste innere Fragen in den Vordergrund treten, nur Streit kennt und keine Einmütigkeit. Um diesem tertius gaudens keine Freude zu bereiten, wäre es von großer Bedeutung, wenn es gelingt, eine nahezu einmütige Stellungnahme der Synode zu erreichen. (Lebhafter, anhaltender Beifall.)

III. Die Reformation schreibt 1903, Nr. 43, S. 687:

„Bei seiner Begrüßung der Generalsynode machte er (Propst D. von der Goltz) die Mitteilung, daß Se. Majestät der Kaiser die Staatsregierung angewiesen habe, zur Befreiung der Geistlichen von der Zahlung der gesetzlichen Beiträge an den Pfarrer-Witwen- und Waisenfonds die Summe von 850 000 Mark in den Staatshaushalt einzusetzen, desgleichen für die Generalsuperintendenten jährlich 2000 Mark als Dienstaufwandsentschädigung bereitzustellen ...

Ob die Eröffnung der Synode für die Bekanntgabe der materiellen Erleichterung des Pfarrerstandes der geeignete Zeitpunkt war, darüber kann man vielleicht verschiedener Ansicht sein. Von nicht-geistlicher Seite wenigstens machte man uns gegenüber folgendes geltend: Der Vorgang könnte so gedeutet werden, als sollte die materielle Fürsorge ein Beschwichtigungsmittel sein gegenüber der Mißstimmung, die sich in weiten Kreisen gegen die Haltung des Kirchenregiments auf geistlichem Gebiete, z. B. bezüglich der Besetzung der theologischen Lehrstühle und der Predigerseminare, rege ...

Weder die Geistlichen auf der Generalsynode, noch die viel zahlreicheren Laienmitglieder werden in dieser feierlichen Mitteilung von der Entschließung des Kaisers etwas andres sehen als einen erneuten Beweis davon, daß der Landesherr für die Kirche und ihre Diener ein warmes Herz hat. Wenn sie sich dadurch in der pflichtgemäßen Vertretung ihrer Glaubensüberzeugung und des Wohles der Kirche beeinträchtigen ließen, so wären sie weder Männer noch Christen."

IV. Die Kölnische Volkszeitung Nr. 960, 15. Nov. 1903 schreibt unter der Überschrift: Man stimmt uns zu:

Die Rückblicke der protestantisch-kirchlichen Presse auf die Generalsynode beschäftigen sich im wesentlichen mit dem Schicksal des sogenannten „Professorenantrages" und kommen durchgehends zu demselben Schlusse wie die Köln. Volksztg., daß nämlich der Ausgang der Verhandlungen einen moralischen Erfolg Stöckers bedeute, in der Sache aber trotz des Votums der Generalsynode alles beim alten bleiben werde. Der Leipziger Alte Glaube kritisiert (Nr. 7) zunächst nicht ohne Ironie die Kompromißbestrebungen, welche sowohl in der Kommission als im Plenum von den verschiedensten Seiten gemacht seien, um an einer klaren Stellungnahme vorbeizugelangen. Scharf nimmt das Blatt dabei besonders gegen den Antrag des Vizepräsidenten des Oberkirchenrates, von der Goltz, Stellung, dessen Schachzug zu plump gewesen sei, als daß er ohne allgemeine Entrüstung habe hingenommen werden können.

Das Urteil deckt sich genau mit dem unsrigen. Die Generalsynode hat freilich „Zeugnis abgelegt", aber man wird sich nicht darum kümmern. Der Oberkirchenrat wird seinen Weg weitergehen, solange er das Vertrauen des Herrn der Kirche, des landesherrlichen Summepiskopus, besitzt, und die Generalsynode wird daran nichts ändern können.

In persönlicher Beziehung bedeutet der Ausgang einen Sieg Stöckers über Herrn von der Goltz. Der Hofprediger a. D. hat sich als gewandter Fechter gezeigt und den Vizepräsidenten des Oberkirchenrates förmlich vom Pferde gestoßen. Diesem letzteren gönnen wir diesen Mißerfolg, weil er, obschon er mit der Würde eines königlichen Kommissars betraut war, und deshalb zu besonders maßvollem Auftreten Anlaß hatte, nicht verschmähte, auf den angeblichen katholischen „lachenden Dritten" hinzuweisen, der sich immer freue, wenn die Protestanten sich über kirchliche Fragen nicht einigen könnten. Da er nun trotzdem eine Niederlage erlitten, mag er sich nachträglich wohl des Sprichwortes: Si tacuisses erinnern. Er ist aber nicht nur geschlagen, sondern hat geradezu das Gegenteil dessen erreicht, was er wollte, denn der Alte Glaube sagt mit Recht, durch die Verhandlung habe die Spannung sich keineswegs vermindert, sondern verschärft. Klarer kann nicht bewiesen werden, wie unglücklich die Taktik des Herrn v. d. Goltz war. Hat doch nach seiner Theorie der „Dritte", vor dem er warnte, jetzt erst recht Anlaß, zu „lachen". Wir wollen aber feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln und ihm mitteilen, daß wir keineswegs schadenfroh sind. Nach unserer Meinung ist der Hergang der Dinge nicht lächerlich, sondern sehr betrübend. Um das zu begründen, bedarf es nicht vieler Worte, vielmehr werden gerade die Beteiligten es sich selber sagen.

V. In Nr. 46 findet sich in der Christlichen Welt folgendes Urteil über die Generalsynode als einzige Äußerung des Herausgebers über dieselbe: 1) daß es keine Repräsentanz gibt, die das weniger wäre als diese sogenannte Generalsynode, 2) daß das Beste an ihr — der Oberkirchenrat war, 3) daß das Verdienst an ihrer interessantesten Verhandlung — über die Professoren — nicht ihr, sondern den Professoren zukommt, 4) daß ihr verfassungsmäßiges Gewicht zwar besteht, aber ohne daß ihr irgendwelches Ansehen in der öffentlichen Meinung entspräche".

### 3. Aus der kirchlichen Praxis.

I. In der Monatschrift Auf dein Wort schreibt P. S. Keller über den heutigen Stand der deutschen Gemeinschaftsbewegung:

„Die Gemeinschaftsbewegung ist nicht im Abnehmen, sondern immer noch im Zunehmen begriffen. Wenn an manchen Orten die erste stürmische Periode

vorüber sein mag, an anderen die unselige Zerklüftungsmanie die Kraft der Bewegung eben lähmt, — hundert andere Orte zeigen die ersten lebenskräftigen Ansätze. Gegenüber der kirchlichen Entfremdung vieler und der religiösen Erstarrung anderer bezeichnet die Gemeinschaftsbewegung immer noch die lebendigste Stelle im Bild der Kirche. Freilich ohne Seufzer läßt sich für einen, der vor fast 5 Jahren sein Pfarramt unter dem Andrängen dieser Bewegung drangab, jetzt kaum über die Sache reden. Der Mangel an historischem Sinn für Kirche und Theologie, ein übertriebener Heiligungseifer, ein Sichvordrängen von zum Teil unreifen Persönlichkeiten, die päpstliche Unfehlbarkeit für sich beanspruchen, eine Überspannung bestimmter Lehrfragen, wie Gebetsheiligung und Chiliasmus, eine Verkennung des Naturzusammenhanges u. a. m. zeigen neben ganz ‚Allzumenschlichem' vielerorts, daß man auf dem Wege zum Darbysmus sei. Da vollzieht sich mit innerer Notwendigkeit eine Trennung der ‚Entschiedenen', ‚Tiefen', ‚Biblischen' von den noch nüchtern und kirchlich gestimmten Gemeinschaften, wie sie zum Teil im Westen und in Württemberg, im Königreich Sachsen und manchen größeren Städten Mitteldeutschlands sich finden. Neben ihnen stehen im Osten unseres Vaterlandes verschiedene Gruppen, die schon in ihrer Organisation und den leitenden Persönlichkeiten die Energie bekunden, gegebenenfalls jedes kirchliche Band zu zerschneiden."
(Aus den kirchlich-sozialen Blättern 1903, Nr. 11.)

II. Die Tägliche Rundschau schreibt am 8. Nov. 1903, Nr. 525:

Das erschlichene Abendmahl. Unsern Lesern ist bekannt, daß sich gegenwärtig in der evangelischen Geistlichkeit eine starke Bewegung geltend macht, welche die Beseitigung der Lokalschulaufsicht bezweckt, da man einsieht, daß durch ihren Bestand das kirchliche Interesse geschädigt wird, das Verhältnis zahlreicher Lehrer zu ihren Seelsorgern dauernde Trübung erfährt und die Geistlichkeit außerdem nicht selten, z. B. bei Schulbauten und Gehaltsregulierungen, in Streit mit ihren Gemeinden gerät. Von geradezu packender Wirkung ist folgender Vorfall, der diese Verhältnisse grell beleuchtet und daher hier mitgeteilt sein soll:

Ein Lehrer, der auch das Amt eines Küsters bekleidete, hatte sich geweigert, in einem nicht genügend gereinigten Klassenraume zu unterrichten und die Stunden in einer anderen Schulstube erteilt, wofür er wegen Gehorsamsverweigerung mit einem Verweise bestraft worden war. Als er nun kurz vor Ostern sich bei seinem Pastor, der diese Bestrafung herbeigeführt hatte, zur Teilnahme am heiligen Abendmahl meldete, verlangte dieser wegen der Gehorsamsverweigerung Abbitte, welche der Lehrer verweigerte, da er meinte, er würde sich dadurch nachträglich für schuldig erklären und auch unaufrichtig handeln, da er sich für unschuldig hielte. Er behauptete auch in der späteren gerichtlichen Verhandlung, daß der Geistliche gedroht habe, ihn unter diesen Verhältnissen hinausweisen zu müssen, wenn er sich trotzdem zum Abendmahl einfinden sollte. Um dieser Unannehmlichkeit zu entgehen, nahm er in der benachbarten Stadt an der Kommunion teil und wurde deshalb im Disziplinarverfahren angeschuldigt, „in bewußter Verletzung der kirchlichen Ordnung sowie unter Verheimlichung des Umstandes, daß er einer fremden Gemeinde angehöre, die Zulassung zum heiligen Abendmahl in R. erschlichen zu haben." Das Urteil lautete auf Strafversetzung und Tragung der Kosten. Was diese Strafe für den Lehrer zu bedeuten hatte, sagt er in seiner Berufungsschrift: „Ich habe im Laufe der 8 Jahre, die ich in H. bin, meine gesamten Ersparnisse in den Acker gesteckt, um aus demselben später einen höhern Ertrag ziehen zu können ... Eine Versetzung, selbst an eine gleich gute Stelle, würde mir mein ganzes Vermögen kosten." Zum Glück hatte die Berufungsinstanz ein Einsehen und ermäßigte die Strafe auf 30 Mk. Geldbuße. In welcher Lage befindet er sich aber jetzt nach diesem halben Siege seinem Geistlichen gegenüber? Wo soll er künftig das Abendmahl nehmen und in welcher Weise soll er die auf Hebung des kirchlichen Lebens der Gemeinde gerichtete Tätigkeit des Pastors unterstützen? Und welches Beispiel erhalten die Kirchkinder durch solchen Streit? Fast will es scheinen, daß der kleine Nutzen, den die geistliche Lokalschulaufsicht vielleicht bringt, zu teuer erkauft ist mit der kirchlichen Gleichgültigkeit, die sie in weiten Kreisen der Lehrerschaft erzeugt hat. (Es handelt sich um den Fall des Lehrers Rehm in Pampow, Mecklenburg-Schwerin, einen jedenfalls ganz abnormen Fall. Vgl. Chronik der christl. Welt 1903, Nr. 46. Der Herausgeber).

III. In der Monatschrift für die kirchliche Praxis lesen wir Oktober 1903, S. 414. 415:

„Die Zeitungen bringen die Nachricht, daß Se. Majestät die Gnade gehabt haben, den Feldpropsten Richter zum Wirklichen Geheimrat mit dem Titel ‚Exzellenz' zu ernennen ...

„Wohin sind wir gekommen? Jeder Pastor hat es empfunden, daß der Wahn, der weite Kreise beherrscht, wir wären in erster Linie dazu berufen, dem Staate gehorsamste Untertanen zu erziehen und durch unsere Predigt das Volk in den Schranken des Gesetzes zu halten, wie ein Fluch auf unserer Amtstätigkeit ruht. Wird der Wahn, daß wir Pfarrer vor allen Dingen Loyalität zu pflegen hätten, nicht aufs neue durch diese Exzellenzernennung genährt, wenn dem Volke nun offenkundig gezeigt wird, welch hoher Lohn loyalen Personen in Aussicht steht? Welche Waffe wird den ‚vaterlandslosen Gesellen' in die Hand gedrückt und wie werden sie darüber höhnen, wenn wir sie versichern, daß wir auf seiten des aufstrebenden Volkes stünden — seit pastorale Tüchtigkeit unter Umständen mit der Ernennung zum Wirklichen Geheimrate belohnt werden kann. Wie hat Schleiermacher doch recht gehabt, als er in seinen Reden den Wunsch aussprach, daß doch nie der Saum eines priesterlichen Gewandes den Fußboden eines königlichen Gemaches möchte berührt haben! ...

„Zum Schlusse noch eines zur näheren Erwägung. Wir haben eine Exzellenz unter uns — aber ungezählte Hochwürden, Hochehrwürden, Ehrwürden, Wohlehrwürden usw. Wäre es nicht an der Zeit, mit diesen leeren Titulationen aufzuräumen? In amtlichen Schriftstücken müssen dieselben wohl beibehalten werden. Die Bureaukratie muß die Formen wahren! Aber wollen wir nicht im privaten Verkehr diese schönen Titel außer Gebrauch setzen, oder in den Briefaufschriften dieselben fortlassen? Wie steht's damit, lieber Herr Bruder? Wenn wir doch am Aufräumen sind, könnte aber auch der Herr Bruder verschwinden. Genügt nicht: Lieber Herr Kollege? Warum wollen wir Pastoren denn immer etwas Besonderes sein?"[1])

IV. Über Die deutsche Kirche und Kaiser Wilhelm II. schreibt Hans K. E. Buhmann in den Wartburgstimmen[2]) Oktober 1903, S. 3—7 u. a.:

„Wir konnten uns mit dem Gedanken eines Zusammenschlusses der evangelischen Kirche nicht so recht befreunden, da uns jede Zusammenziehung der kirchlichen Kräfte vom Ziele des Protestantismus abzuführen scheint, wir konnten überhaupt die Bewegung nicht als organisches religiöses Wachsen am Baume des deutschen Volkstums anerkennen.

„Die genannte kirchliche Frage ist aufs engste mit der Person des deutschen Kaisers verknüpft. Er war zugegen, als von dem Prinzregenten Ernst zu Hohenlohe in Gotha ein Programm zum Zusammenschluß der evangelischen Kirche ausgegeben wurde, und in seiner Ansprache gab der Kaiser dem Wunsche Ausdruck, ‚daß von diesem Tage ein Strom des Segens über das ganze deutsche Volk und seine Fürsten ausgehen möchte.' Er erinnert an die nahe Wartburg und das Triumphlied Luthers: ‚Ein feste Burg ist unser Gott'.

Die Deutschen stehen alle mehr oder minder unter dem suggestiven Einflusse der Person unseres Kaisers. Auch mit seiner Gothaer Rede hatte er es den meisten angetan; die Stadt Worms, die Stadt des kämpfenden Luther, sah einen neuen Schutz- und Trutzprotestantismus heraufsteigen und die Landesregierungen traten der Vorlage in konkreter Arbeit näher. Aber der Kaiser selbst ist in der Sache ganz still geworden, und er fährt fort, auch in kirchlichen Fragen „Jedem das Seine" ein großes Hohenzollernwort sein zu lassen. Nach Gotha erlebten wir ein

---

[1]) Vgl. aber die Studierstube 1903, Heft 5, S. 214—217.

[2]) Monatschrift für das religiöse, künstlerische und philosophische Leben des deutschen Volkstums und die staatspädagogische Kultur der germanischen Völker (Herausgeber Buhmann, Redakteur Clausen, Thür. Verlagsanstalt in Eisenach, vierteljährlich 4 Mk., jährlich 12 Mk.; mit dem wissenschaftlichen Beiheft „Neuland des Wissens" 15 Mk.). Die Wartburgstimmen werden der Beachtung dringend empfohlen.

Aachen, und in einer früheren Nummer unserer Zeitschrift konnten wir darauf hinweisen, wie nahe sich manchmal im Kaiser Wartburg- und Romgedanken begegnen. Wir Protestanten dürfen unserem Summus episcopus daraus kaum einen Vorwurf machen. Hat der Protestantismus in uns eine solche Macht gewonnen, die es ausschließt, daß wir uns fortgesetzt von Roms faszinierender Macht bezaubern lassen? Luther sah Rom und ward evangelisch, d. h. schlicht und einfältig in der Anbetung. Wir ertrugen es, daß uns die ‚evangelische Presse' während des Krankenlagers eines gebrechlichen Priesters täglich eine geistige Nahrung vorsetzte, die sich aus pfäffischem Treppenklatsch zusammensetzte. Das nur nebenbei gesagt, aber — ob Kaiser oder Knecht, wir sind immer noch zu wenig fertig, der äußeren Größe des großen Gefangenen im Vatikan die innere Größe eines freigewordenen Christenmenschen entgegenzuhalten. ... Kaiserlich geführter Staatsprotestantismus ist religiöser Niedergang, und alle, die den in Gotha dargestreckten kleinen Finger nicht wieder loslassen mögen, sondern nach der ganzen Hand haschen, die jetzt schon von einer Nationalkirche kontra Rom faseln, machen sich eines Vergehens am Geiste des Protestantismus schuldig. Wir wollen aber dankbar anerkennen, wie sehr sich die kirchlichen Vertreter des Zusammenschlußgedankens bemühen, ihrer Arbeit jede politische Zielrichtung zu nehmen — wichtig ist aber auch, daß dieser Gefahr in den Laienkreisen rechtzeitig vorgebeugt wird ...

„Der deutsche Protestantismus und der deutsche Kaiser. Ohne einander leben können sie doch nicht. Und so geben wir zum Schluß einem alten Kämpfer, Pastor Dr. G. Wyneken, das Wort an den Kaiser. Er schreibt uns: ‚Wir haben einen Kaiser von tiefem religiösen Blick, ernsthaft idealer Empfänglichkeit, großartiger Auffassung und auch spontaner Initiative, allein — die altherkömmliche Bahn des sogenannten staatlichen Interesses hindert ihn hier doch, das wahre staatliche Interesse darin zu erkennen, daß die elende Verquickung von Staat und Kirche, die alle politischen Verhältnisse vergiftet, ein Ende nehmen muß ...

„Sie ist eher möglich, wenn jede Glaubensrichtung das Fundament freier Vereinigung unter ihren Füßen gesichert weiß. Aber die religiöse Macht des Protestantismus liegt nicht in zusammengeschlossenen Machtzentren, sondern in der Wucht der subjektiven Wahrhaftigkeit, mit der jeder einzelne bei uns seine Entscheidung trifft. Und die religiöse Macht des evangelischen Glaubens, die als die positive treibende Kraft des Protestantismus sich immer wieder offenbaren wird, liegt doch in der überzeugten Begeisterung seiner Bekenner allein. Aber freundlicher und friedlicher Gedankenaustausch mit allen wahrhaft Suchenden liegt wahrlich nicht außerhalb seiner Sphäre. Warum also nicht statt jener die freie Bewegung zum Stagnieren bringenden neubackenen Zentralbehörde solche Kongresse ins Auge fassen, wie die Wartburgstimmen sie vorschlagen, auf denen ‚religiöse Kulturarbeiter aus allen geistigen Lagern eine Versöhnung zwischen altem Glauben und neuem Wissen zum Zwecke einer erneuerten, das ganze Volkstum durchdringenden Glaubensfreudigkeit versuchen?' Der dies fordert, ist so orthodox lutherisch bis ins Mark und orthodox gewachsen, nicht geworden; aber mit Freuden würde er eine Aussprache mit allen anders Gerichteten zum Zwecke der Verständigung über den gegenseitigen Standpunkt begrüßen, die ihm Gelegenheit gäbe, zur Verantwortung gegen jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in ihm ist, sich bereit zu erweisen. Mögen Eure Majestät doch die Teilnahme an solchem Kongresse als Äquivalent für den Verzicht auf das überlebte landesherrliche Kirchenregiment, wie auf den unhaltbaren Summepiskopat fordern: — wer sollte das nicht mit Freuden begrüßen und Euer Majestät hochgesinnter Aufforderung Folge leisten?

„So möchte man sprechen in aufrichtiger Ehrerbietung und Ehrfurcht — so kann man nicht sprechen. Von solchen Worten darf man nicht hoffen, daß sie zum Ohre des Kaisers dringen oder daß, wenn das durch Zufall geschähe, sie dort einer günstigen Resonanz begegnen, oder daß, wenn selbst das der Fall wäre, die Umgebung des hohen Herrn dem beifiele, oder daß, wenn sogar dies Undenkbare geschähe, ein Mann sich fände, um solche Ideen zur Ausführung zu bringen!"

V. Die Kölnische Volkszeitung 1903, 9. November, Nr. 940 berichtet:

Aus Dänemark, 1. Nov. 1903. Daß die dänische Staatskirche auch mit ihren eigenen Autoritäten in Konflikt kommen kann, beweist der unglaublich viel Staub aufwirbelnde Fall des Pastors Iversen, worüber die Kölnische Volks-

zeitung bereits in Nr. 681 berichtete. Der Herr sollte einen geschiedenen Maurer mit seiner Konkubine trauen, was er verweigerte, weshalb er zu 200 Kronen Strafe und zur Vornahme der Trauung verurteilt wurde. Auf seine Appellation hin wurde der Fall vor dem höchsten Gerichtshofe verhandelt, zu welcher Verhandlung er im vollen Ornat erschien. Iversen führte dabei aus, seine Handlungsweise stehe in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift, der er folgen werde, wenn auch die höchste Autorität der Staatskirche, der Kultusminister, anderer Meinung sei; er sei zwar Beamter, aber ob er Staatsbeamter sei, sei eine offene Frage. Und das Unglaubliche geschah: der Prediger wurde freigesprochen und ist nun der berühmteste Mann im Lande, der die Sache für sich und die innere Mission, deren Anhänger er ist, auszunutzen versteht. War er schon zu seinen Prozessen stets im Ornat erschienen, denn er wollte die ganze lutherische bezw. evangelische Kirche vertreten, so war der Sonntag nach seiner Freisprechung ihm eine weitere Gelegenheit, von sich reden zu machen. Feierlich erschien er vor Beginn des Gottesdienstes in seiner Pfarrkirche mit einem riesigen — Lorbeerkranze mit Schleife, den er, da er bescheiden alle Ehrungen ablehne, nun am Fuße des Altarkreuzes niederlegen wolle. Die Kirche war überfüllt, aber nicht von Andächtigen, sondern Schaulustigen, die sich skandalös benahmen; nicht nur, daß das Publikum sich gerade so ungeniert aufführte, wie auf der Straße, es stieg auch auf Bänke und Stühle, lachte, schwatzte und richtete seine Operngläser auf den berühmten Herrn mit dem Kranze. Wie überhaupt das Betragen des großen Publikums in den Kirchen ist, wenn etwas „los" ist, möge die Anordnung des lutherischen Bischofs in Odense erläutern. Dieser läßt jetzt nämlich Polizeibeamte in Zivilkleidung in und außer der Kirche aufstellen, damit sie Störer notieren nnd eventuell verhaften können. — Der protestantische Folkets Avis schrieb neulich: „Was ist die dänische Kirche heutzutage? Nur noch die Ruinen der Staatskirche! Und was war die Staatskirche? Weiter nichts als die gewissenhafte Sorge für ihren eigenen Geldbeutel und ihre Macht, sowie die ‚herzvolle und gnadenreiche' Sorgfalt für des gemeinen Mannes Seele, welche die Mächtigen hierzulande pflegten, als die Reformation vorüber war und die katholischen Kirchen vollständig geplündert waren. Die dänische Staatskirche war ein Glied in der obersten Administration und ihre Diener waren Staatsbeamte. Wie gesagt — die Volkskirche in Dänemark ist die Ruine der alten Kirche, aufgeputzt auf alle Art, und auf diesen Ruinen wandern die Apostel des Reiches Gottes als Beamte umher. Die Volkskirche ist nur noch eine Anstalt, welche der Staat beschützt und die für diesen Schutz dem Staate dienen muß, so daß sie wohl Beamte, aber keine Prediger braucht."

## 4. Verschiedenes.

I. „Steinmeyers Bedeutung für die Predigt der Gegenwart" würdigt eingehend Professor Lic. Bauer in Marburg in der Monatschr. f. kirch. Praxis 1903, Heft 10 ff.

II. „Jesus im neunzehnten Jahrhundert", unter dieser Überschrift setzt sich Julius Kögel im „Reich Christi" Sept. 1903, S. 398—416 mit dem gleichnamigen Buche des durch seine Solinger Vorträge bekannten Bonner Privatdozenten Weinel auseinander (W. weiß mehr von dem neuen Menschentume zu sagen, das Jesus gebracht hat, als von dem neuen Gottesglauben, den er hinterließ; W. erklärt nicht, warum nie ein zweiter Jesus kam, er rechnet zu wenig mit dem Faktor der Sünde, vergißt, daß die Weltanschauung von der Gottesanschauung bestimmt wird, nicht umgekehrt).

III. Das Thema „Die Reliquien der heiligen drei Könige in Köln" (diese wurden bekanntlich am Schluß der diesjährigen Katholikenversammlung in Köln an den eigens dazu herbeigereisten Mailänder Erzbischof feierlich übergeben) erörtert Köhler in der Chr. Welt 1903, Nr. 44: „Die Magier aus dem Osten, die heiligen drei Könige, sind Phantasiegestalten, ohne Fleisch und Blut, also auch ohne Gebeine." „Die erste historisch gesicherte Nachricht von den Gebeinen der heiligen drei Könige fällt in das Jahr 1158." „Daß die Versuche, einen früheren Nachweis zu erbringen, sämtlich gescheitert sind, hat die katholische Wissenschaft selbst zugestanden." „Die Reliquien der heiligen drei Könige sind ein Pro-

dult der Kreuzzugbewegung.“ Nach allem also arbeitet die katholische Kirche an „der systematischen Volksverdummung“.

IV. Rabus, philosophische Bildung der studierenden Jugend in Allg. Ev.-luth. K.-Ztg. 1903, Nr. 44 ff.

V. Bachmann, vom Zweifel zum Glauben? behauptet zu dem bekannten Vortrage Ladenburgs in der Allg. Ev.-luth. K.-Ztg. 1903, Nr. 44: „Ladenburg hat für die offizielle Ausgabe die Hauptstelle seines Vortrags entgegen ihrem ursprünglichen Wortlaute, Sinn wie Zweck abgeändert, gemildert, ja man darf fast sagen, in ihr Gegenteil verkehrt. Denn den ursprünglichen Wortlaut bestimmt die Tendenz der Verneinung, den nachgeborenen die Tendenz eines vorsichtigen Ignoramus mit möglichster Annäherung an das Positive.“

VI. van Veen behandelt in der Theologisch Tijdschrift 1903 Nov. S. 500—508 die Frage: Is Dominicus Guzmann de eerste inquisiteur geweest? Zwischen Zisterziensern und Dominikanern ist nämlich gestritten worden, ob nicht schon vor Dominicus Zisterzienser als Inquisitoren tätig gewesen seien. V. widerlegt ihre Ansprüche und stellt fest, daß Dominicus in der Tat die Inquisition ins Leben gerufen habe. Er schließt: „wir meinen, wenn Dominicus der erste Inquisitor war, so gereichte ihm das keineswegs zur Schande. Vielmehr hat er als Kind seiner Zeit sowie als frommer und eifriger Sohn der Kirche, die er lieb hatte und für die er sein Leben einsetzte, nichts anderes getan, als das, wozu er sich verpflichtet und berufen fühlte“.

VII. Meinhold unterzieht in der Chr. Welt 1903, Nr. 41, 42, 45, Lepsius' alttestamentliche Aufstellungen (vgl. die Studierstube 1903 S. 425 f.) einer Erörterung mit dem Schluß: „Wenn es so steht, wie Lepsius meint, dann gibt es nur eine Konsequenz — nämlich Verzicht auf das Alte Testament überhaupt . . . In dem Wunsch, die böse Pentateuchkritik totzuschlagen, schlägt Lepsius das Alte Testament selbst tot.“

---

## Aus der theologischen und kirchlichen Gegenwart.

Als Nachfolger des am 4. Oktober 1903 verstorbenen Professors Hermann Cremer ist Professor D. Stange aus Königsberg nach Greifswald berufen worden.

Auf der Kreissynode zu Breslau kam der Fall Ladenburg zur Verhandlung, wobei Hofprediger Gladischefski berichtete, daß er als Parochus dem Professor Ladenburg sein Unrecht brieflich vorgehalten, eine freundliche Antwort erhalten und das Presbyterium der Hofkirche den Beschluß gefaßt habe: „Das Presbyterium hat es schmerzlich empfunden, daß ein Mann, welcher sich äußerlich als ein Glied der Hofkirchengemeinde gibt, in dieser Weise öffentlich über religiöse Grundwahrheiten in Rede und Schrift sich geäußert hat, erklärt sich mit dem Schreiben des Herrn Hofpredigers völlig einverstanden.“ Die Synode beschloß nach lebhafter Debatte, die Schritte der Hofgemeinde zu billigen. — Professor Ladenburg hat in einer Unterredung mit Gladischefski erklärt, daß es ihm fern gelegen habe, die christlich Denkenden zu verletzen.

Prälat v. Kolb, bisher Dekan in Ludwigsburg, ist zum Oberhofprediger in Stuttgart ernannt worden.

---

## Bemerkungen.

In Heft 12 des vorigen Jahrgangs ist S. 568 Z. 21 am Schluß gewisser statt „zerrissen“, S. 569 Z. 4 Urwort statt „Vorwort“ zu lesen. Übrigens wird auf Wunsch hier nachträglich bemerkt, daß der S. 567—69 auftretende Briefschreiber Pfarrv. Boehmer in Immigrath ist, dessen Urteile der Herausgeber natürlich zumeist, namentlich in den Schlußsätzen, nicht unterschreibt, sondern nur zur Erwägung gestellt haben will.

---



# Neutestamentliche Seelsorgerbilder (2).

Von Hofprediger und Superintendent Blau in Wernigerode.

## Jesus als Seelsorger.

1.

Man kann zweifelhaft sein, ob man ein Recht hat, Jesum als Vorbild und Muster seelsorgerlicher Tätigkeit anzusehen. Die Einzigartigkeit seiner gottmenschlichen Person scheint die Gleichstellung des Herrn mit irgend welchen Männern des Neuen Testaments zu verbieten. Nitzsch verzichtet daher auf eine Individualisierung Christi als Redners, „weil er selbst Grund und Ziel, Inhalt und Kraft der verjüngten Rede heißen muß“[1]) und legt auch hinsichtlich der hirtenamtlichen Tätigkeit Jesu mehr den Nachdruck darauf, daß alle Unterhirten, alle Hirten nach ihm „Ruf und Gabe dazu von ihm“,[2]) als daß sie Muster und Vorbild dafür an ihm haben. Andererseits hat Oosterzee dem gegenüber mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß doch Jesus als Prophet in Israel aufgetreten und im Gewand eines Lehrers über die Erde gegangen ist[3]); Beck hat die bedeutsamsten Pastorallehren des Neuen Testaments aus dem Vorbild Christi, wie es Matth. 4—12 uns entgegentritt, entnommen[4]), und schließlich hat Blaikie für die Verwendung der Amtstätigkeit Christi als Musters für uns sich mit Recht darauf berufen, daß Jesus die Sendung seiner Jünger seiner eigenen völlig parallel stellt (Joh. 17, 18; 20, 21), und daß unsere Amtsführung als Fortführung seines Werkes denselben Regeln unterworfen sein muß, wie jenes[5]). Allerdings sind wir uns des Abstandes zwischen ihm und uns wohl bewußt; aber auch, sofern er uns ein Vorbild für unseren Wandel überhaupt gelassen hat, steht er auf einer viel höheren Stufe als wir. Wir können sein Vorbild nicht in dem Sinne verstehen, daß es uns verpflichte, materiell das gleiche zu tun, was er getan hat, sondern nur so, daß daraus die Aufgabe erwächst, unser Amt so zu führen, wie er das seine geführt hat, nach denselben Grundsätzen, in derselben Weise. So mag sich wohl ein Mädchen die Königin Luise oder ein einfacher Bauernjunge einen großen Feldherrn zum Vorbild nehmen. Jenes wird nie Königin, dieser nie

---

1) Praktische Theologie, Band II, S. 15.
2) Ebenda Bd. III, S. 14.
3) Praktische Theologie, S. 71.
4) Pastorallehren des Neuen Testaments, S. 90 ff.
5) Unser Herr als Lehrer und Seelsorger, S. 2 ff.

Feldherr werden, aber wenn jenes als schlichte Magd in ihrem Berufskreise den edlen hohen Sinn bewährt, der die große Königin auszeichnete, wenn dieser als Handwerker oder Bauer so tüchtig und tapfer und treu ist, wie sein großes Vorbild als Feldherr, so ist das Vorbild erreicht.

Sehen wir aber in Jesu das höchste Vorbild der Seelsorge, so geschieht es deshalb, weil sein gesamtes Wirken den Charakter der Seelsorge trägt. Die Aussagen Jesu selbst über sein Amt lassen daran keinen Zweifel, daß all sein Tun auf die Seelen der Menschen abzweckte. Der Schein mochte manchmal dagegen sprechen; einen breiten Raum nehmen doch die Wunder ein, die er an Kranken und Notleidenden aller Art getan hat. Er hat die Blinden sehend gemacht und die Lahmen gehend, die Stummen redend und die Tauben hörend, die Aussätzigen rein und die Dämonischen gesund. Er hat die Hungernden gespeist und die Armen selig gepriesen, während er über die Reichen ein Wehe gerufen (Luk. 6, 20. 24). Aber wer daraus schließen wollte, daß das Gebiet der physischen und der sozialen Nöte die Domäne seines Wirkens hätte sein sollen, wer meinen wollte, er sei gekommen, die Kranken zu heilen und das wirtschaftliche Leben der Menschen umzugestalten, würde doch gewaltig irren. Das alles ist ihm nur Mittel zum Zweck gewesen, nur Etappe auf dem Weg zu einem höheren Ziel; sein Amt ist Amt an Menschenseelen gewesen, seine Sorge Sorge um Menschenseelen. Darum bezeichnet er sich als gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel (Matth. 15, 24), zu suchen und selig zu machen, was verloren ist (Luk. 19, 10); darum weiß er sich gekommen, nicht um der Menschen Seelen zu verderben, sondern um sie zu erhalten (Luk. 9, 56). Menschenseelen sind das Objekt, ihr Heil das Ziel seines gesamten Wirkens; bei ihm sollen die Menschen Ruhe finden für ihre Seelen (Matth. 11, 29).

Zwei große Grundgedanken finden wir in dieser Tatsache ausgesprochen: der eine ist die Erkenntnis, daß Seelsorge nicht ein Stück des Amtes neben andern, sondern, daß des Amtes eigentliche Aufgabe in allen seinen verschiedenen Tätigkeiten Seelsorge ist. Unsere ganze Amtsführung, unsere homiletische und katechetische Arbeit, unsere Pfarrgeschäftsführung und unsere kultischen Verrichtungen, unsere Kirchenzuchtübung und unsere Vereinstätigkeit, unser Wandeln unter den Menschen und unser Handeln an ihnen soll unter den Gesichtspunkt gerückt sein, daß alles Dienst an den uns anvertrauten Seelen sei. Kein Bild, das der Herr von sich gebraucht hat, ist so bezeichnend für sein Seelsorgeramt, wie das des guten Hirten, dem die Sorge für seine Herde im ganzen wie für jedes einzelne Schaf auf das Gewissen gebunden ist; es ist daher nur sinngemäß und der Idee des seelsorgerlichen Grundcharakters unseres Amtes entsprechend, wenn unter allen Titulaturen des geistlichen Standes die Bezeichnung der Amtsträger als „Pastoren" die Sache am besten ausdrückt. Ist aber Seelsorge die eigentliche Aufgabe aller Amtsführung, so ergibt sich daraus auch der andere Grundsatz, daß alles andere niemals Selbstzweck sein kann, sondern nur Mittel zum Zweck. Gewiß gehört die Für-

sorge für leibliche und für soziale Notstände mit zu dem Bereich des pastoralen cura: es läßt sich der Mensch nicht so scheiden, daß die Seele dem Pastor, der Leib dem Doktor, das soziale Milieu dem Nationalökonomen als Spezialgebiet zugewiesen werde. Die Sorge um die in einem Leibe wohnende, von einer gewissen sozialen Höhenlage und Umgebung mannigfach bestimmte Seele bringt notwendigerweise mannigfaltige Berührung mit physischen und sozialen Problemen mit sich. Die Innere Mission, die recht eigentlich eine Volksseelsorge im großen sein soll, kann daher nicht bloß evangelisatorisch arbeiten, sie hat ihre diakonische Seite und ihre sozialen Aufgaben. Aber sie sind nicht die Hauptsache, sie haben ihre Bedeutung nur soweit sie die Seelsorge anbahnen oder fortführen helfen. Derselbe Herr, der die Kranken heilte, entzog sich doch dem Geschäft der Krankenheilung, wo es galt, das Wichtigere zu tun, nämlich das Evangelium zu predigen (Mark. 1, 38), oder stellte doch durchweg seine Krankenheilungen in den Dienst der Rettung der Seele (Joh. 5, 14); derselbe Herr, der die Hungernden speiste, lehnte doch rundweg ab, sich in wirtschaftliche Fragen zu mischen, wo kein Gewinn für Seelen zu erwarten war (Luk. 12, 14).

Denn — und das ist die zweite Beobachtung, die wir bei der Betrachtung seines seelsorgerlichen Vorbildes machen — überall geht der Herr mit seinem Wirken auf den Grund der einzelnen Seele; sein Wirken ist darum seelsorgerlich, weil es Wirken von Person zu Person ist. Auch ihm ist die Welt seiner Tage im Gewand der gesellschaftlichen Ordnungen entgegengetreten; er fand einen Staat und ein Volkstum, er fand eine Kultusgemeinde und eine Hierarchie, er fand Ehe und Familie, Stände und Berufsarten vor als die gewiesenen Formen, in die sich das Menschenleben gegossen hatte. Und diesen Formen gegenüber nimmt er eine eigentümliche Stellung ein; er läßt sie zum guten Teil unangetastet stehen, er erkennt sie an und adelt sie sogar — wie z. B. seine Worte über die Ehe in der Bergpredigt es zeigen —, und dennoch haben sie in seinen Augen nur einen zweiten Wert. Nicht der Staatsbürger, nicht der Priester, nicht das Familienglied in seiner besonderen Stellung, es ist überall in dem allen nur und immer wieder der Mensch als Mensch, als Persönlichkeit, als Seele, den er sucht. Selbst, wo Anlaß genug gewesen wäre, etwa Ehefragen eingehend zu erörtern, wie im Gespräch mit der Samariterin, streift er sie nur, um sofort auf das Zentrum loszugehen und um eine verlorene Seele zu werben. Was über den Menschen entscheidet, ist nicht das zufällige Kleid, das er trägt, sondern die Stellung seiner Seele zu dem Herrn. Und hat sie da die rechte Stellung gefunden, so wird sie die Stellung zu den besonderen sie angehenden Fragen des äußeren Lebens schon allein finden. Es handelt sich in der Seelsorge um die Persönlichkeit, deren Wert gerade aus dem Verfahren des Herrn hervorleuchtet; es handelt sich um ihr innerstes Sein, nicht um ihre äußeren Umstände. Seelsorge ist nicht Kasuistik, die sich mit allerlei einzelnen Möglichkeiten zu befassen hätte und sich infolgedessen in tausend Kleinigkeiten verlieren würde, sondern sie hat das Eine durchweg zu betonen, was

not ist; sie ist nicht peripherische, sie ist zentrale Arbeit. Meinen wir nicht, Seelsorge getrieben zu haben, wo wir mit genauster Sorgfalt für das Verhalten in diesem oder jenem Einzelfalle Rat erteilt haben — diese Kunst der Seelenleitung überlassen wir anderen — uns muß es darauf ankommen, in allen Fällen das Gleiche zu erzielen, nämlich die Seelen vor allem in die rechte Stellung zu Jesu Christo zu führen — und erst von diesem Mittelpunkt aus sie die rechte Antwort auf die sie bewegenden einzelnen Fragen finden zu lassen. Wenn z. B. ein Schwerkranker zum Herrn geführt und für ihn gewonnen ist durch treuen Dienst der Seelsorge, so ist die Frage, ob er stirbt oder genesen wird, ganz nebensächlich; hat er Jesum Christum im Glauben gefunden, so ist er auf den Tod vorbereitet, wenn auch nie zwischen ihm und uns vom Sterben die Rede gewesen wäre. Darum hat der Herr durchweg in seiner Seelsorge die Belehrungeu über Sachen und Dinge gemieden, und statt dessen die Personen in ein Verhältnis zu seiner Person, in die Gemeinschaft mit sich selbst hineinzustellen sich bemüht.

Dadurch gewinnt die Seelsorge allerdings den Anschein einer großen Monotonie, wenn sie überall auf eine klare Beantwortung der großen Frage: Wie stehst du zu Jesu Christo? bringen soll. Ganz recht; denn ihr Ziel kann nur eines sein. Aber ihre Vielseitigkeit liegt in der Verschiedenheit der seelischen Individualitäten, mit denen sie zu tun hat. Denn auch darin ist Jesus Muster, daß er nirgends Individualitäten in eine Form preßt, nach einer Schablone zuschneidet. Auch darin zeigt sich seine Wertschätzung der Persönlichkeit, daß er die Individualitäten in ihrer Eigenart beläßt. Man vergleiche nur in seinem Apostelkreis Petrus mit Johannes, Philippus mit Jakobus! Und darin hat die Seelsorge ihre höchste Kunst, daß sie bei aller Einzigkeit und Gleichartigkeit des Zieles doch die Verschiedenheit der Persönlichkeiten achtend, die Mannigfaltigkeit der Wege erkennend individualisiert. Sie will nicht methodistisch alle auf gleiche Weise, sie will pädagogisch jeden auf seine Weise zu Jesu führen. Wie auch hierin Jesus unser Vorbild ist, mögen einzelne typische Fälle uns später zeigen.

---

# Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments.

Von Pfarrer Couard in Klinkow bei Prenzlau.

## 1.

Die Kenntnis der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur, die auf dem Boden des Judentums wie des Christentums erwachsen ist, ist leider in den Kreisen unserer evangelischen Pfarrer eine sehr geringe. Man meint vielfach, genug getan zu haben, wenn man sich mit den kanonischen Büchern beschäftigt, und hält es für Zeitverschwendung, den apokryphischen Interesse entgegenzubringen. Und doch enthalten auch diese

des Interessanten und Lehrreichen so viel, daß die Mühe reichlich belohnt wird. Gewiß ist es nicht immer leicht, an diese Literatur überhaupt heranzukommen. Ihr Umfang ist riesengroß, die Ausgaben der einzelnen Bücher sind oft schwer erhältlich und die Hilfsmittel zum Studium fließen nur spärlich, und es ist deshalb nötig, sie wenigstens ihrem Hauptinhalt nach weiteren Kreisen in faßlicher Form zugänglich zu machen, damit das Interesse für sie mehr und mehr geweckt wird. Für die neutestamentliche apokryphische Literatur habe ich das in mehreren Aufsätzen, die ich in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift", Jahrgang 1901 und 1903/04, unter dem Titel „Altchristliche Sagen über das Leben Jesu und der Apostel" veröffentlicht habe, versucht; für die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments möchte ich es durch die vorliegende Arbeit tun.

Nicht eine gelehrte Abhandlung soll sie sein — nein, sie möchte im allgemeinen in möglichster Kürze über dieselben orientieren und dadurch zum Studium selbst anregen. Seit die Übersetzung der Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments unter der Leitung von Professor Kautzsch in Halle erschienen ist (2 Bde., 1900) — die ich meiner Arbeit zugrunde lege und nach der ich zitiere —, ist jeder Pfarrer in den Stand gesetzt, sich eingehender mit denselben zu beschäftigen, und meine Mühe würde reichlich belohnt werden, wenn diese Zeilen auch nur einige dazu ermunterten. Bei dem geringen mir von dem Herausgeber zur Verfügung gestellten Raum kann ich selbstverständlich nur andeuten und muß für alles Genauere auf ausführlichere Werke verweisen; ich gebe deshalb Literaturangaben, nenne aber nur solche Bücher, die mir für den genannten Zweck am geeignetsten erscheinen. Und nun hinein in medias res!

Ich glaube am besten über die in Rede stehende Literatur zu orientiren, wenn ich zuerst einen möglichst gedrängten literar-historischen Überblick über dieselbe gebe und sodann versuche, ihren religiösen Gehalt in aller Kürze aufzuzeichnen.

Literatur: Die Einleitungen ins A. T. von Strack (5. Aufl., 1898), König (1893), Cornill (3./4. Aufl., 1896), Zöcklers Kommentar zu den Apokr. und wichtigsten Pseudepigr. (1891), die Einleitungen in der Kautzsch'schen Übersetzung, sowie die Artikel „Apokryphen des A. T." von Schürer im 1. Band der 3. Aufl. (S. 622—653) und „Pseudepigraphen des A. T." von Dillmann im 12. Band der 2. Aufl. (S. 341—367) der Realenzyklopädie für protestant. Theologie und Kirche, ed. Hauck.

## A. Apokryphen.

Die Apokryphen, d. h. diejenigen griechisch geschriebenen oder doch nur in dieser Sprache erhaltenen Bücher, welche nicht in den Kanon des A. T. aufgenommen worden sind, wohl aber in LXX sich finden (über die Bedeutung des Wortes ἀπόκρυφος vgl. Schürer a. a. O.), teilt man am besten mit Kautzsch in vier Teile: 1) Geschichtsbücher, 2) Religiöse Unterweisungen in Erzählungsform, 3) Zusätze zu den kanonischen Büchern des A. T. und 4) Religiöse Unterweisungen in lehrhafter Form. Ich beginne meine Übersicht mit den Geschichtsbüchern.

Das 1. Buch der Makkabäer, das uns nach einem kurzen Überblick über die Geschichte Alexanders d. Gr. und die Verteilung seines Reiches an die Diadochen die schwere Verfolgung der gesetzestreuen Juden unter Antiochus Epiphanes und die darauf folgenden Religions- und Freiheitskämpfe unter Mattathias, Judas Makkabäus, Jonathan und Simon erzählt, also die Zeit von 175—135 v. Chr. umfaßt, ist in der uns vorliegenden Gestalt eine Übersetzung aus dem hebräischen, vielleicht auch aramäischen Original in das Griechische. Seine nüchterne Darstellung, in die zahlreiche chronologische Angaben eingefügt sind, erweckt das Vertrauen, daß wir es in ihm mit einer im großen und ganzen geschichtlich treuen Darstellung jener bewegten Zeit zu tun haben, der vielfach zeitgenössische Aufzeichnungen zu Grunde gelegen haben werden. Dennoch ist die Frage nach dem historischen Wert des Buches nicht leicht zu beantworten. Offenbar besitzt der Verfasser nur eine geringe Kenntnis von den auswärtigen Verhältnissen, namentlich von dem römischen Reich (vgl. 8, 1 ff.), und die ungeheuren Zahlen der von dem kleinen Häuflein der Juden oft bekämpften und getöteten Feinde (vgl. 7, 46; 11, 48 u. a m.) erregen mit Recht unser Mißtrauen. Jedoch dürfte dies ebenso wie die nach Art antiker Geschichtsschreibung bisweilen eingefügten längeren Reden (vgl. 2, 49 ff.; 3, 18 ff. u. a. m.) nicht so sehr ins Gewicht fallen, wenn wir bestimmt wüßten, daß die uns in dem Buche mitgeteilten Aktenstücke — und deren Zahl beträgt 13 — echt wären. Ich kann hier natürlich nicht näher auf die in letzter Zeit lebhaft erörterte Frage (vgl. H. Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung 1895, S. 69—76, der sämtliche Briefe und Urkunden für eine freie Erfindung des griechischen Bearbeiters hält) eingehen und bemerke deshalb nur, daß man meines Erachtens mit guten Gründen nur den Brief des Jonathan an die Spartaner (12, 6 ff.) und den Brief des spartanischen Königs Areus an den Hohenpriester Onias (12, 20 ff.) als unecht bezweifeln kann, während die andern Urkunden, wenn auch nicht der Form, so doch dem Inhalt nach als zutreffend angesehen werden dürfen. Die Abfassungszeit des Buches wird verschieden bestimmt; sie schwankt zwischen 113 und 63 v. Chr., doch dürfte die Datierung in die ersten Jahrzehnte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts der Wahrheit wohl am nächsten kommen. Etwas jünger wird der Abschnitt 14, 16—16, 24, der offenbar ein Anhang ist, sein.

Das 2. Buch der Makkabäer, das in der griechischen Originalschrift vor uns liegt, umfaßt Vorgänge aus der letzten Regierungszeit des Seleukus IV. Philopator bis zum Tode des Nikanor, also den Zeitraum von 176—161 v. Chr., und unterscheidet sich sowohl durch seine schwulstige und gezierte Sprache, wie auch durch seinen eigentümlichen religiösen Charakter unvorteilhaft vom 1. Buche. Hier haben wir keine schlichte und weltoffne, sondern eine gekünstelte und weltflüchtige Frömmigkeit vor Augen, und man kann deshalb die Ansicht nicht kurzerhand abweisen, daß unser Buch, das in vielen parallelen Stellen auffällig von der Darstellung des 1. Buches abweicht (vgl. II, 11 mit I, 4, 26—35; II, 10, 3 mit I, 4, 44), eine jenes bekämpfende, den Hasmonäern feindlich

gesinnte pharisäische Parteischrift sei. Trotzdem kann demselben nicht jeder historische Wert abgesprochen werden (insonderheit nicht dem Abschnitt 3, 1—4, 6, der über den Rahmen des 1. Buches hinausgeht), wenn derselbe auch freilich weit geringer ist, als der des ersten. Während jenes in Palästina entstanden ist, ist dieses alexandrinischen Ursprungs und wird um den Beginn der christlichen Zeitrechnung abgefaßt sein.

Das sogenannte 3. Buch der Makkabäer erzählt uns eine Episode aus dem Leben Ptolemäus IV. Philopator (221—204), wonach dieser nach der Schlacht von Raphia (217) das Allerheiligste des Tempels betreten will, aber auf das Gebet des Hohenpriesters Simon hin von Gott daran gehindert wird. Er versucht hierauf die ägyptischen Juden zum Religionsabfall zu zwingen, doch bleiben diese ihrem Glauben treu. Ergrimmt darüber läßt er sie sämtlich fangen und nach Alexandria bringen, um sie dort im Zirkus von Elephanten zertreten zu lassen. Infolge des Gebets der Juden wenden sich jedoch die wütend gemachten Elephanten gegen die Truppen des Königs selbst, so daß dieser seinen Befehl zurücknehmen muß. Zur Erinnerung an diese gnädige Errettung feiern die ägyptischen Juden ein siebentägiges Freudenfest. Geschichtliche Glaubwürdigkeit kann diese Erzählung nicht beanspruchen, wenn ihr vielleicht auch ein historischer Kern zugrunde liegen mag, der uns dann aber aller Wahrscheinlichkeit nach in die Zeit des Ptolemäus VII. Physkon versetzt (146—117), von dem Josephus eine ähnliche Geschichte, allerdings mit anderer Motivierung, erzählt. Als Abfassungszeit dieses griechisch geschriebenen Buches hat der Anfang unserer christlichen Zeitrechnung zu gelten.

Im 3. Buch Esra, das über die Zeit von Josia bis zur Gesetzesverlesung durch Esra berichtet, ist nur der Abschnitt vom Wettstreit der Leibpagen des Darius (3, 1—5, 6) originell, alles andere aber eine sich schon dem Midrasch nähernde Nacherzählung von Stücken aus 2. Chronik, Esra und Nehemia. Ob der oben genannte Abschnitt frei erfunden oder aus irgend einer sei's auch nur mündlichen Quelle geschöpft ist, läßt sich nicht mehr ausmachen. Jedenfalls kann das spätestens um den Anfang unserer Zeitrechnung entstandene Buch auf geschichtlichen Wert nicht den geringsten Anspruch machen.

Religiöse Unterweisungen in Erzählungsform sind die Bücher Tobit und Judith. Es mag ja sein, daß den beiden Familiengeschichten des Tobit und Tobias ein historischer Kern zugrunde liegt, aber in seiner jetzigen Gestalt kann das Buch Tobit schon deshalb keinen Anspruch auf Geschichtlichkeit machen, weil seine Angaben mit den Nachrichten der kanonischen und profanhistorischen Bücher vielfach in Widerspruch stehen (vgl. was 1, 2 ff. über die Deportation durch Salmanassar gesagt ist, mit 2 Reg. 15, 29 und 1, 15, wo Sanherib als Sohn und Nachfolger des Salmanassar bezeichnet wird, während zwischen beiden Sargon 722—706 regiert hat u. a. m.). Neuerdings ist es übrigens wahrscheinlich gemacht worden, daß das Tobitbuch nur eine jüdische Bearbeitung einer im Folklore weit verbreiteten Legende vom „dankbaren Toten" ist, und auch mit der Achikarsage zeigt es offenbare Berührungen (vgl. nur 1, 21 f.; 14, 10, wo Tobit sogar als ein Verwandter Achikars er-

scheint). Nicht anders verhält es sich mit dem Buche Judith, welches erzählt, daß Holofernes, der Heerführer Nebukadnezars, des Königs von Assyrien (sic!), bei einem Feldzuge gegen verschiedene kleinasiatische Völker auch die Juden in der Festung Betylua belagert habe, aber von Judith ermordet worden sei. Ältere wie neuere Erklärer haben allerdings keine Mühe gescheut, die Geschichtlichkeit dieses Romans nachzuweisen, und ihn dabei, entgegen den Angaben des Buches selbst, entweder in der Zeit des Manasse und Josia, oder in der des Artaxerxes III. Ochus (361—339) unterzubringen versucht, doch ist die völlige Ungeschichtlichkeit desselben in neuerer Zeit so schlagend nachgewiesen worden, daß an ihr nicht mehr zu zweifeln ist. Der Zweck des Buches Tobit ist der, die unter den Heiden zerstreut lebenden Juden durch die Vorbilder gottergebenen Sinnes und gottgehorsamen Wandels in der Glaubenstreue und Gesetzeserfüllung zu stärken, der des Buches Judith, das jüdische Volk zu tapferem Widerstand gegen die Feinde seines Glaubens, seiner Sitte und seiner Staatsformen anzufeuern. Die Abfassungszeit der beiden Romane ist strittig; doch dürften sie wohl der makkabäischen Zeit angehören.

Von den Zusätzen zu den kanonischen Büchern des Alten Testaments gehören die Estherzusätze, wie Zöckler treffend bemerkt, zur Klasse der Hof- und Haremsgeschichten, die Danielzusätze sind pikante Kriminalnovellen bezw. Tempelanekdoten, und das Gebet Manasses ist eine freie Komposition, fußend auf den Angaben in 2 Chr. 33, 12—19. Da sie sich in unsern deutschen Bibeln finden, gehe ich auf ihren Inhalt nicht ein, sondern füge nur einige Bemerkungen über die Ursprache und die wahrscheinliche Abfassungszeit bei. Nur von dem Gebet Manasses läßt sich die Annahme, daß es die griechische Übersetzung eines hebräischen (chaldäischen) Originals sei, einigermaßen wahrscheinlich machen; die Zusätze zu Daniel sind vermutlich von Haus aus griechisch geschrieben, wenn auch die Möglichkeit einer Übersetzung nicht mit Bestimmtheit abgewiesen werden kann; die Estherzusätze dagegen sind sicher von vornherein in griechischer Sprache verfaßt. Die Abfassungszeit ist sehr schwer zu bestimmen; doch dürften das Gebet Manasses und die Estherzusätze aus der Makkabäerzeit stammen, die Zusätze zu Daniel aber um die Wende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden sein.

Zu den religiösen Unterweisungen in Lehrform gehören das Buch Baruch, der Brief des Jeremias, die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirachs und die Weisheit Salomos.

Das dem Baruch zugeschriebene Buch zerfällt in zwei Hauptteile: in eine Bußpredigt (1, 1—3, 8) und eine tröstende Zuschrift (3, 9—5, 9), ist aber keine literarische Einheit. Es mangelt zwischen beiden der Zusammenhang und das Griechisch beider Teile weicht so stark von einander ab, daß man ohne die Annahme zweier Verfasser schwerlich auskommen wird. Ob nur für den ersten oder für beide Teile eine hebräische Vorlage anzunehmen ist, ist strittig, ebenso die Abfassungszeit, die aber doch wohl in die makkabäische Zeit zu verlegen ist.

Der von Haus aus griechisch geschriebene Brief des Jeremias, der eine Bekämpfung des Götzendienstes enthält, bildet in vielen Hand-

schriften einen Teil des Buches Baruch (so auch in Luthers Übersetzung), hat aber mit diesem gar nichts zu tun. Seine Abfassungszeit bleibt völlig unbestimmbar.

Das Buch Jesus Sirachs, das wohl ursprünglich den Titel מְשָׁלִים (Sprüche, analog dem salomonischen Spruchbuch), später aber *σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ* führte, ist das Werk eines Juden aus Jerusalem (50, 29), der sich ausschließlich dem Berufe eines Schriftgelehrten widmete. Ursprünglich hebräisch geschrieben, enthält es eine Sammlung von Sentenzen in poetischer Form, die eine Fülle von praktischer Lebensweisheit enthalten. Selbstverständlich ist es nicht nach einem vorher festgestellten Plan verfaßt, sondern die einzelnen Sprüche stammen aus verschiedenen Zeiten und sind hernach zu einem Ganzen verschmolzen worden. Die Frage, ob es gänzlich das literarische Eigentum des Sirach sei oder ob in ihm auch ältere Spruchsammlungen sich finden, wird jetzt fast allgemein zu Gunsten der ersteren Annahme beantwortet. Von dem Enkel des Sirach, der im 38. Regierungsjahr eines Königs Euergetes — denn das ist die einzige mögliche Deutung der betreffenden Worte der Vorrede — nach Ägypten kam, ist es dort ins Griechische übersetzt worden, und diese Angabe bietet uns auch die Möglichkeit, das Alter des Buches festzustellen. Es kann nämlich mit diesem König Euergetes nur Ptolemäus VII. Physkon Euergetes II. gemeint sein, da der erste Ptolemäus Euergetes nur 25 Jahre regierte (247—221). Da nun der zweite Euergetes von 170 v. Chr. an herrschte, so muß der Enkel des Sirach im Jahre 132 nach Ägypten gekommen sein. Voraussichtlich war der Großvater 40—60 Jahre älter als der Enkel, und so dürfte die Abfassung der Spruchsammlung in die Jahre 190—170 fallen. Damit würde auch die Schilderung im Einklang stehen, die Sirach von dem Hohenpriester Simon, dem Sohn des Onias, entwirft (50, 1 ff.), da Onias II. am Anfange des 2. Jahrhunderts Hoherpriester war. Freilich ist dies neuerdings mehrfach bestritten worden. Man glaubt in dem Onias des Sirach nicht Onias II., sondern Onias I. mit dem Beinamen „der Gerechte" (Anfang des 3. Jahrhunderts) wiedererkennen zu müssen, und faßt dann das griechische *πάππος* = Großvater im weiteren Sinne als „Vorfahr". Ich kann hier nicht des weiteren auf das pro et contra eingehen und bemerke nur, daß mir die erstere Ansicht die richtigere zu sein scheint. — Durch die glückliche Wiederauffindung eines großen Teiles des hebräischen Textes (bisher sind 3, 6—16, 26; 18, 32 bis 19, 2; 20, 5—7. 13; 25, 8. 13. 17—24; 26, 1. 2; 30, 11—33, 3; 35, 11—38, 27; 39, 15—51, 30 veröffentlicht worden) im vergangenen Jahrzehnt sind der Sirachforschung, die bisher zur Rekonstruktion des ursprünglichen Textes auf die Übersetzungen (LXX, altlateinische, armenische, äthiopische, koptische, altslavische und die syrische der Peschitta) angewiesen war, neue Bahnen eröffnet worden, die eifrig von den Gelehrten begangen werden. Über die genannten Übersetzungen und den neugefundenen hebräischen Text vergleiche die ausführlichen Darlegungen Ryssels in Kautzsch' Übersetzung Band I, S. 242—259, sowie in den Theologischen Studien und Kritiken, Jahrgang 1900—1902. Den hebrä-

ischen Text selbst hat vor kurzem Strack in einer für Geistliche und Studierende berechneten, mit Anmerkungen und einem kurzen Wörterverzeichnis versehenen billigen (Preis 1,50 Mk.) Ausgabe herausgegeben (vgl. die Studierstube 1903 S. 552).

Die griechisch geschriebene Weisheit Salomos endlich hat einen gesetzestreuen, aber in der griechischen Sprache und Literatur wohl bewanderten alexandrinischen Juden zum Verfasser, der in der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts gelebt haben wird. Er sucht dem infolge äußerer und innerer Bedrängnis vielfach zum Abfall vom väterlichen Glauben geneigten und nach Weisheit fragenden (1 Kor. 1, 22) Diasporajudentum einen festen Halt zu geben, indem er die jüdische Religion als die wahre Weisheit hinzustellen und die alttestamentliche Chokma mit der griechischen *σοφία* zu vereinigen sich bemüht. Dementsprechend schildert er uns auch in dem 1. Teil seines planvoll angelegten Buches den Kampf der frommen Weisheit Israels gegen und ihren Sieg über die gottlose Weisheit der Welt (Kap. 1—5), im 2. Teil die hohen Vorzüge der Weisheit (Kap. 6—9) und im 3. Teil die Wunder der Weisheit in der Geschichte Israels (Kap. 10—19).

### B. Pseudepigraphen.

Unter dem Namen „Pseudepigraphen" faßt man die große Zahl der alttestamentlichen Apokryphen im weiteren Sinne zusammen, welche, wenigstens zum größten Teil, in der auf die eigentlichen Apokryphen folgenden urchristlichen Zeit entstanden sind. Gemeinsam ist ihnen allen die Pseudepigraphie, d. h. die schriftstellerische Form, welche unter dem Namen eines älteren angesehenen Autors ihre Lehren, Mahnungen und Weissagungen darbietet, wenn sich diese freilich auch schon bei den eigentlichen Apokryphen findet (Gebet Manasses, Buch Baruchs, Brief des Jeremias, Weisheit Salomos). In der nachstehenden Übersicht berücksichtige ich in engem Anschluß an die Kautzsch'sche Übersetzung nur die Erzeugnisse von jüdischer Hand, welche im Zusammenhang mit dem Alten Testament stehen, und teile die Pseudepigraphen ein in 1) pseudepigraphische Legenden, 2) die pseudepigraphische Dichtung, 3) die pseudepigraphische Lehrschrift und endlich 4) die pseudepigraphischen Apokalypsen.

Die Reihe der pseudepigraphischen Legenden eröffnet der Aristeasbrief, der uns die bekannte Sage von der Übersetzung des Pentateuchs durch die LXXII unter Ptolemäus Philadelphus auf der Insel Pharos erzählt und wohl in der Zeit zwischen 96 und 63 v. Chr. (andere zwischen 40 v. und 30 n. Chr.) in Ägypten von einem Manne geschrieben ist, der, wenn er sich auch § 16 selbst als einen Heiden hinstellt, sich doch deutlich als ein Jude dokumentiert, da seine Schrift ersichtlich nur der Verherrlichung des jüdischen Volkes und Gesetzes dient.

Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis (Leptogenesis), ein Pseudepigraph zur kanonischen Genesis, ist uns ganz nur in äthiopischer Übersetzung (in Fragmenten auch lateinisch) erhalten, die aber wieder auf eine griechische Übersetzung des hebräischen Originals zurückgeht. Es behandelt ausführlich die Geschichte von der Weltschöpfung

bis zum Passah am Sinai und ist das erste Beispiel einer zusammenhängenden, sich meist an den Priesterkodex anlehnenden haggadischen Bearbeitung alttestamentlicher Erzählungsstoffe im Geiste des gesetzlichen Pharisäismus. Der Entstehungsort ist bestimmt Palästina, die Abfassungszeit strittig; doch dürfte die Datierung in die Makkabäerzeit am richtigsten sein.

Die jüdische Erzählung von dem Martyrium des Jesaja ist ein Teil der uns äthiopisch aufbehaltenen **ascensio Jesaiae.** Sie berichtet uns, daß Jesaja vor dem gottlosen König Manasse in die Wüste geflohen, aber auf Veranlassung eines Samaritaners Bechira festgenommen und zersägt worden sei. Da Hebr. 11, 37 offenbar auf sie angespielt wird, so ist sie sicher vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden. Sie bietet das erste Beispiel der in dieser Zeit aufkommenden und sich offenbar großer Beliebtheit erfreuenden Märtyrerlegenden dar.

Die einzige pseudepigraphische Dichtung sind die 18 Psalmen Salomos, die in Palästina in der Zeit vor der Vernichtung der Makkabäerherrschaft bis kurz nach dem Tode des Pompejus (also zwischen 63 und 45 v. Chr.) entstanden sind. Ursprünglich hebräisch geschrieben, sind sie uns doch nur in griechischer Übersetzung erhalten. In ihnen besitzen wir eine hervorragende Quelle für die Frömmigkeit des pharisäischen Judentums jener Tage, und von ihnen aus lernen wir erst das Bild, das die Evangelien von den Pharisäern zeichnen, sowie ihren Gegensatz gegen die Sadducäer und ihre Stellung zu Jesu recht verstehen. Der Makkabäerherrschaft stehen sie feindlich gegenüber; in ihr war Israel auf dem Abwege und jene Zeit war nichts als eine Zeit des Abfalls von Gott. Deshalb begrüßen sie den Untergang der hasmonäischen Herrschaft mit unverholener Freude als ein gerechtes Gottesgericht, nach welchem es sich nun um die Rückkehr zur königslosen Verfassung der früheren nachexilischen Zeit und zur messianischen Erwartung der Propheten und Psalmen handelt.

Das 4. Makkabäerbuch, die gleichfalls einzige pseudepigraphische Lehrschrift, enthält die Niederschrift einer Rede, vielleicht eines wirklich gehaltenen Synagogenvortrages, dessen Thema, die Herrschaft der Vernunft über die Triebe, zuerst philosophisch-dogmatisch erörtert und dann an dem Beispiel der Märtyrer der Makkabäerzeit erläutert wird. Es gehört dem Zeitraum von Pompejus bis Vespasian an und wird in Alexandria oder Kleinasien geschrieben sein.

Unter den zahlreichen pseudepigraphischen Apokalypsen richten wir den Blick zuerst auf die sibyllinischen Bücher. Das ganze klassische Altertum ist voll von Weissagungen und Orakeln, und immerdar hat es in ihm Sibyllen (abgeleitet von der uralten sagenhaften griechischen Sibylla), d. h. weissagende Prophetinnen, gegeben. So gibt's auch eine jüdische Sibylle, die unter den erhaltenen 12 sibyllinischen Büchern die Bücher 3—5 umfaßt. Sie ist eine unermüdliche Predigerin für den Monotheismus gegen den Götzendienst, behandelt resp. weissagt aber auch, natürlich in futurischer Form, die Geschichte der Welt von der Sintflut bis auf ihre Gegenwart. Die älteste jüdische Sibylle finden wir in Buch III,

97—826, ein zwar nicht einheitliches, aber doch im ganzen aus der Zeit des Ptolemäus Physkon (um 140 v. Chr.) stammendes Stück; III, 46—92 gehört in die Zeit des 2. Triumvirates und der Kleopatra (zwischen 43 und 30 v. Chr.) und ist wegen der in ihm enthaltenen Weissagungen von Beliar und dem Weltbrande von großem religionsgeschichtlichem Interesse. Buch IV blickt auf die Zerstörung Jerusalems (V. 115—127) und auf den Ausbruch des Vesuv (V. 130—134) zurück, ist also jedenfalls bald nach 79 n. Chr. geschrieben, und Buch V ist ein Konglomerat von Weissagungen zweier älterer jüdischer Sibyllen, die sich nicht mehr sicher von einander scheiden lassen und von denen die eine aus der Zeit zwischen 70 und 80 n. Chr., die andere (und zu ihr gehören bestimmt V. 1—51) aus der Zeit der Antonine stammen wird. Sie alle sind wohl auf dem Boden der ägyptischen Diaspora entstanden.

Das Buch Henoch, ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben, ist uns in äthiopischer, zum Teil auch griechischer Übersetzung erhalten und hat in der abessinischen Kirche sogar Aufnahme in den alttestamentlichen Kanon gefunden. Es zerfällt in mehrere nur lose aneinandergereihte Teile. I. Die Einleitung 1—5. II. Das angelologische Buch 6—36. III. Das messiologische Buch 37—71. IV. Das astronomische Buch 72—82. V. Das Geschichtsbuch 83—90. VI. Das paränetische Buch 91—105. VII. Der Schluß 106—108. Von diesen Teilen gehören Kap. 1—36 und 72—105 eng zusammen und rühren von einem Verfasser her, der aller Wahrscheinlichkeit nach unter Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.) schrieb. Die Bilderreden (das messiologische Buch 37—71) zeigen eine andere Gesamthaltung und erregen besonders durch die im Mittelpunkt stehende Figur des Menschensohnes — weshalb sie auch einige Kritiker für christlich halten — unser lebhaftes Interesse. Sie entstammen der Zeit zwischen dem Sturz der Makkabäerherrschaft und der Regierung des Herodes (wenn sie wirklich christlichen Ursprungs sein sollten, natürlich einer späteren Zeit) und sind religionsgeschichtlich von hohem Wert. In ihnen, sowie in den Kap. 106 und 107 finden sich einzelne noachische Bestandteile, deren Abfassungszeit zu bestimmen unmöglich ist.

Die Himmelfahrt Mosis, wahrscheinlich ursprünglich in hebräisch-aramäischer Sprache geschrieben, ist uns nur in einer altlateinischen Übersetzung als Fragment erhalten. Sie enthält Weissagungen von der Zeit Mosis bis auf die Gegenwart des Verfassers und ist religionsgeschichtlich besonders durch die apokalyptische Schilderung des Weltendes von Wert. Geschrieben ist sie wahrscheinlich in den ersten Dezennien der christlichen Zeitrechnung.

Das 4. Buch Esra ist in lateinischer, syrischer, äthiopischer, arabischer und armenischer Übersetzung erhalten, die auf eine griechische Version und diese wieder auf ein hebräisches Original zurückgehen. Es zerfällt in 7 Visionen, die verschieden gruppiert werden. Entweder faßt man Vision 1—4, die Betrachtungen über den Untergang Jerusalems und das jüdische Volk enthalten, und Vision 5—7, welche die Adlervision, die Menschensohnvision und die Wiederherstellung der heiligen

Schriften durch Esra bringen, zusammen (dies die herrschende Ansicht), oder man vereinigt Vision 1—3 (die Theodicee: Woher kommt das Leiden in der Welt und welches ist das Schicksal der Sünder?), Vision 4—6 (Schilderung der letzten Dinge, die mit einer Klage über Israels zwar verheißene, aber nie erschienene Herrlichkeit beginnt), und läßt Vision 7 den Abschluß bilden (so Gunkel in Kautzsch II, 335—348). Mir scheint die erstere Gruppierung die entschieden richtigere zu sein. Das ganze Buch, welches durchaus einheitlich und religionsgeschichtlich überaus wichtig ist, stammt aus der Zeit des Domitian.

Die syrische Baruchapokalypse ist wohl sicher ursprünglich griechisch geschrieben (ob hebräisch, wie man neuerdings vielfach meint, ist sehr fraglich). Sie enthält nach einem Eingang (1—8) Aufschlüsse über die künftige Bestrafung der Heiden, die endliche Vergeltung und die Zeit des Eintritts und der Dauer des Strafgerichtes über die Gottlosen (9—26), Enthüllungen über die Zeit und die Offenbarung des Messias (27—30), die Visionen vom Wald, vom Weinstock, der Quelle und der Zeder und deren Deutung (31—46), eine Offenbarung über die Drangsale der letzten Zeit, die Auferstehung und das Endschicksal der Seligen und Verdammten (47—52), die Wolkenvision und ihre Deutung (53—76) und den Brief an die 9½ Stämme (77—85). Ihre Einheitlichkeit ist in neuerer Zeit mehrfach bestritten worden, aber wie mir scheint, ohne genügenden Grund. Das Buch zeigt viele Verwandtschaft mit 4. Esra, und es ist gar keine Frage, daß der Verfasser des einen das andere gekannt hat. Wem die Priorität zukommt, ist seit Jahren lebhaft erörtert worden, und noch jetzt sind die Ansichten darüber geteilt. Ich kann hier natürlich nicht in eine Erörterung dieser Frage eintreten, sondern muß auf Ryssels Ausführungen in Kautzsch II, 405 ff. verweisen. Ich bemerke nur, daß mir die Priorität unzweifelhaft auf seiten der Apokalypse Baruchs zu sein scheint, und es würde dann ihre Entstehungszeit, da sie die Zerstörung Jerusalems voraussetzt, in die Zeit bald nach 70, also in die Regierung des Vespasian zu verlegen sein. Im zweiten Teil meiner Arbeit bezieht sich die Abkürzung Apk. Bar. nur auf diese syrische Apokalypse, da ich aus der erst im Jahre 1897 in London aufgefundenen griechischen Baruchapokalypse, welche eine Reise Baruchs durch fünf Himmel behandelt und aus dem 2. christlichen Jahrhundert stammt, keine Stelle angeführt habe.

Die Testamente der 12 Patriarchen, eine pseudepigraphische Schrift, die dem Segen Jakobs Gen. 49 nachgebildet ist, sind so, wie sie uns vorliegen, die Bearbeitung einer ursprünglich jüdischen Schrift von christlicher Hand, bei der sich jedoch die christlichen Interpolationen noch sehr gut erkennen lassen. Die jüdische Grundschrift wird im Laufe des ersten christlichen Jahrhunderts, vielleicht noch vor dem Jahre 70, entstanden sein (andere setzen sie dagegen in die Makkabäerzeit).

Das Leben Adams und Evas endlich liegt uns in einer dreifachen Gestalt vor, in lateinischer (die Vita), griechischer (die sogenannte Apokalypse des Moses) und slavischer (das altkirchlich slavische Adamsbuch) vor. Die Vita und die Apk. Mos. sind jüdischen Ursprungs und

gehen wahrscheinlich (vielleicht auch das slavische Adamsbuch) auf ein hebräisches Adamsbuch zurück, das aber erst — nur soviel läßt sich mit Bestimmtheit sagen — in christlicher Zeit entstanden ist.

Ich füge noch einige Worte über das slavische Henochbuch oder das Buch der Geheimnisse Henochs hinzu, wenn es auch in die Kautzsch'sche Übersetzung nicht aufgenommen ist, da ich es am Schluß des zweiten Teils meiner Arbeit zitiere. Es ist ein selbständiges, sich nur in einzelnen Abschnitten mit dem äthiopischen Henochbuch berührendes, ursprünglich griechisch geschriebenes, uns aber nur in slavischer Übersetzung erhaltenes und aus den ersten Jahrzehnten n. Chr. stammendes Werk.

---

# Das Charakteristische der christlichen Religion.

Von Professor D. Dorner in Königsberg (Ostpreussen).

So wie die Frage nach dem Wesen des Christentums heute gestellt wird, ist sie der modernen Zeit zugehörig. Sie beruht auf einem energischen Studium der Religionsgeschichte und auf der Entwicklungsstufe des Bewußtseins, wo man über die eigene Religion klar werden, sie durchschauen will, wo man nicht bloß unmittelbar und naiv glaubt, wo man das Wesen des Glaubens nach seiner Begründung, seinem gesetzmäßigen Verlaufe erforscht. Nachdem diese Frage einmal gestellt ist, wird sie nicht mehr verschwinden, solange das Interesse am Christentum anhält. Die Beantwortung dieser Frage wird von den verschiedensten Seiten und in der verschiedensten Weise versucht. Die einen meinen, daß es überhaupt unmöglich sei, das Christentum, wie es sich in der Geschichte darstellt, als eine Einheit aufzufassen. Die streitenden Religionsparteien seien zu zerrissen, die Differenzen zu groß, um in den verschiedenen christlichen Parteien noch ein gemeinsames Band zu finden. Man könne nur versuchen, jede bestimmte zeitliche Erscheinung für sich zu verstehen, im Zusammenhang ihrer Zeit zu begreifen, ohne daß es gelänge, sie als eine bestimmte Erscheinungsform des Christentums zu erfassen. Was hat eine Religion, die ein künftiges Reich Gottes erwartet und als Bedingung für den dereinstigen Eintritt in dasselbe bestimmte sittliche Gesinnungen fordert, die den Eintritt dieses Reiches auf übernatürlichem Wege mit den Farben einer orientalischen Phantasie sich ausmalt und in diesen Phantasieen lebt, mit einer Religion zu tun, die diese Zukunftshoffnungen für Phantasieen erklärt, die sich nicht erfüllt haben und in dieser supranaturalen Form nie erfüllen werden, die als ihr Zentrum eine möglichste Harmonie mit dem Kulturleben der Gegenwart ansieht und die Gottheit womöglich nur in dem Zusammenhang des Natur- und Kulturlebens noch erkennen will? Oder was hat eine Religion, welche indische Abgeschiedenheit von der Welt, Askese und Büßungen, Zurückziehung von den Grundpfeilern einer natürlichen Sittlichkeit, von der Ehe, vom Eigentum, ja von der Selbständigkeit der eigenen Person im Gehorsam eines Leichnams empfiehlt, mit einer Religion zu tun, die die Humanität, die mög-

lichst harmonische Ausbildung aller Kräfte der Person als den Willen Gottes verkündet, oder was hat eine Religion, welche das Anerkennen der ein- für allemal im Dogma festgesetzten Lehre von der Trinität und von Christus als den Mittelpunkt des Christentums ansieht, mit einer Religion gemein, welche sich auf das Gefühl stützt und nur ein undogmatisches Christentum für die wahre Religion erklärt? Und doch sind diese und viele andere entgegengesetzte Auffassungen innerhalb der Sphäre vertreten, die man mit dem Namen des Christentums zusammenfaßt. Man kann sich nicht wundern, wenn der Historiker da kopfscheu sich von dem Problem als von einem unlösbaren abwendet, das Wesen des Christentums festzustellen.

Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, stellt man ein Ideal des Christentums auf, das zu einer bestimmten Zeit erschienen sein soll und man identifiziert das Urchristentum oder Christus mit diesem Ideal der christlichen Religion. Dieses Ideal soll mit dem Wesen zusammenstimmen und alles, was von diesem einmal historisch eingetretenen Ideal abweicht, das wird als Verfall angesehen. Zweifellos ist hier die meist gar nicht untersuchte Berechtigung, ohne weiteres in dem Urchristentum oder Christus das Wesen, d. h. das Ideal des Christentums zu sehen, als selbstverständlich insbesondere bei protestantischen Gelehrten vorausgesetzt. Für Harnack ist im wesentlichen das Christentum in Christus gegeben, wie er ihn sich vorstellt, alles weitere ist mehr oder weniger Verfall, der durch Einmischung falscher Elemente herbeigeführt ist. Allein historisch ist man durchaus nicht berechtigt, die Urzeit mit dem Christentum zu identifizieren. Wer bürgt denn dafür, daß die Urzeit dieser Religion ihre vollkommenste Periode war? Sollen denn all die Gegensätze, unter denen die Urzeit stand, verewigt werden, oder ist man genötigt, in der Urzeit selbst wieder Wichtiges und Unwichtiges zu unterscheiden? Und wenn, nach welchem Maßstabe tut man das? Die Urzeit steht unter dem Geister- und Dämonenglauben, den auch Christus teilt; sie steht unter dem Gegensatz des Juden- und Heidenchristentums, der uns schwerlich mehr interessiert, sie steht unter der Erwartung der Parusie, die sich nicht erfüllt hat. Ist das alles minderwertig? Woher nehmen wir denn den Maßstab, um das Wichtige und Unwichtige zu unterscheiden? Ferner ist der Rückgang auf das Urchristentum, um sein Wesen zu bestimmen, durchaus nicht so einfach, weil dieses selbst wieder verschiedene Stadien durchlaufen hat. Welches Stadium ist das maßgebende? Und wenn man das Gemeinsame herausheben wollte, so fragt sich wieder, was ist wichtig und was nicht in diesem Gemeinsamen? Geht man aber auf den Stifter des Christentums selbst zurück als historische Person, so sind bekanntermaßen die Quellen nicht so einfach zu eruieren; was steht denn fest, was nicht? Auch Christus teilt den Engel- und Dämonenglauben, den Glauben an seine Parusie; ob er ein weltliches, ob ein nur zukünftiges Reich gewollt, oder sich als Messias angesehen oder nicht, ob er Sakramente gestiftet oder nicht, ob er universalistisch dachte oder teilweise die Konsequenzen des Universalismus nicht zog, ob er die Sohntheorie teilt oder nicht, oder wenigstens von dem Einfluß derselben sich nicht ganz losgelöst hat, alle diese Fragen und viele

andere sind im Fluß. Was ist nun das Wesentlichste des Christentums, wenn man es an Christus mißt? Es ist zu fürchten, daß jede Zeit und jeder das sich heraussucht und für wichtig erklärt, was ihr wichtig erscheint. Es ist deshalb sehr zu bezweifeln, ob man das Wesen des Christentums durch deu Rückgang auf das Urchristentum oder Christus wirklich feststellen kann. Man nehme nur die eine Differenz, daß die einen alle Wunder, insbesondere die Auferstehung Christi zum Eckstein des Christentums machen, andere sie für irrelevant erklären und nur auf die Moralität Christi oder seinen Vorsehungsglauben, auf seine Idee der Vaterschaft Gottes, auf seine Reichsgottesidee oder auf die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins und die damit verbundene Seligkeit zurückgehen. Dazu kommt aber ein Bedenken allgemeiner Art: eine Religion kann man ihrem Wesen nach nicht aus ihren Anfängen allein erkennen. Erst wenn sie sich auslebt, ihre Konsequenzen zieht, sich nach den verschiedensten Seiten ausgestaltet, kann man die Tragweite ihres Prinzips ermessen. Nimmt man eine Zeit als die absolute, so mag wohl in dieser auch das Wesen enthalten sein, aber es wird dann alles andere auch als wesentlich erscheinen, was doch nur dieser Zeit angehört, nnd es wird dann jede andere Zeit als ein Rückschritt gegen diese erste Zeit erscheinen, wie die Reformationszeit es auch angesehen hatte, als sie auf die Urzeit zurückging, während sie selbst doch in Wahrheit einen Fortschritt bedeutete.

Das Gesagte mag genügen für den Satz, daß man das Christentum nur aus seiner ganzen Geschichte verstehen kann und nicht aus einer bestimmten einzelnen Erscheinungsform. Will man also vom Wesen des Christentums reden, so bleibt nichts übrig, als zu versuchen, ob nicht doch durch alle Phasen des Christentums eine leitende Idee, eine Grunderfahrung, ein Grundverhältnis Gottes und des Menschen sich offenbart trotz all der Differenzen, die vorhanden sind, die sich teils auf die individuellen Differenzen beziehen, teils auf die größere oder geringere Konsequenz, mit der das Prinzip sich durchgeführt hat, teils auf den Einfluß, den das christliche Prinzip auf den jeweiligen Bildungszustand ausübt. Wenn es kein solches allgemeines Prinzip gibt, dessen Erscheinungsformen die einzelnen Phasen des Christentums sind, so wird man davon absehen müssen, das Wesen des Christentums als eine Einheit zu verstehen, und nur von verschiedenen religiösen Erscheinungen reden können, die unter dem Namen des Christentums zusammengefaßt werden. Wollte man einwenden, daß ein solches Prinzip abstrakt werde und den Puls des religiösen Lebens nicht ausmachen könne, so ist zu bedenken, daß zwar das Christentum nirgends als abstraktes Prinzip für sich erscheint, sondern immer in konkreten, persönlichen Formen, daß also im allgemeinen zum Wesen des Christentums gehört, in konkreter persönlicher Form zu erscheinen, daß aber daraus noch nicht folgt, daß diejenige Form desselben, in welcher es zuerst in dem Stifter erschienen ist, die einzig mögliche Form, die absolute Form sei, da sie durch nationale und Zeitumstände beeinflußt eine Seite an sich hat, die nicht wie das Prinzip selbst, absoluten Charakter trägt. Diese Erscheinung des Christentums kann eine

sehr mannigfaltige sein, da dieses Prinzip in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, bei verschiedenen Völkern und verschiedenen Personen jedesmal andere Formen annimmt, wie es denn auch zu dem Wesen einer Religion, die Universalreligion sein will, eo ipso gehört, daß ihr Prinzip allen künftigen Entwickelungen des Menschengeistes gewachsen sein und allen Individualitäten gerecht werden kann. Wenn wir nun dieses gemeinsame Prinzip herausfinden wollen, so wird das nicht auf dem Wege geschehen können, daß wir nur das, was vielleicht an Gebräuchen oder Bekenntnissen allen Konfessionen äußerlich gemeinsam ist, herausheben — denn ob hierin wirklich das Wesentliche oder nur Zufälliges enthalten ist, ist sehr fraglich — man nehme z. B. die Höllenfahrt im Apostolikum, das ja freilich in der griechischen Kirche eine offizielle Geltung nicht hat. Das Wesentliche ist von dem empirisch allen Formen Gemeinsamen zu unterscheiden, denn das Wesentliche ist das Charakteristische einer bestimmten Religion, das ihren Mittelpunkt ausmacht, das, mit dem sie steht und fällt. So ist auch vieles dem Christentum gemeinsam mit anderen Religionen; aber es macht noch nicht sein Wesen aus, z. B. der Offenbarungscharakter. Das Wesentliche werden wir vielmehr finden in dem, was dem Christentum charakteristisch ist, wodurch sich dasselbe von anderen Religionen unterscheidet, was in ihm gegenüber den älteren Religionen neu ist. Wir müssen also das aufsuchen, was den Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins ausmacht, was dann in verschiedenen Formen zur Erscheinung kommt, wenn wir sein Wesen verstehen wollen.

Wir wollen uns zunächst die hauptsächlichsten Ansichten über das Wesen des Christentums vergegenwärtigen. Schon darüber besteht eine Differenz, ob das Christentum überwiegend Erlösungsreligion oder ob es Vollendungsreligion sei. Die einen, die es als Erlösungsreligion ansehen, heben besonders die Befreiung vom Elend des Diesseits, von der Vergänglichkeit und deren Leiden zu einer eudämonischen Herrlichkeit eines ewigen Lebens in einer jenseitigen zukünftigen Welt hervor. Zu dieser Ansicht würde es stimmen, wenn Christus und das Urchristentum nur ein künftiges Gottesreich angenommen haben soll, während die Umkehr und die neue Gesinnung nur zur Vorbereitung für diesen Eintritt des Gottesreiches, der auf transzendentem Wege erfolgt, dienen soll. Diese Auffassung, die das Christentum wesentlich dem Buddhismus annähert, wird auch in der Form vertreten, daß das Christentum die Religion sei, welche uns auf irdische Glückseligkeit verzichten lehre und auf diese Weise von der mit allem energischen Begehren verbundenen Unseligkeit uns befreie. Die andere Auffassung betrachtet das Christentum wesentlich als ethische Erlösungsreligion, die von Schuld und Sünde befreit. Bei dieser Ansicht kann entweder die Befreiung von Schuld, die wir Gott gegenüber haben, besonders betont werden. Dann ist der Mittelpunkt des Christentums die Rechtfertigung und Versöhnung. Oder die Befreiung von dem Bösen und der Sünde tritt besonders hervor; dann wird das Christentum als die Religion der Heiligung, als eine praktisch kritische Religion aufgefaßt, die alle Fehler beseitigt wissen will, die vor allem

den Mangel an Frömmigkeit zum Gegenstand der Kritik macht und ihn fortschreitend überwindet. Die hiermit verbundene Geistesrichtung ist der Welt abgewendet, und sucht im Interesse der negativen Heiligung nur das fernzuhalten, was den Umgang mit Gott oder den Umgang mit Christus stört. Bei diesen Ansichten ist vorausgesetzt, daß ein Dualismus zwischen Ideal und Wirklichkeit in der Welt ist, der durch das Christentum aufgehoben werden soll, sei es in Bezug auf Eudämonie, sei es in ethisch-religiöser Hinsicht. Da nun diese Hemmungen der Eudämonie oder der Schuld und Sünde auf historischem Wege am ehesten überwunden werden, so ist diese negative Auffassung des Christentums als Erlösungsreligion meistens mit der Betonung des historischen Charakters des Christentums verbunden. Je stärker die Vorstellung von der eigenen Ohnmacht, um so kräftiger macht sich die historische Heilsvermittlung geltend. Es sind Heilstatsachen, auf welche sich die Erlösung gründet. So wird von den mehr eudämonisch Gerichteten die Auferstehung Christi als die Bürgschaft für die Befreiung von der φθορά, von dem Elend angesehen, während die, welche die Schuld besonders drückt, sich auf den Tod Christi als die Quelle der Versöhnung mit Gott verlassen. Andere, die mehr die Sünde und den Irrtum als die Mängel hervorheben, sehen in der historischen Offenbarung die Rettung, indem Christus uns verkündet hat, daß Gott nicht zürne, daß wir Vertrauen zu ihm haben können, und indem er seine Verkündigung durch sein Leben und vor allem durch seinen Tod besiegelt hat. Wir werden so durch Erleuchtung der historischen Offenbarung vom Irrtum befreit und durch die Überweltlichkeit der Offenbarung in den Stand gesetzt, uns über die Welt negativ zu erheben, und von ihren Hemmnissen in eudämonischer und religiös-sittlicher Hinsicht erlöst. Es kann übrigens auch die Erlösungsreligion von der historischen Form losgelöst werden. Dann ist das Christentum hauptsächlich Erlösungsreligion, in welcher die Erlösung sich auf äußere Anregung hin nur mittels der Umwandlung der Einsicht vollzieht und die veränderte Beurteilung der Sünden nicht historisch geglaubt, sondern selbst erfahren wird; hier wird die äußere Heilsvermittelung zum bloßen Vehikel, weil der Christ selbst diese Erhebung über die Welt, diese Versöhnung mit Gott in seinem Innern vollziehen muß. Nur wird diese Zurückstellung des Historischen in der Regel damit Hand in Hand gehen, daß man nicht bloß die negative Seite der Befreiung von Übel, Irrtum, Sünde, Schuld hervorhebt, sondern das Christentum positiv bestimmt.

Das ist nun ebenfalls eine in mannigfachen Formen vertretene Ansicht, daß das Christentum nicht bloß Erlösungsreligion, sondern vor allem eine Religion mit einem Inhalt von positiven Werten sei, ja daß es die Religion sei, welche die Religion vollende. So haben viele das Christentum als die Religion, welche einen in sich notwendigen, allgemeingültigen, vernünftigen Inhalt habe, begriffen. In ihm wird die vernünftige religiöse Anlage des Menschen realisiert. Früher stellte man in Gegensatz zu den empirischen Einzelreligionen die natürliche Religion. Man glaubt in der Gegenwart oft mit Verachtung auf diesen Standpunkt herabsehen zu können, weil er eine künstliche Abstraktion enthalte,

die nirgends vorkomme. Allein der Standpunkt wird doch noch in mehrfacher Weise vertreten, daß das Christentum die rationale, der Anlage des Menschen entsprechende Religion sei. Und zwar wird dieser Gedanke verschieden aufgefaßt, je nachdem man die religiöse Vernunft mehr in dem Erkennen, oder im Wollen, oder im Gefühl vertreten findet. Daß die christliche Religion dadurch die Religion vollendet, daß sie die wahre, allgemeingültige Erkenntnis mitteilt, ist in der griechischen Kirche immer wieder behauptet worden. Das Christentum ist die Vollendung unserer Erkenntnis. Die Logosreligion ist die wahre Philosophie; wer in der Erkenntnis mit dem Logos eins ist, der hat damit die Bestimmung seiner Anlage realisiert. Die Hegelsche Philosophie und mit ihr zusammenhängende Theologen machen geltend, das Christentum sei die wahre Religion, weil sie das wahre Gottesbewußtsein realisiere. Andere finden, daß das Christentum rationale Religion sei, weil es die praktische Vernunft zu ihrer vollen Befriedigung erhebe. Die praktische Idee der gottwohlgefälligen, moralischen Menschheit ist der Kern des Christentums nach Kant. Ihm kommt alles darauf an, daß dieses Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit realisiert werde. Wieder andere sehen in dem Christentum den Gipfel einer rationalen Mystik. Das religiöse Gefühl ist in sich durchaus vernünftiger Art, weil es unser Bewußtsein, das durch die Gegensätze des Ich und der Welt zerstreut ist, in einer höheren Einheit beruhigt. Das Christentum nun ist diejenige Religion, in der diese Gefühlsharmonie erst ihren wahren, der Naturanlage entsprechenden Ausdruck findet. Die Vernunft, wie sie in dem religiösen Gefühl sich auslebt, ist hier in ihrem Einheitsbedürfnis befriedigt, weil alle Gegensätze überwunden sind.

Wird vielfach das Christentum als die allgemeingültige rationale Religion aufgefaßt, die dem Wesen der Vernunft, wie sie in der Form des Gefühls, des Wollens oder des Erkennens hervortritt, entspricht, so sehen andere umgekehrt darin gerade die Vollkommenheit des Christentums und sein Wesen, daß es positive historische Offenbarungsreligion sei, welche das Ideal in historischen Gestalten verkörpert und dadurch erst zum Bewußtsein gebracht hat; es ist die Religion, welche die Vernunft weit übersteigt, es hat übernatürlichen Charakter wunderbarer Art. Der natürliche, der rationale Faktor reicht nicht aus. Zwar — so sagt man hier teilweise — gibt es eine natürliche Gotteserkenntnis; aber diese genügt nicht. Wir bedürfen noch einer besonderen über das Natürliche übergreifenden Offenbarung, die die Vernunft niemals aus sich hervorbringen könnte, und diese ist im Christentum gegeben, sowohl in seiner Lehre von Gott, die trinitarisch ist oder die Gott als liebenden Vater verkündet, überhaupt im Dogma, als auch in seinen praktischen Erziehungs- und Belebungsmitteln, den übernatürlichen Sakramenten mit ihren übernatürlichen Gaben. Es kommt selbst vor, daß man versucht, jede Anknüpfung an das natürliche Bewußtsein gänzlich zu beseitigen, um den erhabenen supernaturalen Charakter des Christentums um so energischer hervorheben zu können. Die historische Erscheinung Christi, die inspirierte Bibel, die Kirche als die Quelle der Erkenntnis für das praktische Ver-

halten ist ein wesentlicher Faktor, ja der wesentliche Faktor dieser Religion, durch den sie sich von anderen Religionen unterscheidet. Wenn so das Christentum bald als rationale, bald als historische Offenbarungsreligion erfaßt wird, so wird es von anderen, die der Idee der Entwickelung Rechnung tragen, als die Religion angesehen, welche die bis jetzt höchste Entwickelungsstufe darstellt, insofern mit ihr der Zustand höchster Kulturentwickelung verbunden ist. Es soll die früheren Stufen des Verhältnisses Gottes und des Menschen, insbesondere das Verhältnis der Transzendenz und Immanenz, das in den früheren Religionen einseitig an die semitische und arische Entwickelungslinie verteilt sein sollte, ausgleichen; es sucht eine höhere Einigung, insofern Gott hier sowohl überweltlich vorgestellt werde, als auch den Christen als Geist immanent sei. Wenn es so den Höhepunkt der bisherigen Entwickelung darstellt, so hat es auch in sich selbst die Potenz zu weiterer Entfaltung seines Prinzips, wie seine Geschichte beweist, indem die verschiedensten Versuche der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, bald mehr in der transzendenten, bald mehr in der immanenten Richtung gemacht werden, ohne die andere Seite gänzlich auszuschließen, indem die ursprüngliche unmittelbare Einheit beider Richtungen wieder auseinandergeht, um bewußtere und umfassendere Formen dieser Einheit zu erreichen.

Endlich aber wird das Christentum bewußt als die absolute Religion bezeichnet, welche nicht überschritten werden könne, in welche alle anderen Religionen überzugehen bestimmt seien. Das Verhältnis Gottes und des Menschen soll in ihm zur höchsten Form der Einheit gekommen sein, zur Gottmenschheit. In diesem Sinn soll das christologische Problem das Zentrum des Christentums sein, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen zur Anschauung gebracht wird. So ist im Christentum in der Gottmenschheit das Ideal der Religion realisiert, die Einheit von Mystik und Ethik, von Gnade und Freiheit gegeben. Dieser Standpunkt wird teils so vertreten, daß das Prinzip der Gottmenschheit, das seiner Natur nach ein persönliches ist, in den Christen zur Darstellung kommen soll und kommt, wenn auch in verschiedenen Formen, nachdem es in einer historischen Person zum ersten Male in die Welt getreten war, teils so, daß die Erscheinung dies Prinzips in dem Gottmenschen als so einzigartig und übernatürlich hingestellt wird, daß in ihm allein vollkommen und in absoluter Form dieses Prinzip vertreten sei, der für die übrigen Menschen zur maßgebenden Autorität absoluter Art wird. Die einen sehen in dem Christentum so eine historische Religion, in welcher einmal die Gottmenschheit verwirklicht ist; hieran zu glauben, ist das einzige Mittel, an dieser Person teilzuhaben. Die anderen sehen in dieser Person das historische In-die-Erscheinung-treten des Prinzips der Gottmenschheit, mit dem die wahre Realisierung der Idee oder des Ideals der Religion gegeben sei, zu welcher die vorchristliche Entwickelung hingestrebt habe. Aber diese Gottmenschheit wird hier als ein Prinzip aufgefaßt, das nun selbst eine unendliche Entwickelungsfähigkeit in sich schließt, so daß mit diesem Prinzip nun erst die wahre geschichtliche Entwickelung beginnt, in welcher einmal der ganze Prozeß der vorchristlichen Religion

insofern aufbewahrt werden kann, als die Wahrheitsmomente der verschiedenen Religionen in dem christlichen Prinzip ihre Stelle finden können, in welcher ferner von der innersten gottmenschlichen Einheit aus eine immer vollkommenere Ausgestaltung der Persönlichkeit, der Humanität, eine immer ausgebreitetere Harmonie von Kultur und Religion sich entfalten kann. Eben durch diese außerordentliche Gestaltungsfähigkeit, die in diesem Prinzip enthalten sei, erweise sich das Christentum als die absolute Universalreligion.

All diese verschiedenen Auffassungen haben etwas Berechtigtes. Aber wir müssen fragen, was ist in dem Christentum das Zentrale? Da wird es darauf ankommen, das Neue hervorzuheben, das das Christentum hat im Unterschiede von der vorhergehenden Zeit. Davon hat schon Paulus ein deutliches Bewußtsein, wenn er sagt: Das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden. Es ist in der Tat auch in die Welt erst eingetreten, als die Zeit erfüllet war. Dieses Neue ist nun nicht gegeben in der formalen Offenbarung, die durch allerhand Wunder verbrämt ist; denn mehr als eine vorchristliche Religion hat sich als Offenbarungsreligion bezeichnet, hat Wunder aufzuweisen, hat unfehlbare heilige Bücher. Das Neue im Christentum muß sich auf seinen Inhalt beziehen. Nun war Schleiermacher der Meinung, daß auch nicht irgend ein bestimmter Faktor als neu im Christentum hervortrete, sondern daß in jeder Religion aller Inhalt vorkommen könne, nur jedesmal in anderer Gruppierung. Es komme darauf an, was in einer Religion in den Mittelpunkt trete, um das sich aller übrige religiöse Inhalt gruppiert. Es mag daran etwas Richtiges sein; indes ist doch auf der anderen Seite nicht zu leugnen, daß die Religionsgeschichte auch in den verschiedenen Religionen neue Momente aufweist. Man hat als das Neue im Christentum den universalen Reichsgottesglauben hingestellt. Allein abgesehen davon, was unter dem Reich Gottes zu verstehen sei, ist diese Idee ebenfalls in anderen Religionen vertreten, der Weltstaat der Stoiker, in dem alle Menschen Kinder eines Vaters sind, ist ebenso vorchristlich, wie der Vorsehungsglaube. Auch das, daß im Christentum diese Ideen an eine neue Gemeinschaft, die Kirche, gebunden werden, ist nicht spezifisch neu. Wir finden ebenso eine Buddhistenkirche und eine Schule von Philosophen, die sich auch im religiös-sittlichen Interesse wie im theoretischen Interesse zusammenschließen, als Seelsorger und Prediger tätig sind. Daß also das Christentum sein charakteristisches Merkmal in der Hervorbringung einer Kirche habe, ist um so weniger festzuhalten, als diese Kirche sich in unendlich viele kleine Kirchen spaltet, so daß heutzutage der Staat eine umfassendere Gemeinschaft zu sein scheint als die Kirchen, da er verschiedene organisierte Kirchen gleichmäßig in sich aufnimmt. Auch dies, daß das Christentum Erlösungsreligion sei, ist nicht neu und einzig. Es steht in dieser Hinsicht mit dem Buddhismus auf einer Stufe. Wäre es wesentlich nur Erlösungsreligion, so würde man höchstens einen Unterschied von Buddhismus darin finden können, daß es ethisch bestimmte Erlösungsreligion ist. Allein das muß sofort zu einer positiven Bestimmung führen; denn sonst bleibt man doch am Ende nur dabei stehen,

daß man im Christentum von allem Leid, aller Unvollkommenheit erlöst werde, indem man sich von der Welt Gott zuwende. Damit käme man aber über eine Mystik schwerlich hinaus, welche alles Menschliche in das Göttliche versenkt.

Man kann vielleicht mit Recht sagen, daß das Christentum darin sich als neu zeige, daß es die Gegensätze in der vorchristlichen Welt zu einer höheren Einheit erhebe. Allein so richtig dies sein mag, so geschieht es doch nur, indem ein neues Prinzip im Christentum hervortritt, das der Gegensätze Herr werden kann. Wollen wir das erkennen, so müssen wir von dem Zentrum der Religion ausgehen, dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Wie dieses bestimmt ist, davon hängt der Charakter einer Religion ab, hierin zeigt sich auch das Neue. Dieses neue Verhältnis zu Gott hat man als das der Vaterschaft Gottes und der Kindschaft bezeichnet. Allein beides ist ein Bild und Bilder sind vieldeutig. Es fragt sich, was mit dem Bilde gemeint ist. Auch Zeus ist der Vater der Menschen und Götter; die Gottheit ist auch bei Epiktet Vater. Auch eine Religion, die den Menschen in der Unmündigkeit erhalten will, kann das Verhältnis des Menschen zu Gott mit dem eines Kindes zum Vater vergleichen. Wenn wir die Berichte über die Person Christi in den Synoptikern ansehen, so ist doch hier das Verhältnis zu Gott noch bestimmter ausgesprochen, und zwar in einer solchen Weise, daß jede alttestamentliche Vorstellung überschritten ist. Christus steht in einem dauernden Verhältnis, kennt den Vater, und zwar kennt er ihn allein, d. h. er will sagen, daß die bisherige Kenntnis Gottes unvollkommen war; er steht in einem solchen Verhältnis zu Gott, daß er ganz mit ihm eins ist; er wagt es, aus sich heraus das Gesetz zu ändern; er hat ein freies autonomes Verhältnis auf Grund seiner inneren Einheit mit dem Vater. Eben dieses hat man als Gottmenschheit bezeichnet. Und zweifellos steht das christologische Problem der Gottmenschheit im Mittelpunkt. Diese Gottmenschheit hat aber das charakteristische Merkmal, daß gerade in der innigsten Vereinigung mit Gott das Prinzip der höchsten Tatkraft, die alle Hemmnisse überwindet und positiv sich sittlich betätigt, gegeben ist. Wir haben also hier eine ethisch bestimmte Gottmenschheit in dem umfassenden Sinne, daß in dieser Vereinigung mit Gott das Prinzip höchster Tatkraft gegeben ist, die sich nach den verschiedensten Seiten, nach der Willensseite, wie nach der Seite der Phantasie und der Intelligenz betätigen kann; wenn auch zunächst hauptsächlich die sittliche Gesinnung, die in der Gottmenschheit enthalten ist, hervorgehoben wird, so ist doch im Johannesevangelium Erkennen und Lieben auf dasselbe Einssein mit Gott zurückgeführt. Wenn nun in Christus die Gottmenschheit erscheint, so ist damit zugleich ein neues Prinzip in die Welt gekommen, das auch den anderen Menschen zuteil werden soll. Schon das Neue Testament zeigt hierin sehr charakteristische Wendungen. Alle sollen Söhne Gottes werden; nicht soll die Sohnschaft nur Christus vorbehalten bleiben. Alle sollen des Geistes Christi teilhaftig werden. Aber dieser Christus ist der Geist und Christus, den Geist Christi, den Geist und Gott in sich aufnehmen wird als identisch im 8. Kapitel des Römerbriefes angesehen.

Ebenso sind im Johannesevangelium Stellen, welche den Jüngern zusagen, daß sie größere Werke als Christus tun können, daß er nicht mehr für sie bitten werde, weil der Vater selbst sie lieb habe, daß sie nicht Knechte seien, die nicht wissen, was ihr Herr tue, sondern Söhne, daß der Geist ein Geist der Wahrheit sei, daß die Wahrheit frei machen werde, und Paulus sagt, daß der geistliche Mensch alle Dinge richte und von niemand gerichtet werde. Die Einheit des Geistes ist im Johannesevangelium auf ein Einswerden zurückgeführt, die Liebe ruht darin, daß der Vater in den Christen Wohnung macht. Kurz, wenn man auch nicht in Abrede stellen kann, daß in den urchristlichen Urkunden Christus eine besondere Stellung zugeschrieben wird, so ist doch auf der anderen Seite auch von einem Christusprinzip die Rede, das den Christen zuteil werden soll, und dieser Gedanke ist im Christentum niemals aufgegeben, daß es die Religion sei, welche die volle Vereinigung Gottes und des Menschen realisiere. Wenn ein Origenes meint, daß wir mit dem Logos, ja mit Gott selbst eins werden können, wenn ein Athanasius sagt, daß Christus Mensch wurde, damit wir vergottet werden, wenn ein Methodius sagt, daß *ἕκαστος τῶν ἁγίων τῷ μετέχειν Χριστοῦ Χριστὸς γεννηθῇ*, wenn die Mystik im Christentum auf eine unmittelbare Einheit mit Gott drang und noch ein Luther fordert, daß wir den andern ein Christus werden sollen, wenn ein Fichte sagt, daß man in seiner eigenen Person und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge und nicht mit einem fremden Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze, daß die Religion ein Wissen davon sei, daß Gott wirklich lebe und tätig sei und sein Werk in uns treibe, so wird das christologische Problem in dem Christentum nicht bloß als ein historisches aufgefaßt, sondern es handelt sich hier um die volle Vereinigung von Gott und Mensch überhaupt, um die Gottmenschheit in diesem Sinne. Wohl ist diese Gottmenschheit in Christus persönlich dargestellt, aber nicht in ihm allein und nicht in absoluter Form, da seine Darstellung vielfach zeitlich bedingt und in Zeitformen zum Ausdruck gebracht ist, die unwesentlich sind. Kurz, das neue Prinzip des Christentums konnte nur persönlich erscheinen, weil es eben die Gottmenschheit darstellt; aber gerade weil es die *Gottmenschheit* darstellt, konnte nicht in einer Persönlichkeit das Prinzip sich erschöpfen. In dieser Gottmenschheit ist gleichmäßig die Seite der Transzendenz und der Immanenz gewahrt; denn die Gottheit, die im Menschen Wohnung macht, greift doch über den einzelnen über, und der Mensch, der sich in Gott frei weiß und mit ihm eins, weiß sich doch auch wieder von ihm unterschieden, der über alles Endliche erhaben ist, und weiß sich Gott verpflichtet, der zugleich gibt, was er fordert. Auch in dem Sinne ist das Christentum transzendent, jenseitig, und immanent, gegenwärtig, daß auf Grund der gegenwärtigen Gottesgemeinschaft die Hoffnung auf die Zukunft gesetzt wird; es ist die Religion, die der Menschheit neue Hoffnung gab, die den Werdenden auf Grund seines Seins ins Auge faßt, wie der Stifter die Kinder liebte, die unbefangen im Moment leben und von der Zukunft das Beste hoffen. Es ist die Religion, welche in dem Prinzip der Gottmenschheit eine unendliche Entwickelung offen läßt und die Ausgestaltung der menschlichen

Persönlichkeit nach allen Seiten hin ermöglicht, weil sie nur das Prinzip der innersten persönlichen Einheit mit Gott festhält, aber so, daß die Person in der ganzen Bestimmtheit ihres Organismus von der Gottheit umfaßt, erhalten, bewahrt bleibt, und ihre Tatkraft behauptet. Hier ist der Gegensatz ausgeglichen zwischen der inneren Konzentriertheit und der Ausdehnung nach außen. Nur auf Grund der innersten Konzentriertheit kann die Expansion erfolgen. Man hat gemeint, das Christentum sei grundsätzlich dem natürlich ethischen Leben im Staat, Familie, Kunst, Wissenschaft, sozialer Arbeit fremd und habe keinen Sinn für die Entwickelung der Kultur. Das mag teilweise für das Urchristentum gelten; es mag auch in dem Sinne gelten, daß das Christentum sich mit keiner bestimmten Ausgestaltung dieser Gebiete definitiv zusammengeschlossen oder gar identifiziert hat. Aber als Universalreligion hat es auch nicht diese Aufgabe. Im Urchristentum war die Hauptsache, das Neue, die neue religiöse Persönlichkeit in der innersten gottmenschlichen Gesinnung zu erfassen. Aber es ergab sich dann ganz von selbst, daß der tatkräftige ethische Einschlag, der mit der Gottessohnschaft verbunden ist, sich geltend machte, bald mehr in negativer Form der Abwehr dessen, was diesem höchsten Prinzip widerspricht, bald mehr in positiver Ausgestaltung des sittlichen Lebens und in Anknüpfung an die bisherige Entwickelung. Daß zu verschiedenen Zeiten das christliche Prinzip verschieden sich betätigte, liegt in der Natur der Sache. Das Christentum ist ferner auch Erlösungsreligion, aber doch nur insofern es zugleich die Religion auf die absolute Höhe im Prinzip führte. Nicht umsonst konnte hier besonders von Buße die Rede sein, wo das Neue eben in der vollständigen Herausstellung des Ideals der Religion bestand. An diesem Ideal der Gottmenschheit gemessen erschien jede vorhergehende Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins als rückständig und verkehrt. So enthielt es die Umkehr, das Bewußtsein der Sündenvergebung für diejenigen, welche Christen sind d. h. das Bewußtsein, daß die Schuld und die Sünde kein Hinderungsgrund für die Gottesgemeinschaft sein sollen für den, der grundsätzlich der neuen Gottesgemeinschaft teilhaft wird. Allein damit ist nicht eine Begünstigung des Leichtsinnes gegeben, da nur der wirklich der Sündenvergebung teilhaft wird, der mit Gott in Gemeinschaft kommt und eben damit im Prinzip ein Neuer geworden ist. Es ist ein Irrtum, wenn man das Christentum auf die Rechtfertigung und die negative Heiligung einschränkt. Es ist in dem Sinne eine positive Religion, daß es nur rechtfertigt und zur Überwindung der Sünde antreibt, indem es einen neuen und gewissen Geist der dauernden Gottesgemeinschaft gibt. Es hat Zeiten im Christentum gegeben, in denen man das Sündenbewußtsein in den Vordergrund stellte, und andere, in denen man das Bewußtsein der neuen Gottesgemeinschaft, die Einheit mit dem göttlichen Logos, den Geistesbesitz in den Mittelpunkt stellte. Sicherlich wird im Christentum beides zusammengehören; aber das Neue ist dies, daß die in dem Menschen von vorneherein angelegte, in dem religiösen Prozeß sich immer mehr verwirklichende Gemeinschaft des Menschen mit Gott hier zu ihrer Höhe gekommen der Hindernisse Herr ward, die ihr entgegenstehen, indem nicht nur durch

den innewohnenden Gottesgeist das Bewußtsein der Sündenvergebung befestigt und jede Sünde Anlaß zu einer energischen Reaktion wird, sondern auch für eine positive Tätigkeit der Anstoß gegeben wird, welche die Gelegenheit zur Sünde herabmindert, wie denn auch durch die Religion der Gottmenschheit die Leiden nicht als Hemmungen des höheren Lebens, sondern nur als Mittel und Veranlassung der Betätigung desselben aufgefaßt werden. Das Christentum ist demgemäß die Vollendungsreligion, welche rationalen Charakter trägt, weil sie der Idee der Religion entspricht. Wenn man den Offenbarungscharakter des Christentums hervorhebt, so geschieht das nur dann in der rechten Weise, wenn man die Eigentümlichkeit dieser Offenbarung ins Auge faßt, die aller anderen „Offenbarung" entgegengesetzt ist. Während sonst die Offenbarung sich auf die Autorität der Offenbarungsträger stützt, und „Glauben" fordert, d. h. Unterwerfung unter ihre Autorität, Gehorsam, so ist im Christentum die Offenbarung nur die Mitteilung dessen, was an sich der religiösen Anlage selbst entspricht. Diese Offenbarung ist eine Mitteilung Gottes selbst, nicht einer äußerlichen Verkündigung; in ihr erscheint die Gottheit im Menschen und es ist hier insofern das Ende aller Offenbarung, als für jeden Christen die Offenbarung Gottes in seinem Inneren, das Zeugnis des Geistes zur Geltung kommt. Die äußere Offenbarung geht hier in innere über und kommt in der Gottesgemeinschaft, die gottmenschlich ihrem innersten Kern nach bestimmt ist, im göttlichen Frieden der Seele zur Ruhe.

Man hat den historischen Charakter des Christentums in unserer Zeit ganz besonders hervorgehoben. Es geschieht das sicherlich im Gegensatz gegen die vorangehende Denkweise, wo man das Ewige, Rationale, Gleiche im Christentum betonte. Nun ist es wahr, daß das Christentum historisch als die Höhe der religiösen Entwickelung aufzufassen ist. Aber das ist doch nur deshalb der Fall, weil hier das realisiert ist, was der Anlage entspricht. Hiergegen kann man nicht mit Schleiermacher sagen, daß das Christentum eine historisch positive Religion sei, weil hier alles von dem historischen Christus abhänge, aus dessen Leben doch er selbst alles das ausschied, was seinem Religionsideal nicht entsprach, vor allem die Wunder und die menschlichen Schwankungen. Vielmehr ist der historische Christus der Vertreter eines Prinzips, das auch den andern Menschen zuteil werden soll. Das Christentum hat eben dadurch seinen absoluten Charakter, daß es ein absolutes Prinzip in die Welt bringt, das immer in persönlicher Weise erlebt sein will, das aber doch, eben weil es absolut ist, über jede einzelne Erscheinungsform übergreift und deshalb eine unendliche Entwickelungsfähigkeit und Mannigfaltigkeit einschließt, da die Gottmenschheit in vielen Ichen sich realisieren kann und soll. So ist es eine Religion, die jedem Fortschritt menschlicher Entwickelung gewachsen ist, weil die Gottmenschheit nirgends und niemals ein Hindernis freier Geistesentwickelung sein kann. Eben deshalb ist in dem Christentum der absolute Standpunkt mit dem Standpunkt der Entwickelung verbunden, was sich auch darin zeigt, daß das Christentum eine Religion ist, die die Kritik nicht ausschließt. Es nimmt stets

konkrete Formen in der Geschichte an, ohne bei irgend einer Form als der absoluten Erscheinungsform seines Prinzips zu verharren. Es ist nicht ein abstraktes Prinzip, sondern durch und durch persönlich; aber es läßt eben den einzelnen Persönlichkeiten freien Spielraum. Es ist Universalreligion, aber gerade, weil es Universalreligion ist, ist es imstande, auf die konkreten Einzelformen einzugehen und individuelle Gestalt anzunehmen. Es ist eben auch darin Religion der Freiheit, wie schon das Neue Testament mit seinen verschiedenen Typen beweist, die nicht Lehrtypen sind wie man vielfach behauptet hat, — in der neutestamentlichen Zeit gab es noch keine volle Lehrpräzision — aber Individualtypen. Wie sehr diese Individualtypen sich geltend machen, das sieht man schon aus der Art, wie sie Christus verschieden auffassen und darstellen, und wie sehr auch in der späteren Entwickelung Jesus jedesmal dem Zeittypus gemäß vorgestellt wurde, wie z. B. die Franziskaner, die ihn als das Vorbild des armen Lebens betrachteten, darüber Untersuchungen anstellten, ob er Eigentum gehabt habe, ob er seine Kleider nur zu Lehn gehabt habe usw. Eben weil das Christentum viele Individualtypen zuläßt, kann man auch nicht sagen, das Christentum sei wesentlich praktische Religion, Willenssache oder Gefühlssache, weniger Sache des theoretischen Lebens. Weil vielmehr das Ich im Christentum grundsätzlich mit der Gottheit sich zusammengeschlossen hat, so wird ein überwiegend theoretisch begabtes Ich, Gott überwiegend im Erkennen, ein praktisch gerichtetes im Wollen, ein mehr nach innen gekehrtes im Gemüt, ein künstlerisches Ich Gott in der Phantasie haben und sein Gottesbewußtsein deshalb auch in verschiedener Weise betätigen, was auch von ganzen Völkern und ganzen Zeitabschnitten gelten kann. Man ist deshalb nicht berechtigt, den einen für einen vollkommeneren Christen zu erklären als den anderen, weil jeder die Gottheit in sein Ich aufgenommen hat, in dem zwar keiner der genannten Faktoren ganz ausgeschlossen, aber doch nicht jeder gleich stark ausgebildet ist. Man hat viel im Christentum, besonders im Protestantismus über die Heilsgewißheit geredet. Mancher, selbst ein Augustin hat sie geleugnet, weil das Subjekt von der Kirche abhängig sein sollte. Auch Kant gab sie nicht zu, weil er sagte, wir können nicht einen so klaren Einblick in unser Wesen haben, daß wir wissen können, ob wir die intelligible Umkehr vollzogen haben. Das aber war ihm gewiß, daß wir sie vollziehen können und dazu berufen seien, sie zu vollziehen. Indes scheint es doch, obgleich die römische Kirche die Heilsgewißheit in Abrede stellt, daß das Christentum seiner Natur nach auf Gewißheit dringt. Auch die katholische Kirche leugnet nicht, daß man in ihr das Heil erlangen könne, fordert vielmehr diesen Glauben. Das Christentum will die abschließende Religion sein, welche das Subjekt mit neuer Hoffnung erfüllt und die höchste Stufe der religiösen Entwickelung repräsentiert. Diese Erkenntnis soll auch in der katholischen Kirche gewonnen werden. Es fragt sich nur, ob man das endgültige Heil an die pädagogisch wirkende Kirche knüpft oder als ein prinzipiell zunächst persönliches auffaßt und ob man die Gewißheit mehr praktisch oder mehr theoretisch geltend macht. Praktisch wird man sich auf das Gefühl einer

Beseligung, auf die Kräftigung des Willens, auf die Befriedigung der Phantasie durch Harmonisierung aller Gegensätze berufen, die man selbst als Christ erfahre. Wer aber erkennen will, der wird auch die Wahrheit des christlichen Inhalts, des christlichen Gottsbegriffs als Wahrheit zu erkennen suchen und seine Gewißheit auf seine Erkenntnis gründen. Wenn ihm diese Erkenntnis wirkliche Wahrheit ist, wird er auch auf sich die allgemeingültige Erkenntnis anwenden. In Wahrheit sind bei der religiösen Gewißheit alle psychologischen Funktionen beteiligt. Wenn aber das Ich wirklich mit der Gottheit sich zusammengeschlossen hat, wird wohl die Gewißheit des Heils auch nicht fehlen. Wenn man sie in Abrede stellt, so geschieht es, weil man die Person noch pädagogisch als unmündig behandelt, d. h. weil man das christliche Prinzip noch nicht als persönlich realisiert anerkennt, sondern als das Ideal, dem wir zusteuern. Allein diese Auffassung, die das Reich Gottes, das Reich der erlösten, gotterfüllten Geister nur als ein zukünftiges ansieht, wird dem Inhalt des Christentums nicht gerecht und verkennt die gegenwärtige Geistesgabe, ohne die auch der Glaube an die herrliche Zukunft über ein Phantasiespiel oder Autoritätsglauben nicht hinauskommen würde, ja schraubt das Christentum auf eine vorchristliche Religionsstufe zurück, in der auch ein künftiger Sieg der Gottesherrschaft erwartet wird, wo man gerade aus der traurigen Gegenwart in eine transzendente Welt flüchtet, deren Kommen man erhofft. Das Christentum kann seinen absoluten Anspruch nicht aufrecht erhalten, wenn es uns auf eine künftige Herrlichkeit vertröstet. Vielmehr muß es den Gipfel der bisherigen Religionsentwickelung darstellen und sich jedem künftigen Fortschritt gewachsen zeigen. Es sei gestattet, beides noch an ein paar Beispielen zu illustrieren. In bezug auf den ersten Punkt wird zugleich erhellen, daß gerade durch den Vergleich der christlichen Religion mit anderen Religionen das Charakteristische des Christentums erst voll zutage tritt.

Vom Judentum hat das Christentum den Schöpfergott und die Idee der Gottesherrschaft aufgenommen. Aber der Gott der Christen ist nicht bloß der allmächtige Herr, der willkürlich sein Volk erwählt. Er will, daß allen Menschen geholfen werde und ist mit seinem Geiste den Seelen dauernd immanent. Wenn im Christentum die Bedeutung des Todes Christi in Analogie mit alttestamentlichen Opfern dargestellt wird, so ist das nur die Form, in der sich hauptsächlich bei Paulus das Christentum von dem jüdischen Opferwesen emanzipiert hat. Seine Anerkennung der göttlichen Erhabenheit, insbesondere über die Natur, teilt es mit dem Judentum, nur mit dem Unterschied, daß die Beherrschung der Natur durch die Erkenntnis ihrer Gesetze dem jüdischen Supernaturalismus nicht entspricht. Man hat gemeint, das Christentum sei die Vollendung der Religion der alttestamentlichen Propheten. Davon kann nicht die Rede sein. Die Art dauernder Gottesgemeinschaft, wie sie in Christi Gottmenschheit in die Welt getreten ist, ist nicht jüdisch; ebensowenig der Universalismus, der nicht durch die Vermittlung des Judentums alle Völker am Heil teilnehmen läßt. Aber das Berechtigte des Judentums, die göttliche Transzendenz und Überweltlichkeit, sowie die Erhabenheit des Geistes

über die Natur hat das Christentum beibehalten. Das erhellt sofort, wenn man die christliche Religion mit der hellenischen vergleicht. Das höchste, was die griechische Religion erreicht hat, ist die philosophische Religion, die sich zu einem Monotheismus der göttlichen Immanenz erhoben hat. Gott ist die auch den Menschen immanente Weltvernunft, die Vorsehung, mit der wir in Harmonie leben sollen. Aber der Wille tritt zurück, und statt der Herrschaft über die Natur ist eine ästhetische Harmonie von Natur und Vernunft behauptet. Die Energie des Handelns ist geringer als die Entwickelung der Intelligenz. Nach dieser Seite betont das Christentum stärker den Willen und besitzt gegenüber einer bloß ästhetischen Harmonie ein kräftigeres Sündenbewußtsein, das der semitischen Richtung entspricht, und der über die Natur erhabene Geist macht die Natur zu seinem Organ. Andererseits ist aber doch gerade die Immanenz des göttlichen Geistes in der Seele, die von innen heraus die Sünde überwindet und die sich im Christentum nicht bloß wie bei den Griechen auf die Vernunft, sondern auch auf den Willen ausdehnt, ebenso hellenischer Einschlag wie das Bewußtsein, daß die christliche Religion die Logosreligion sei, allgemeingültig, der Natur des Menschen entsprechend, ihn vollendend. Eben daher ist auch die hellenische Humanität in das Christentum aufgenommen, und in ihm vollendet, das Bewußtsein, daß die wahre Religion dem Menschen nach jeder Seite eine freie Entfaltung seiner Kräfte gestatten muß. Die Griechen hatten kein Dogma und keine Priesterschaft, die, wie anderwärts, ihren Geistesflug hätte hemmen können. Daß das Christentum, wenn auch nach langen Kämpfen, eine freie Entwicklung der Kultur und Humanität zur Anerkennung bringt, das ist das hellenische Moment im Christentum. Es ist heute vielfach wieder Mode geworden, den Griechen den Verderb des Christentums durch einseitigen Intellektualismus, durch naturalistischen Kult des opus operatum in den Sakramenten und ähnliches zur Last zu legen und darüber zu vergessen, welch unsägliches Verderben das Hereinbrechen des altjüdischen Geistes der Gesetzlichkeit, der theokratischen Priesterherrschaft über das Christentum gebracht hat. Es kommt darauf an, zu erkennen, daß das Christentum ein Prinzip hat, das den berechtigten Elementen beider Religionen dadurch gerecht werden kann, daß es die Einseitigkeit beider vermeidet. — Das Christentum hat sich ferner dadurch als Universalreligion erwiesen, daß es sich auch durch den römischen und germanischen Charakter hat individualisieren lassen. Wenn die römische Religion die Religion der Weltherrschaft des römischen Staates war, so hat das Christentum von ihm die Herrschaft über die Welt mittels der juristisch organisierten Kirche übernommen. Die Idee des universalen Gottesreiches hat hier den Typus der den Erdkreis beherrschenden Kirche, besonders bei Augustin angenommen, deren Aufgabe es ist, die Völker für den Himmel zu erziehen, die Religion der Gottmenschheit auszubreiten, indem durch ihre Vermittelung ein jeder der Versöhnung und des göttlichen Geistes teilhaft werden soll mittels des Sakramentes der Messe, das die Versöhnung aufrecht erhält, und in dem Sakrament der Beichte, das sie dem einzelnen in der Absolution mitteilt. Die Aufgabe der Durchdringung der Welt mit christlichem Geiste ist von dieser Willens-

kirche als Sache der christlichen Gemeinschaft erfaßt worden, welche als Popularreligion Erziehungsinstitut für die Masse sein sollte. Daß diese Richtung einseitig ist, wird niemand bestreiten, aber ebensowenig, daß hier zwischen dem spezifisch römischen, juristischen Geiste und dem Christentum eine Verbindung vollzogen ist, welche besonders geeignet war, die barbarischen germanischen Völker für das Christentum zu erziehen. Auch auf den germanischen Typus ist das Christentum eingegangen. Der tiefe Eindruck von der Vergänglichkeit der Welt gibt der germanischen Religion einen sentimentalen Zug, und die Gefolgstreue gegen ihre Führer und gegen die in der Götterdämmerung selbst untergehenden schuldbeladenen Götter hat sich im germanischen Christentum teils zu einem tiefen Eindruck von der Sündenschuld verdichtet, wie Anselms Versöhnungstheorie und Luthers Rechtfertigungsstandpunkt beweist, teils wird die Gefolgstreue auf Christus als den Sünderheiland als den Herzog der Seligkeit angewendet. Übrigens hat der Protestantismus, besonders der reformierte, auch den Einfluß des griechischen Humanismus und die Hochschätzung des Staates, das römische Erbe in sich aufgenommen. Selbst der persische Dualismus ist nach der Seite im Christentum zur Geltung gekommen, daß dasselbe als ein Kampf des guten Prinzips mit dem bösen aufgefaßt wird, das in dem Teufel und seinem Reiche verkörpert ist, nur mit dem Unterschied, daß dieser Dualismus nicht als ein metaphysischer, sondern als ein ethischer aufgefaßt wird. Auch die pessimistische Tendenz des Brahmanismus und Buddhismus hat gerade in der neuesten Zeit im Christentum Eingang gefunden, und man ist dabei, sich mit diesen Religionen auseinanderzusetzen und das Berechtigte von ihnen anzuerkennen. Ebenso wird man es als ein charakteristisches Merkmal der neueren Zeit ansehen können, daß das Bewußtsein von der Natur, das im Christentum lange vernachlässigt war, sich mächtig gehoben hat, daß man das gesetzmäßige Leben der Natur anerkennt und sich dessen bewußt wird, daß, wie im Urchristentum der supranaturale Standpunkt des Judentums überwog, so jetzt auch das Wirken Gottes in dem *gesetzlichen* Naturzusammenhang Beachtung findet, das schon die chinesische Religion in der Gestalt, die sie bei Konfuzius hat, vertritt, und daß ebenso in dem Natur*leben* die Spuren der Gottheit gefunden werden, was durch die Schellingsche Naturphilosophie und Goethe sowie neuerdings durch die Biologie hervorgehoben wurde, ein Moment, das unter den alten Religionen die ägyptische Religion am eindringlichsten betont.

Kurz, man kann sagen, das christliche Prinzip erweist sich gerade dadurch als vollkommen, daß es alle berechtigten Momente der anderen Religionen in sich aufnehmen kann, ohne deshalb sein Wesen zu ändern, das in der Religion der Gottmenschheit gegeben ist, die dem menschlichen Geist die volle freie Entwickelung nach allen Seiten offen läßt, weil Gott durch sein Einwohnen im Menschen nicht den Menschen vernichtet, sondern in all seinen Kräften und Anlagen stärkt und der göttliche Geist den menschlichen Geist so seiner selbst mächtig macht, daß er nun erst recht imstande ist, sich selbst und die Natur zu erkennen und seinen Organismus wie die Natur harmonisch zu beherrschen. Eben damit ist aber auch klar, daß die christliche

Religion allen anderen Religionen gegenüber einen charakteristischen Inhalt hat, der sie über sie alle als einseitige Gestalten des religiösen Lebens hinaushebt und es dem christlichen Geist erst voll ermöglicht, den gesamten Prozeß der religiösen Entwickelung als einen teleologischen zu überschauen, was in der alten Kirche schon ein Origenes versuchte. Aber aus demselben Grunde dürfte es auch deutlich sein, daß das christliche Prinzip an keine bestimmte Zeit absolut gebunden ist, in der es in absoluter Form erscheint. Unsägliche Mühe wird auf die Erforschung des Urchristentums verwendet. Das Resultat dürfte aber doch eben dieses sein, daß wir nicht von den gelehrten Arbeiten einiger Forscher mit unserer Seligkeit abhängen können: Christus war kein neuer Moses. Gerade das scheint mir providentiell, daß sein Bild nicht zu absoluter Klarheit erhoben werden kann; die zeitlichen Seiten seiner historischen Persönlichkeit werden immer mehr erkannt. Was in ihm groß ist, das ist seine neue Stellung zu Gott! Aber im einzelnen bleibt in seinem konkrethistorischen Bilde vieles dunkel und schwankend.

Es ist in ihm ein neues Prinzip, das Prinzip der Gottmenschheit erschienen, das in concreto eine außerordentliche Entwickelungsfähigkeit aufweist, so daß man eigentlich sagen kann, erst von dem Christentum an beginnt eine Geschichte, die auf einem ewigen, absoluten Prinzip ruhend, dieses Prinzip in seiner unendlichen Tragweite nach den mannigfaltigsten Seiten entfaltet und zu immer größerer Konsequenz bringt, ein Prinzip, das den mannigfachen Individualitäten der Völker und der einzelnen gerecht werden kann und zugleich in seiner universalen Kraft imstande ist, dieselben vor Einseitigkeiten immer mehr zu bewahren, die sich überall gegenüber diesem Prinzip als egoistische Enge und partikulare Beschränktheit erweisen. Es ist der neueren Zeit vorbehalten geblieben, in so umfassender Weise die christliche Religion zu verstehen, die ebenso bestimmt ist für das praktische Leben der Völker ein Salz zu sein, wie den theoretisch gerichteten Geist zu erweitern. Aber es wird darauf ankommen, daß wir uns klar machen, daß das Christentum ein religiöses Prinzip ist, das sich in Persönlichkeiten verwirklicht und durch ihre Vermittelung, konkrete Gestalt gewinnt, wie es in einer Person in die Welt eingetreten ist. Eben dieses Prinzip, dieses Wesen zu erkennen ist deshalb das große Bemühen der Gegenwart, weil man in ihm, wenn es richtig erkannt ist, auch ein positives kritisches Prinzip besitzt, einen Maßstab, an dem man messen kann, worauf es im Christentum ankommt, der uns in den Stand setzt, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden und eben deshalb auch uns vor Engherzigkeit bewahrt und die Freiheit mit dem Gesetze eint. Denn in der Idee der Gottmenschheit ist das göttlich Notwendige, wie es sich in dem Gewissen und der Vernunft des Menschen offenbart, mit der Freiheit verbunden, die das göttlich Notwendige sich zu eigen macht und tatkräftig bewährt. Doch das will ich hier nicht näher ausführen. Die Frage nach dem charakteristischen Wesen des Christentums muß fortan stets den Mittelpunkt aller Erörterungen über das Christentum bilden. Ihr gegenüber erscheinen die einzelnen Streitfragen der konkreten Dogmatik als untergeordnet, und ihre Beantwortung wird immer von der Beantwortung dieser Hauptfrage abhängen.

---

# Wie predigen wir praktisch für die Bedürfnisse unserer Zeit?

Von Pastor **Pilgram** in Wülfrath.

Nie ist dem Verfasser ein Predigtbuch in die Hände gefallen, so mächtig ergreifend, so gewaltig niederschlagend, so herzerquickend tröstlich, so erwecklich und zugleich erbaulich und darum auch so praktisch für die Bedürfnisse unserer Zeit, wie die Predigtsammlung von Hermann Cremer: Das Wort vom Kreuz. Worin liegt die großartige Wirkung dieser Predigten? Liegt sie in der praktischen Formulierung des Themas und der Teile, auf die man im Interesse praktischer Predigt so viel Gewicht legt, überhaupt in der genauen Befolgung homiletischer Regeln? Treffen die Predigten immer den Hauptgedanken, dringen sie gründlich ein in die Tiefen des Textes? Oder liegt ihre Stärke in der streng logischen Gedankenfolge, in der volkstümlichen Sprache? Weisen sie großen Bilderreichtum oder rhetorischen Schwung auf? Sind es vielleicht Zeitpredigten, die frei von allem Dogmatismus auf die konkreten Fragen des täglichen Lebens eingehend dem Volk in lebendigen Einzelzügen einen Spiegel unserer Zeit vorhalten?

Nein, das alles ist nicht das Eigentümliche dieser Predigten. Sie haben zwar alle einen Grundgedanken, aber dieser Grundgedanke ist: Jesus. Daß der Heiland gekommen ist, gekommen für die Sünder, daß ihrer keiner verloren zu gehen braucht, es sei denn, daß er nicht gerettet werden will und die grundlose und grenzenlose Gottesgnade mit Füßen tritt; daß die Sünder und nur die Sünder glauben dürfen an die Vergebung ihrer Sünden und in diesem Glauben gerettete, wiedergeborene, bekehrte und heilige Leute sind; daß es nur in Jesu, in dem freien Erbarmen Gottes Rettung gibt für die Welt vor dem Zorn und Gericht des heiligen Gottes, der da ist ein verzehrendes Feuer, das ist der Grundgedanke, der in schlichter Form, nie ermüdend, immer wieder das Gewissen packend und das Herz erquickend sich durch alle Predigten hindurchzieht. Was es um die Sünde ist, und zugleich was es um die Gnade ist, das stellen diese Predigten ins rechte Licht; sie zeigen dem Sünder den Heiland; sie helfen glauben und stärken den Glauben. Trotzdem und gerade weil es Glaubenspredigten sind, sind sie durchweg niederschmetternde Anklagen wider unser glaubensloses, weltseliges Geschlecht und zugleich Mahnungen an die Christenleute von solchem Gewissensernst, wie ihn die einschneidendste Buß- und Heiligungspredigt nicht besser aufweisen kann. Und darum sind meines Erachtens gerade die Cremerschen Predigten so recht praktische Predigten auch und gerade für die Bedürfnisse unserer Zeit.

Nun wird man freilich sagen müssen: So predigen, wie Cremer, kann nicht jeder. Vielleicht predigt Cremer selbst auch nicht immer so wie in diesem Buche. Hervorragende Leute können sich gestatten, einseitig zu sein; gerade in dieser Einseitigkeit liegt ihre Stärke, vielleicht aber auch ihre Schwäche. Mittelmäßige Durchschnittsmenschen sind nicht so einseitig und können auch nicht so einseitig predigen. Sie würden dabei

in unerträgliche Wiederholungen verfallen. Die Predigt ist ein Spiegelbild der Individualität: darum wäre es verfehlt, wenn man, um praktisch zu predigen, Cremer einfach kopieren wollte. Aber die Grundeigentümlichkeiten Cremers möchten wir doch gerade im Blick auf die praktischen Bedürfnisse unserer Zeit in keiner Predigt vermissen. Und das ist die zentrale Stellung Jesu, der alle retten will, und durch den jeder Frieden finden kann im Glauben, wenn er nur kommt; der Jesus, vor dem keiner bestehen kann, es sei denn, daß er sich beugt in den Staub und in der Gnade das Heil seiner Seele nimmt, in der Gnade ganz allein.

Praktisch predigen heißt zweckentsprechend predigen. Welches ist denn der Zweck unserer Predigt? Zweck der Predigt ist, die Gemeinde Jesu zu erbauen und die Glaubensverbindung mit Jesu zu stärken zu einem geheiligten Leben. Aber wo haben wir solche Gemeinden Jesu? Unsere Kirche ist eine verweltlichte Kirche. Die Gemeinde Jesu steht vielfach außerhalb der Kirchenmauern. Unsere Gemeindeglieder sind trotz der vielfach üblichen Anrede: „Liebe Christen“ keine Christen, die wiedergeboren sind zu einer lebendigen Hoffnung. Es ist wie in den Tagen Jesu. Hätte der Herr die Gerechtigkeit der Pharisäer und des gesetzesstolzen Volkes anerkannt, dann wäre er ihr Mann gewesen. Nun aber soll diese Frömmigkeit nicht gelten; dagegen sollen Zöllner und Sünder angenommen werden; nein, das ist zuviel. Darum haben sie den Heiland verworfen. Genau so steht's in unseren Tagen. Die Leute lassen sich allerlei Mahnungen gern gefallen. Daß sie Sünder sind und sich bessern müssen, sehen sie alle ein. Aber daß alle ihre eigene Gerechtigkeit nichts sein soll, daß sie nur in der Gnade, in Jesu, Rettung finden können, genau so wie der Zuchthäusler und der Abschaum der Menschheit, daß sie verloren sind in all ihrer vermeintlichen Frömmigkeit, wenn sie sich nicht zu Jesu bekehren und im Glauben Barmherzigkeit finden, das ist zu demütigend für „christliche Gemeindeglieder“, als daß sie das gelten lassen könnten. Dagegen bäumt sich das Herz auf. Und daß gerade diese Zumutung den Leuten mit allem Ernst und aller Liebe gemacht wird, daß sie erkennen: Ich bin mit meinem ganzen edlen Streben auf dem Wege zum Verderben gewesen, und daß sie nun zum Heiland sich wenden, bis sie im Glauben Frieden finden, das ist das eigentlich praktische Bedürfnis unserer Zeit.

Der Zweck der Predigt in unserer Zeit kann darum in erster Linie nur der sein, in den glaubenslosen, selbstgerechten, friedlosen und kleingläubigen Massen unseres Volks wieder Glauben zu wecken an den Heiland, an die große Gottesgnade, wie sie der verlorenen Welt in Jesu offenbar geworden ist. Man setzt meist viel zuviel an innerem Leben voraus bei seinen Zuhörern. Man will bauen, wo kein Grund gelegt ist. Man behandelt sie, als hätten sie etwas, was sie doch nicht haben, nämlich Frieden mit Gott. Darum versteht das Volk auch die Predigt nicht. Und dabei schmachtet es doch — vielfach unbewußt — nach Brot, nach dem Evangelium, nach Trost, und es schlummert in der Seele das stumme Sehnen: Käme doch endlich einmal einer, der meiner Seele das brächte, was ihr not tut, wirklich wahren Frieden. So mancher,

und der oft am meisten, dem man es am wenigsten ansieht, schleppt einen Druck durchs Leben, und weiß nicht wo er es suchen soll; man fühlt, der und der hat etwas, was mir fehlt, und weiß nicht, wie er es anfangen soll, steht an der Pforte des Himmelreichs und wagt nicht hineinzugehen. So mancher Kirchgänger geht dahin in der Welt, fühlt ihre Ketten, kann nicht davon los, und ist doch zu stolz und selbstgerecht, um sich sein Elend einzugestehen, und zu blind, das Heil in Jesu Gnade, in dem einfachen Wort vom Kreuz zu erkennen, und will es nicht wahr haben, daß es mit ihm noch anders werden, daß er sich zu Jesu bekehren müsse.

Unserm Geschlecht tut nichts so not als Glauben zu lernen; es gilt nicht theoretische Vorlesungen zu halten über das, was zum Glauben alles gehört, sondern es gilt, dem Volk wieder glauben zu helfen, nicht über Christus zu predigen, sondern Christum zu bezeugen, nicht davon zu reden, was alles bei uns sein muß, sondern das in der Predigt den Leuten darzubieten und entgegenzubringen, was sie um Jesu willen haben und behalten dürfen im Glauben. Nicht du mußt glauben, sondern: du darfst glauben und hast in Wahrheit das, was du im Glauben ergreifst. Es gilt die Erlösung predigen, aber nicht eine zukünftige, sondern die gegenwärtige, nicht eine Erlösung, deren wir uns erst wert machen müssen durch unsere Leistungen, sondern die wir nehmen dürfen und allein nehmen können aus lauter Gnade. Was uns not tut, ist Verkündigung der Gnade Gottes in Christo Jesu, aber eine solche Verkündigung der Gnade und Liebe Gottes, daß bei dieser Verkündigung zugleich der Ernst und die Heiligkeit Gottes das Gewissen packt. Wir bedürfen einer Predigt, in der das Volk wieder lernt, daß es das haben und glauben darf, wovon die Welt behauptet, daß man es nicht haben könne und glauben dürfe, nämlich die Vergebung der Sünde, und daß es keine Vermessenheit und Heuchelei sei, wenn Kinder Gottes ihres Heiles gewiß sind und als getröstete Leute durchs Leben gehen.

Das Bedürfnis unserer Zeit, und zwar das Bedürfnis aller Menschen, der Kleinen und Großen, der Gebildeten und Ungebildeten, der Armen und Reichen, der Gesunden und Kranken, der Lebenden und Sterbenden ist wie zu allen Zeiten das Bedürfnis nach Vergebung der Sünden. Eben diese Vergebung der Sünden ist das Wesen des Christentums. Das Christentum fordert nicht, es bringt. Jesus predigt sich selbst und bringt sich selbst den Sündern; die Apostel bringen der Welt den Heiland. Auch unser Volk, trotz alles Widerspruchs gegen die Wahrheit, im Grunde will es doch kräftige Nahrung, d. h. Heil, Errettung, Vergebung. Man kann die Sünden nicht abschütteln, nicht sich selbst vergeben, man kann es nicht. Wir brauchen für unser Gewissen eine kräftige Verbürgung des Heils, wie sie uns nur gegeben ist im Kommen Jesu in die Welt, in seinem Wirken und Dulden, Tragen und Dienen, Leiden und Sterben, seinem Auferstehen und gnadenreichen Walten vom Himmel her.

Um dies Bedürfnis nach Frieden zu stillen, hilft nichts der Jesus der Modernen, der durch die Macht seiner Persönlichkeit und sein vorbildliches Leben edel strebende Menschen zur Nachahmung begeistert.

Ach, dieser Jesus genügt nicht für die praktischen Bedürfnisse unseres Volks. Denn wir sind nicht diese edelstrebenden Menschen, die er voraussetzt, sondern Sünder, deren Sündenbewußtsein nicht eine Täuschung und Einbildung ist, sondern Realität, furchtbare Realität. Und dieses Sündenbewußtsein wird durch den Christus der Modernen nicht gehoben, sondern nur noch mehr bis zur Verzweiflung gesteigert. Diesem religiösen Bedürfnis genügen auch nicht die trockenen dogmatischen Predigten der Orthodoxie, und ebensowenig die praktischen Zeitpredigten moralisierenden, sozialen und apologetischen Charakters. Nein, diesem Bedürfnis genügt nur die Predigt von Jesus Christus, der unserm Geschlecht Gewißheit bringt darüber, daß wir nicht verloren sein sollen, wie es uns von Rechts wegen gebührt, sondern trotz alles dessen, womit wir uns belastet haben und fortwährend belasten, dennoch sollen glauben dürfen um Jesu willen, daß wir begnadigte, selige Gotteskinder sind. Wir brauchen eine Jesuspredigt, die uns den lebendigen heiligen Gott bezeugt und zugleich den gnädigen Gott, einen Gott, der an der Welt in Gnade und Gericht sich betätigt; richtet um Gnade zu üben, und zugleich auch nur so Gnade üben kann, daß die Sünde gerichtet wird und der Sünder es empfindet, was das heißt: Ich elender Mensch, wer wird mich erretten! Wir brauchen eine Jesuspredigt, die dem Allerversunkensten verkündet werden kann, in einer Liebe um ihn sich abmüht, wie er nie geliebt worden ist, und die doch zugleich den tugendhaften, anständigen und respektabelen Leuten eine Bußpredigt ist und ein Gericht an ihnen ausrichtet, das kein gutes Haar an ihnen läßt, und alle ihre eigene Gerechtigkeit so jämmer= in den Staub tritt, daß sie es erkennen, daß nichts anderes, gar nichts anderes als die Gnade ihnen helfen kann.

Und dieser Jesus, diese Jesuspredigt ist auch das Bedürfnis der gläubigen Gemeinde. In Jesu sich seiner Sünde und seines Heiles stets von neuem bewußt werden, in Jesu Friede und Freude haben, in Jesu sich mit Gott versöhnt wissen, das gibt Kraft und Freudigkeit zu einem neuen Leben. Diese Predigt stillt das Gewissen, indem sie es zugleich schärft und heiligt. Die Jesuspredigt, die Gnadenpredigt ist zugleich die beste Buß= und Heiligungspredigt. Sie hat es zu tun mit allen, Anfängern und Vollkommenen, denn diese haben alle das gleiche Bedürfnis, suchen Versiegelung der Gnade und in Kraft derselben neues Leben. Indessen darf dabei der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen nicht verwischt werden. Wollen wir praktisch predigen, dann müssen wir deutlich predigen. Da gilt es klar zu scheiden, Klassen zu machen und dann sich an jeden einzelnen zu wenden, in eindringlicher, aggressiver Weise ihm gleichsam die Pistole auf die Brust zu setzen, damit es ihm klar werde, wie er steht, und merke, das gilt mir, es fehlt mir gerade das, was den Christen macht, und sich so endlich entscheide, für oder wider die Gnade, für oder wider Jesum.

Dieser Jesus, der Jesus des Neuen Testamentes, muß Herz und Mittelpunkt, Grund und Ziel sein für jede Predigt. Nur so ist die letztere wirklich praktisch und entspricht den Bedürfnissen unserer Zeit. Darin ist unsere Zeit im Grunde gar nicht anders geartet wie andere

Zeiten auch. In ihr herrscht dieselbe Abneigung gegen den lebendigen Gott und seinen Gnadenwillen, in ihr gilt dieselbe Heilsordnung: Durch Gnade zur Kindschaft, durch den Sohn zum Vater. Und darum brauchen und wollen wir keine andere Predigt als die Predigt Christi und der Apostel. Eine Predigt, in der das teure Evangelium von der Vergebung der Sünden nicht mit aller Entschiedenheit gepredigt wird, ist wertlos, ist eine Suppe ohne Salz. Christus muß die Sonne sein, die den ganzen Inhalt der christlichen Verkündigung ins rechte Licht stellt.

Allein, wenn Christus Mittelpunkt ist, so ist doch wohl zu beachten, daß der Mittelpunkt nicht dasselbe ist wie der Kreis. Die Sonne ist noch nicht das Sonnensystem. Ist Christus der Mittelpunkt der christlichen Heilswahrheit, so soll jede Predigt nicht ein Kreisabschnitt sein, wie es so oft der Fall ist, indem man die Gemeinde langweilt mit allerlei trockenen Erörterungen, die das Herz kalt lassen, weil die Bezogenheit auf Christum, weil das Evangelium fehlt, die darum nicht zu Jesu ziehen, den Glauben nicht stärken, das Reich Gottes nicht bauen, sondern das Wort Gottes verächtlich machen. Vielmehr soll jede Predigt, um wirklich praktisch zu sein, einem Kreisausschnitt gleichen. Der Mittelpunkt ist Christus, von dem alles ausgeht und beherrscht wird, und auf den alles bezogen wird und hinzielt. Jede wirklich praktische Predigt muß so gehalten sein, daß dieser Mittelpunkt Jesus zur Geltung kommt, daß der Heilsweg darin gezeigt wird und zwar so gezeigt wird, daß der elendeste Sünder Mut bekommt, an den Heiland zu glauben, und anderseits der geachtetste Ehrenmann erkennt, daß es auch für ihn keine andere Rettung gebe als die Gnade, die sich wahrlich nicht von selbst versteht, aber in Jesu und nur in Jesu der Welt offenbar geworden ist. Aus jeder einzelnen Predigt sollte jeder Zuhörer, falls er zum letztenmal Gottes Wort hört, lernen können, wie man im Frieden lebt und selig stirbt.

Unter dieser Voraussetzung, d. h. wenn Jesus und die Bekehrung zu Jesu Mittelpunkt ist im Kreise evangelischer Heilsverkündigung, dann kann der Kreisbogen bald größer, bald kleiner, der Radius kürzer oder länger sein. Dann kann die Predigt im übrigen verschieden gefärbt sein und sich mannigfach entfalten bald als Erweckungs- und Evangelisationspredigt mit mehr oder weniger ausschließlicher Betonung des Mittelpunktes, wie sie wahrlich not tut in unserer Zeit, damit die Massen aus dem Schlaf ihres Irrtums, ihrer Sicherheit und Sünde aufgeweckt werden; bald als Bußpredigt, die einzelne Sünden, besonders aber den Unglauben und die Gleichgültigkeit gegen die Gnade der Gemeinde zum Bewußtsein bringt, bald als erbauliche Predigt hauptsächlich in kleinern christlichen Kreisen zur Vertiefung der Erkenntnis, bald, und das ist wohl das Normale für unsern Sonntagsgottesdienst, als erweckliche und erbauliche Predigt zugleich, indem sie Christum predigt und zugleich in den Reichtum der Schriftgedanken einzuführen sucht.

Von diesem Mittelpunkte aus und auf dieser Grundlage dürfen wir getrost und müssen wir auch Heiligungspredigten halten, d. h. Glaubenspredigten mit spezieller Richtung auf die Heiligung des Wandels. Denn wer die Zustände in unseren christlichen Kreisen kennt, der weiß,

daß auch für bekehrte Leute die Heiligung in ihren Einzelheiten durchaus nicht immer von selbst sich ergibt. Nein, da muß auch den ernsten Christen ebenso wie der Welt klar und deutlich gezeigt werden, woran es in dieser Beziehung fehlt. Warum sollten nicht, wie es der Heiland auch getan hat, in einer Predigt irgend welche Gegenstände der christlichen Sittenlehre, z. B. die Demut, Barmherzigkeit, Selbstverleugnung eingehend behandelt werden, wenn die ganze Darstellung auf dem Hintergrund und Untergrund des demütigen, barmherzigen und selbstverleugnenden Heilandes ruht, der die Sünder einladet und ein heiliges Recht hat auf die Nachfolge seiner Erlösten?

Wenn Christus, wenn der Glaube an den Heiland Kern und Stern, die Melodie ist, die in immer neuen Variationen hindurchklingt durch unsere Predigt, dann brauchen und dürfen wir auch die so verpönten sozialen Predigten nicht verschmähen. Die Kirche soll gewiß keine Volksversammlung und die Predigt keine politische Rede sein. Aber das Christentum soll als Sauerteig die Welt durchdringen. Es ist unbestreitbar, daß soziale Mißstände dem Evangelium von Jesu oft hinderlich im Wege stehen, und daß, wenn irgend jemand, so unsere Kirche berufen ist, für die Durchführung christlicher Grundsätze von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der Praxis des Lebens einzutreten, damit sich unsere Kirche nicht von vornherein die Herzen der Unterdrückten verschließe, wie es leider unzähligemal geschehen ist und immer noch geschieht. Unser Volk bedarf im Blick auf unsere ganze soziale Lage — und die sozialen Gedanken stehen noch im Anfang ihrer Entwickelung — nicht nur allgemeiner Grundsätze, Prinzipien, leiser Andeutungen und zarter Winke, in der Predigt, sondern es tut not, hoch und niedrig ohne Parteilichkeit klar und bestimmt darauf hinzuweisen, wie die christlichen Grundsätze im praktischen Leben verwirklicht werden müssen. Ist dabei Christus und sein Heil immer Mittelpunkt des Ganzen, dann ist ein Ausarten der sozialen Predigt in unevangelisches Wesen nicht zu befürchten.

Wo die Bezeugung von der Vergebung der Sünden in Jesu das Herz der Predigt bleibt, ist es auch nicht ausgeschlossen, daß in Anbetracht der oft unglaublichen Verschrobenheit und Unwissenheit, sowie der mannigfachen Zweifel vieler Gemeindeglieder bald dies, bald jenes Lehrstück der Dogmatik in den Kreis der Betrachtungen gezogen werde, z. B. die Lehre vom Teufel, von der Versöhnung, von der Kirche, von der Kindertaufe, hl. Abendmahl, von der Kirchenzucht, den letzten Dingen usw., aber alles immer so, daß die Darstellung nicht zum dogmatischen und apologetischen Vortrag werde, vielmehr alles wie ein lebendiger Strom aus dem Quell Jesus herausfließt und in ihn zurückflutet.

Die Predigt ist, um praktisch zu sein, keineswegs auf gewisse Kernstellen beschränkt, in denen Jesus unmittelbar im Mittelpunkt steht; nein, sie kann jeden beliebigen Text zur Grundlage haben, ja, sie kann und soll in die Tiefen des Textes eindringen und den ganzen Heilsgehalt der Schrift erschließen, aber stets in der Art, daß die Gestalt Jesu dem Ganzen die Weihe gibt und der Trost des Evangeliums das Herz eines jeden erfüllen kann, der die Kirche verläßt.

Zu einer praktischen Predigt, die den Bedürfnissen unserer Zeit genügt, gehört notwendig, daß sie alles, was in der Gemeinde vorkommt von allgemeinem Interesse, in das Licht des Wortes Gottes stelle, mit der Person Jesu als des Erlösers in Verbindung bringe, und, wo es not tut, kräftig aber ruhig, ohne Menschenfurcht, aber auch ohne Skandalsucht bestehende Unsitten tadelt, ohne dabei natürlich leidenschaftlich zu schimpfen, wodurch lediglich die Spottlust gereizt wird, und ohne durch persönliche Angriffe einzelne bloßzustellen und zu verbittern. Und das alles in volkstümlicher, aber nicht trivialer, edler, aber nicht blumenreicher Sprache, ohne das elende Pathos und alle Manieriertheit, die so manche Predigt unwirksam macht, alles klar geordnet, wenn auch ohne Pedanterie, damit die Gemeinde das Gehörte besser im Herzen bewegen und bewahren kann. Dabei sei die Predigt konkret, anschaulich, einfach und faßlich, hier und da durch ein Beispiel aus dem Leben illustriert, ohne lange Einleitung, kurz und knapp, beim Thema bleibend und dasselbe erschöpfend.

So bleibt unbeschadet des christozentrischen Charakters jeder Predigt doch für die Mannigfaltigkeit sowohl der Gaben des Predigers wie der Bedürfnisse der Gemeinde ein weiter Spielraum. Einheit in der Mannigfaltigkeit, Konzentrierung in der Hauptsache, aber auch Auswirkung in die Peripherie, nicht neue Methoden, nicht neuer Predigtinhalt, sondern alles und in allem Christus, aber auch Christus bezogen auf alles, das sei die Losung. Jesus und immer wieder Jesus werde gepredigt an Sonn- und Feiertagen, bei Festen der Äußeren oder Inneren Mission, in Predigten und Kasualien, Jesus allein, in dessen Gnade wir selige Leute sind, dessen Gnade uns aber auch nötigt, die Zeichen der Zeit zu verstehen und die Lebenskräfte, die in ihm und seinem Evangelium lebendig sind, hineinzutragen ins volle Menschenleben. Kurz, die Predigt sei vor allem christusmäßig; ist sie dann auch schriftmäßig, textmäßig, herzmäßig, volksmäßig, mit feinem Verständnis für die Nöte und Gefahren unseres Geschlechts, dann wird es der Predigt nicht an Stoff und auch nicht an Segen fehlen; dann ist sie eine praktische Predigt für die Bedürfnisse unserer Zeit.

---

## Für den Arbeitstisch.

### 1. Von Julius Boehmer.

Was von der Grammatik der alttestamentlichen[1]), dasselbe gilt auch von der Grammatik der neutestamentlichen Sprache, so wenig mancher das von dieser gelten lassen wird: sie will ernsthaft studiert sein. Man meint diese letztere zu verstehen, und merkt erst, wie wenig oder gar nicht man sie versteht, wenn man in Bücher wie Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 2. Aufl. 6 Mk.) oder Heine, Synonymik des neutestamentlichen Griechisch (Leipzig, Haberland. Geb. 5 Mk.) einen Blick getan hat.

[1]) Vgl. Die Studierstube 1903 S. 551.

Blaß ist ein Buch, das von jedem, der das Neue Testament lesen und wirklich verstehen will, einmal durchgearbeitet sein will. Alsdann gehört es als Nachschlagebuch über den Schreibtisch des Pfarrers: es enthält ein vorzügliches Stellenregister. Bescheiden genug, wehrt der Verfasser es weit ab, alle sprachlichen Schwierigkeiten gelöst zu haben. Ein gut Teil hat er jedenfalls entfernt, und auf solche nur aufmerksam gemacht zu haben, ist auch ein Verdienst. Die Vorrede ist hier ausnahmsweise eine solche, die nicht überschlagen werden darf. Heine, der in die „höhere" Grammatik oder über die eigentliche Grammatik hinaus führt, ist zum Teil zum Durchstudieren, zum guten Teil aber auch Nachschlagewerk. Es bringt das feinere und feinste Verständnis, zu dem Blaß den Grund gelegt hatte. Das Buch ist zugleich Wörterbuch, das nur sachliche, nicht buchstäbliche Anordnung befolgt (Gott und Religion in 20 Absätzen, Sünde und Erlösung in 32, Sprache in 14, Geselliges Leben in 24 usw.). Wir wünschen, daß bald eine neue Auflage nötig wird, damit darin auch der bisher noch nicht berücksichtigte Text Nestles zugrunde gelegt werden könne.

Zur Grammatik gesellt sich das Wörterbuch. Grimm, Lexicon Graeco-latinum in libros Novi Testamenti (Leipzig, Zehl. 4. Aufl. 9 Mk., geb. 9,80 Mk.), [früher C. Wilke († 1856), Clavis Novi Testamenti philologica] hat in langsamem, aber stetigem Siegeslauf sich durchgesetzt. Die erste Auflage erschien 1867, die zweite 1878, die dritte 1888, die vierte 1903. Natürlich hat das Werk immer mit den Ergebnissen der Forschung Schritt gehalten. Für die vierte Auflage ist leider im einzelnen darüber keine Rechenschaft gegeben, da eine Vorrede hier (nur hier) fehlt. Eine Nachprüfung ist uns unmöglich, da uns neben der vierten nur die zweite durch zwanzigjährigen Gebrauch vertraut ist. Eine englische, in Amerika erschienene Übersetzung redet in ihrer Weise laut für den Wert des Buches. Mit überaus großer Sorgsamkeit und Umsicht abgefaßt, auf das Hebräische, Syrische, Arabische usw. zurückweisend, den Sprachgebrauch der LXX nicht minder als der klassischen und späteren griechischen Autoren berücksichtigend, das archäologische und religionsgeschichtliche Material mindestens andeutend, geht das Lexikon seinen Weg und ersetzt dem, der die Hauptsachen einigermaßen kennt, bei kursorischer Lektüre und praktischer Textauslegung den Kommentar fast gänzlich, und — wenigstens für gewöhnliche Zwecke — auch die Konkordanz. Und das Lateinische? Fast schämt man sich, es auszusprechen, aber es ist Tatsache: wie viele das Hebräische alsbald nach den Studienjahren beiseite lassen, so sind einige (oder mehr als einige), die auch vom Lateinischen nichts mehr wissen wollen. Man darf überzeugt sein, nach all den Vorzügen, die dem Buche innewohnen, daß es einen weit rascheren Siegeszug gemacht hätte, wenn es deutsch abgefaßt wäre. Aber soll man darum Verfasser und Verleger zu einer deutschen Ausgabe ermuntern? Wollen evangelische Theologen sich von katholischen hinsichtlich der Kenntnis des Lateinischen beschämen lassen? Die letzteren müssen es allerdings immerfort gegenwärtig haben, da ihnen außer vielen Lehrbüchern und Werken für den täglichen Gebrauch selbst zahlreiche Verfügungen ihrer Behörden in latei-

nischer Sprache zugestellt werden. Wer aber nur ein klein wenig sich eingelesen hat, wird bald für den Gebrauch der lateinischen Sprache dankbar sein, die manche sprachlichen Eigenheiten und Feinheiten viel besser wiederzugeben imstande ist. Übrigens stehen, wo es geboten erscheint, auch die deutschen Ausdrücke, z. B. κωμόπολις nostr. Marktflecken. Wenn, was dringend zu wünschen, Wilke-Grimms Verbreitung in Zukunft steigt, werden allerdings die Ergebnisse der Forschung rascher verwertet werden können.

Angesichts der bald anhebenden Leidenszeit verdient hervorgehoben zu werden Weiß, Das Geheimnis des Kreuzes (Berlin, Trowitzsch & Sohn. 80 Pf.), wo in schlichten, aus der Tiefe der Schrift und der gläubig anbetenden Seele geschöpften Worten der Tod des Herrn als Höhepunkt seiner irdischen Laufbahn und als die größte Gottestat mit allen von der Wissenschaft der Bibelforschung gebotenen Mitteln ausgelegt wird. Derselbe Verfasser hat, gewissermaßen als Ertrag einer fünfzigjährigen akademischen Tätigkeit auf neutestamentlichem Gebiet, Die Religion des Neuen Testaments (Stuttgart, Cotta. 6 Mk.) in einer den Gebildeten überhaupt zugänglichen Weise dargestellt. In demütiger Beugung unter den Gott, der im Neuen Testament redet, und darum im unmittelbaren Anschluß an den biblischen Wortlaut, ohne besonderes kritisches Räsonnement und Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten (daß diese vorausgesetzt und wo und wie sie abgewiesen werden, merkt der Kundige bald) wird das Gemeinsame und Grundlegende des Christentums, christlichen Glaubens und Lebens, geschildert, und im Gegensatz zu den sonst beliebten, nur relativ berechtigten Lehrbegriffen einzelner neutestamentlicher Bücher eine ideale Einheit gezeichnet. Freilich kann man sich dabei dem Eindruck nicht ganz entziehen, daß wir es mit einem Versuch zu tun haben, und daß noch viel, viel Arbeit theologischer Forschung geschehen muß, ehe eine Annäherung an das Ideal erreicht wird, ehe eine wirklich einheitliche, die neutestamentliche Religion gefunden ist. In dem vorliegenden Buch haben wir es nämlich mehr mit einer Ineinanderarbeitung oder auch nur Aneinanderschiebung der verschiedenen und verschiedenartigen Gedankenkreise im Neuen Testament als mit einer Aufdeckung und genauen Beschreibung der Grundlagen, die jenen gemeinsam sind, zu tun. Aber nicht der Theologe, sondern der Christ ist ja als Leser gedacht, und in einem Alter, wie es der Verfasser hat, pflegt man wohl Abschlüsse zu machen, aber keine neuen Aufgaben in Angriff zu nehmen, die erst eine ganz junge Vergangenheit gestellt hat.

Ein unentbehrliches Werk für jeden Theologen, der auf irgend einem Gebiet selbständig mitarbeiten will, ist Krüger und Köhler, Theologischer Jahresbericht. 22. Band 1902 (Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1903). Da das Werk vor einigen Jahren an dem immer höher steigenden Preise zu Grunde zu gehen drohte, ist der Ausweg getroffen, daß es seitdem in sieben unabhängigen Abteilungen erscheint, so daß jeder den Teil, der für sein spezielles Arbeitsgebiet in Betracht kommt, zu beschaffen instand gesetzt wird. Die Berechnung des Preises geschieht nach dem Umfang. Vor uns liegen die beiden ersten

Abteilungen: die erste, welche die vorderasiatische Literatur und außerbiblische Religionsgeschichte umfaßt, kostet 4,60 Mk. und ist von Beer und Lehmann bearbeitet; die zweite behandelt die Literatur zum Alten Testament und kostet 7 Mk., Verfasser ist Bruno Baentsch. Die Vollständigkeit und Zuverlässigkeit des vorgelegten Materials ist über allen Zweifel erhaben: sechs enggedruckte Seiten in Groß-Oktav zählen einzig die deutschen und ausländischen Zeitschriften auf, die verarbeitet worden sind. Das Urteil ist zumeist sachlich und nüchtern, manchmal auf ein einfaches Referat beschränkt. Natürlich machen die Autoren an anderen Stellen auch kräftig von ihrem Recht, eine eigene Meinung zu haben, Gebrauch. Bei Beer wird manchen der hier und da reichlich ironische Ton stören, andere werden dem Verfasser für die dadurch herbeigeführte Belebung der Darstellung dankbar sein: noch mehr wird man an dem gelegentlich etwas schwerfälligen Stil Beers sich stoßen. Zu danken ist ihm aber, daß er dem Panbabylonismus ein energisches Halt zuruft. Baensch kommt nicht so leicht aus der Ruhe der Objektivität heraus. Mit scharfer Kritik geht Lehmann (Kopenhagen) vor. Alles in allem: für Theologen aller Richtungen äußerst empfehlenswert.

Mit besonderer Freude weisen wir noch darauf hin, daß seit kurzem auch der 13. Band von Haucks Realenzyklopädie für protestanstantische Theologie und Kirche (Leipzig, Hinrichs. Geb. 12 Mk.) vorliegt. Er umfaßt die Aufsätze von Methodismus in Amerika bis Neuplatonismus: wir heben hervor Heidenmission von Warneck (fast 50 Seiten umfassend), Moloch von Baudissin (über 30 S., auch die alttestamentlichen מלך-haltigen Eigennamen und die Königsstellung Jahwes werden hier behandelt), Monogramme Christi von Piper-Hauck (5 S.) und am Schluß des Bandes Midrasch von Strack (14 S.). Zur näheren Charakteristik dürfen wir auf die Studierstube 1903, S. 76 bis 79 verweisen.

Unentbehrlich für jeden Bibelforscher im engeren und weiteren Sinne ist eine Bibelkonkordanz, für den praktischen Theologen eine solche zum Lutherschen Text. Biblische Handkonkordanz (4. Aufl. Bremen, Traktathaus, 1901. Geb. 4,50 Mk.) ist eine solche von mäßigem Umfang, die doch alle Hauptsachen bedenkt und recht praktisch, wirklich handlich eingerichtet ist. Freilich darf der Leser oder Benutzer in einer Konkordanz nie alles erwarten: er muß sich vielmehr berufen fühlen, selber zu verbessern und nachzutragen. Gelegenheit dazu wird er auch hier haben. Er braucht nur die 1016 kleinen Seiten dieser Konkordanz mit den 1442 großen der Calwer zu vergleichen, wobei diese auf der Seite bis zu 140, jene bis zu 110 Stellen bringt. Und doch gibt z. B. die Calwer für das Wort „vergießen" nur zwei Stellen an, unter denen selbst die bekannte 1 Mose 9,6 fehlt, während für dasselbe Wort die Bremer 16 Stellen nennt und dabei doch noch die eine der von der Calwer genannten wegläßt. Die beste Bibelkonkordanz, die wirklich zuverlässig ist, muß der Bibelleser eben sich selber erarbeiten.

Körner, Dem Herrn allein die Ehre (Altenburg, Körner. 1,20 Mk.) hat aus dem Schatze deutscher Dichtung liebevoll und ver-

ständnisinnig eine Sammlung christlicher Legenden und Sagen hergestellt und von D. Walther in Rostock bevorworten lassen. Von verschiedenem Werte zwar, sind sie doch alle beredte Zeugen des Christenglaubens und der Christenhoffnung.

Ein Geschenk- und Prachtwerk seltener Art beschert uns Strack, Himmelan (Leipzig, Deutsche Bibelgesellschaft. 5 Mk.). Unter Mitwirkung von dreißig Geistlichen hat er einen Wegweiser für die evangelische Christenheit in der Weise ausgearbeitet, daß 69 Aufsätze von der Konfirmation an durch alle möglichen Lagen und Fragen des Lebens begleiten und an Heiliger Schrift wie Beispielen, in Bild und Schmuck die gewaltige, mahnende, tröstende, bewahrende Macht des göttlichen Wortes vorführen. Alles zu einem Wegweiser himmelan zu machen, das ist die edle Kunst, welche das Werk zu lehren versteht. Der Preis ist bei der prächtigen Ausstattung ein beispiellos billiger zu nennen, das Gebotene inhaltlich recht zweckentsprechend, zum Teil gediegen.

Martin Luther, Denn der Herr ist dein Trotz (Düsseldorf, Langewiesche. 1,80 Mk.) will eine Lutherauswahl für moderne Menschen sein. Fritz Bredow hat eine Reihe von Aussprüchen Luthers, die Kraft, Mut, Gottvertrauen atmen, ausgewählt, allerdings tendenziös, aber so, daß Orthodoxe wie Liberale gleichermaßen empfangen, und selbst die konfessionellen Gegensätze zurücktreten sollen. Was Luther sagt, ist immer kraftvoll und schön.

Ein ganz vortreffliches Luther-Werk ist Buchwald, So spricht Dr. Martin Luther (Berlin, Warneck. 3 Mk.). Es stellt eine Konkordanz der für Luthers Gedankenwelt, soweit sie Gemein-Eigentum geworden ist, bezeichnendsten Begriffe (z. B. Abendmahl, Amt, Auferstehung, Bibel, Christus usw.) dar und stellt dazu die besten der mancherlei Ausführungen, die Luther dazu gegeben hat, stets mit Quellen-Nachweis. Für den Pfarrer ist das Buch eine hochwillkommene Fundgrube, ein willkommenes Nachschlagewerk, für jeden anderen ein köstlich-erbauliches und praktisch-nützliches Buch. Denn nicht nur der Theologe Luther, nicht minder der Christenmensch und der deutsche Mann in ihm finden hier ihr Recht.

Noch ein anderes, wieder ganz eigenartiges Werk ist Bartels, Martin Luther (München, Callwey. 4 Mk.). Es ist eine dramatische Trilogie, die als Bühnenwerk gedacht ist und als solches großen Beifall gefunden hat; also kein Buchdrama, aber auch kein bloßes Festspiel, sondern ein wirkliches Drama, das nach geschlossener, wohlmotivierter Handlung und vollständiger, folgerichtiger Charakterentwicklung trachtet, genauer: ein historisches Drama, das aber allen Anforderungen der Neuzeit an ein solches genügen möchte. Wenn man das Werk liest (und die meisten werden es nicht anders genießen können), so macht es in seinen drei Teilen (der junge Luther, der Reichstag zu Worms, der Reformator) einen wohlbefriedigenden, recht erfreulichen, erwärmenden Eindruck. Allein derselbe Eindruck wird ebensogut oder besser ohne dramatische Einkleidung erreicht. Als Bühnenwerk aber möchten wir den Stoff aus Luthers Leben, der doch nun einmal zum guten Teil ins innere Heiligtum gehört, lieber nicht verwandt sehen, obwohl wir anderseits nicht

bezweifeln, daß eine Szene wie das Gebet (S. 104. 105), wenn das Stück sehr gut gespielt wird, ihre Anstößigkeit verliert. Wenn aber Bartels in Luther vor allem den deutschen Mann gepriesen haben will und daher sich auch Katholiken (wenigstens für den ersten und dritten Teil) als Zuschauer denkt, so mag das ja sehr erwünscht sein, nur daß in praxi die Aussicht dazu eine sehr geringe ist.

Buchwald, Geschichte der evangelischen Kirche (Hamburg, Schloeßmann. 2 Mk.) beginnt mit der deutschen Reformation Luthers und erzählt bis ans Ende des 19. Jahrhunderts, was die evangelische Kirche geleistet und geduldet, geglaubt und geliebt hat, kundig, knapp, lichtvoll. — Staub und Zimmermann, Bilder aus der Kirchengeschichte (Zürich, Schultheß & Co. 2. Aufl. 80 Pf.) legen für niedere Schulen (auch Konfirmanden dieses Bildungsgrades) anschaulich Einzelbilder vor, doch so, daß die Entwicklung der christlichen Kirche in ihren wichtigsten Zügen zu erkennen ist. Auch Abbildungen, allerdings in bescheidenem Maßstabe und Umfang, sind dem Büchlein beigegeben, das im ganzen als ein recht vortrefflicher Leitfaden bezeichnet werden muß. Auch Luthern und der lutherischen Kirche wird er trotz des schweizerischen Standpunktes durchaus gerecht.

Aus dem Lande der Vergangenheit führt uns Mayer, Die Notlage der evangelischen Kirche gegenüber der modernen Theologie (Hamburg, Schloeßmann. 30 Pf.) in der an ihm bekannten (s. die Studierstube 1903 Heft 1, S. 21—25, Heft 7. 8) entschiedenen und klaren, gewandten und inniggläubigen Art auf das Gebiet der theologischen Gegensätze und Kämpfe der Gegenwart. Die Formel der Lösung hat er nicht gefunden, will er auch nicht geben. Aber wenn auch nicht vollständig und ganz befriedigend, so ist doch mit ganzem Ernst zum Ausdruck gebracht, was heute die theologische Gesamtlage so schwer macht — allerdings nicht nur auf der einen, sondern auf beiden Seiten.

Hat Wurster, „Hausbrot“ (vgl. die Studierstube 1903 Heft 1, S. 36) Morgenandachten geboten, so bringt Mosapp, Herr, bleib bei uns (Stuttgart, Kielmann. 2 Mk.) tägliche Abendandachten: überall, von lauter süddeutschen Verfassern verkündigt, gesundes, biblisches Christentum, doch nicht immer anfassend, erwecklich und das trostbedürftige Herz tröstend, wie man es wünscht und auch im Pfarrhause braucht.

Eine herrliche Gabe für das deutsche Haus, auch das Pfarrhaus, ist Avenarius, Handbuch deutscher Lyrik (München, Calwey. 2. Aufl. Geb. 3 Mk.). Das Beste der deutschen Lyrik, das deutschem Verständnis und deutscher Empfindung entspricht, ist aus allen Zeiten gesammelt von Walther von der Vogelweide an bis auf den neusten Dichter. Es ist eine Freude zu hören, daß die erste Auflage, 5000 Exemplare stark, vergriffen war, ehe ein Rezensionsexemplar versandt werden konnte. Auch in Konfirmandenstunden kann das Buch bei weiser Auswahl gute Dienste tun. Die Ausstattung ist eigenartig und geschmackvoll.

Die Bismarckliteratur schwillt unheimlich an. Blum, Bismarck (Heidelberg, Winter. 5 Mk.) führt das unvergleichlich große Leben und Wirken Bismarcks in allgemein verständlicher und fesselnder Weise vor,

und zwar aus 31jähriger persönlicher Bekanntschaft, die der Darstellung reichlich Licht und Wärme verleiht. Bismarck ist der deutsche Mann und der Mann des praktischen Christentums. Das zeigt im einzelnen aus seinen eigenen Worten Dehn, Bismarck als Erzieher (München, Lehmann. 5 Mk.). Das Buch mit dem Modetitel bringt Leitsätze aus Bismarcks Reden, Briefen, Berichten und Werken in systematischer Ordnung. Aus den 54 Abschnitten seien die über Kirchenpolitik (S. 352 ff.), Juden (S. 649 ff.), Religion (S. 480 ff.), Schule (S. 486 ff.) hervorgehoben. Die Quelle ist für jeden einzelnen Ausspruch genau namhaft gemacht. — Eine besondere Seite an Bismarck, die gemütliche, so sympathische, gut-deutsche, zeigt uns die Sammlung Bismarcks Briefe an seine Gattin aus dem Kriegsjahre 1870/71 (Stuttgart, Cotta. 2 Mk.). Bismarcks vortreffliches Bild aus damaliger Zeit und das Faksimile eines Briefes sind beigegeben. Es sind 79 Briefe, bald kürzer, bald länger (darunter einige an den Sohn Herbert), aus der Kriegszeit und 10 aus früheren oder späteren Jahren.

Strauß, Freund Hein (Berlin, Fischer. 5. Aufl. 4. Mk.) zeichnet in einer innig-sinnig geschriebenen Lebensgeschichte das Heranreifen eines Knaben und Jünglings, der sich das Leben nimmt, weil er den Konflikt zwischen musikalischer Naturanlage und dem Gehorsam gegen des Vaters ernsten, aber liebreichen Willen aus Mangel an sittlicher Energie nicht durchzufechten vermag. Erschütternde Lebenswahrheit und prächtige Personencharakteristik spricht aus dem Buche, das Eltern und Erziehern, auch Pfarrern, bedeutsame Winke in großer Anzahl gibt. — Der Verlag von Cotta in Stuttgart und Berlin gibt seit einiger Zeit die Cottasche Handbibliothek heraus, die zu billigen Preisen auf gutem Papier gute Literatur verbreiten will: sie übertrifft in der Ausstattung die entsprechenden Ausgaben von Reclam, Meyer, Hendel u. dgl. Genannt seien Uhland, Ludwig der Bayer (20 Pf.), v. Schack, Die Plejaden (50 Pf.), Riehl, Ovid bei Hofe (40 Pf.), Auerbach, Spinoza (1,20 Mk.), Keller, Die drei gerechten Kammacher (30 Pf.).

Dittmar und Abicht, Die Weltgeschichte in einem übersichtlichen, zusammenhängenden Umriß (Heidelberg, Winter. Geb. 5 Mk.) wird allen gute Dienste tun, die sich, was häufig beim Studium nötig, über irgendeinen Punkt aus der Weltgeschichte rasch orientieren wollen, namentlich wenn es sich um entlegene Gebiete handelt. Die Erzählung ist bis 1898 fortgeführt und von guten Karten und sieben schönen Bildern begleitet. Der Inhalt ist zuverlässig, und wo es in Betracht kommt, der offenbarungsgläubige Standpunkt gewahrt.

Besondere Beachtung verdient wieder das ungewöhnlich reichhaltige und bleibend wertvolle Türmer-Jahrbuch für 1904, herausgegeben von Jeannot Emil Freiherr von Grotthuß (Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 6 Mk.). Es bringt eine Reihe von Aufsätzen für Geist und Gemüt, kürzere und längere, unter denen wir „König Ewig", „Vom lieben Gott", „Admiral Popp", „Ich hab es nicht getan" hervorheben. An erster Stelle steht: „Jahwe und Marduk" von Professor Schell: es hat uns leider am wenigsten befriedigt, obwohl wir Hohes erwarteten.

Aber wir hätten uns vorher sagen können und sollen, daß katholische Forschung, und sei sie noch so frei und weitherzig, auf dem Gebiet der Bibel und noch dazu einem so schwierigen, wie diesem, wo „das Gottesreich der Bibel und das Weltreich von Babel" in Frage kam, protestantischem Empfinden und Bedürfen nicht gerecht werden kann. Darum wollen wir aber nicht ungesagt sein lassen, daß wir manche Partien des Aufsatzes mit großem Interesse und warmer Zustimmung gelesen haben. Im zweiten Teil folgen lyrische Ergüsse von Zeitgenossen, sehr verschieden an Wert. Im dritten, überschrieben „Am Webstuhl der Zeit", lesen wir kurze Zusammenfassungen über bedeutsame Vorgänge auf den wichtigsten Geistesgebieten aus dem verflossenen Jahre, wobei den Theologen am meisten die nicht die evangelische Kirche betreffenden 29 Abschnitte interessieren. Kunstbeilagen in modernem Stil sind 13 beigegeben.

Ein Jahrbuch für Theologen insbesondere ist Schneider, Kirchliches Jahrbuch auf das Jahr 1904 (Hagen, Rippel. 5 Mk., geb. 6 Mk.). Für arbeitsfreudige Pfarrer, die sich geistige Frische und weiten Blick bewahren wollen, ist es unumgänglich, eine derartige kurze Darstellung der gesamten Jahresarbeit der Kirche zu haben. Für den geringen Preis bietet es ungeheuer viel und lauter Gutes. Leider aber muß der Herausgeber, der die ganze Arbeit ohne jeden materiellen Gewinn seit mehr als einem Jahrzehnt getan hat, im Vorwort bitter klagen, daß seinem Werk so wenig Interesse entgegengebracht wird, namentlich von den „positiv-theologischen" Kreisen. Das Buch bringt den Personalstatus der evangelischen Kirche Deutschlands (S. 1—39), die neuere kirchliche Gesetzgebung und Judikatur (40—152), die Arbeit der Heidenmission (153—199 von Pfarrer Gareis in Buch), der Judenmission (200—207 von de le Roi), der Evangelisation und Diaspora (208—251 von Neumann), der innerkirchlichen Evangelisation (252—277 von Bunke), der Vereine (278—308, von Goetz), die kirchliche Statistik (309—359, vom Herausgeber) von der Inneren Mission (360—401, von Schneider-Koesfeld), die kirchlich-soziale Chronik (402—422, von Mumm), Aufzählung kirchlicher Konferenzen und Totenschau (402—433, von Frick). Wir wollen nicht ins einzelne gehen, obwohl da viel zu sagen wäre. Aber als erwünscht ist zu bezeichnen, daß die Behörden sich allgemein einen flüssigen Stil angewöhnen möchten, daß solange das nicht geschieht, und jedenfalls in allen längeren Verfügungen die entscheidenden Stellen durch Sperrdruck hervorgehoben werden. Interessant ist, daß laut S. 72 ff. der Prinzregent von Bayern das Ober-Konsistorium in München in seinem Erlaß mit „ihr" (kleiner Anfangsbuchstabe) anredet, während er sich selber als „Wir" (großer Anfangsbuchstabe) bezeichnet. Besonders dankenswert scheint uns die Wiedergabe der Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts wegen Verbots der Aufführung von Heyses „Maria von Magdala" (S. 130—132).

2. Von Pfarrv. **Rudolf Boehmer** in Immigrath (Rhld.).

Gut Predigen ist eine schwere Kunst. Auch wer mehr Übung hat, ja längere Jahre im Amte ist, hat Zeiten, da der Saft vertrocknet scheint, wie es im Sommer dürre wird. Für die Zeiten des Anfangs wie der Erfahrung

sind darum neben der Schriftauslegung besondere Hilfsmittel vonnöten, entweder Sammlungen von Musterpredigten anerkannter Meister — nicht zur Nachahmung, aber sich darnach zu bilden — oder andere Bücher zur Vorbereitung der Predigt. Zur Hand haben wir gerade das große Werk von P. Lic. Wilhelm von Langsdorff, im Verlage von Friedrich Richter in Leipzig, drei Bände stark erschienen: „Alttestamentliche", „Neuere evangelische" und „Neuere epistolische Perikopen", 784, 736, 812 Seiten stark, je 12 Mk., geb. 14 Mk. Zur Vervollständigung des 1. Bandes ist mit Rücksicht auf die Abschnitte der Eisenacher Konferenz ein Nachtrag erschienen, der mit jenem zu obigem Preise zusammen geliefert wird, allein 1,50 Mk. kostet. Die Bücher behandeln die Abschnitte aus dem Alten und Neuen Testament, wie sie in deu verschiedenen deutschen Landeskirchen in neuerer Zeit ausgewählt wurden. Das Werk kann also in allen Teilen Deutschlands gebraucht werden. Zuerst wird eine Auslegung des Abschnittes gegeben, dann die Anwendung für die Predigt, oder auch Kasualrede, beides teils vom Herausgeber, teils nach anderer Schriften, dann eine Reihe von Einteilungen, wie sie in der Geschichte der Predigt bekannte Männer veröffentlicht haben. Drei sorgfältig gearbeitete Inhaltsverzeichnisse nach Schriftstellern, Kirchenjahr, Anwendung für die Kasualrede, sowie Anmerkungen unter dem Strich erleichtern es, in jedem Bande sich zurechtzufinden. So sind die umfangreichen Bücher ein großes Sammelwerk, darin man manchen Männern begegnet, die in einem Geiste nach einem Ziele streben, in der Tat eine „reiche Fundgrube für allerlei Anregung". Bei einzelnen Abschnitten wirkt die Fülle dessen, das geboten wird, nahezu erdrückend. Eine innere Einheitlichkeit muß da fehlen, wo man so mancherlei findet. Auch ist die Sammlung nicht in allen Stücken vollkommen. Wer über den Eisenacher alttestamentlichen Abschnitt des 3. Sonntages nach Dreifaltigkeit, Jesajas 12, eine Auslegung sucht, wird in der Auslegung für Advent S. 48 schwerlich etwas finden, das er gebrauchen kann. Öfters verweist eine Landeskirche einen Abschnitt in die festliche Zeit, was meist eine besondere Behandlung für die Predigt erfordert, während eine andere denselben Abschnitt für die festlose Zeit bestimmt. Da kann nicht allen Ansprüchen genügt werden. Ferner ist selbstverständlich, daß neben geistig Bedeutendem Minderwertiges mit unterläuft. Trotzdem wird in dem Gesamtwerke ein Hilfsmittel geboten, das man bei treuster Benutzung in einer längeren Reihe von Jahren nicht ausschöpfen kann. Besonders in Verlegenheiten oder Zeiten der Dürre wird man gern oder notgedrungen zu ihm greifen. Freilich Bücher wie diese können Verheerungen in Geist und Charakter anrichten, wenn sie lähmend auf eigene Arbeit, selbständiges Sinnen und Forschen wirken. Dienen sie nur dem Zweck, sich mit der Gedankenwelt Gleichgesinnter vertraut zu machen, deren Erzeugnisse zu verarbeiten, daß sie eigner geistiger Besitz werden, so können sie großen Segen bringen. Alsdann dienen sie nach des Herausgebers Worten nicht der „Erleichterung, sondern der Bereicherung für das homiletische Studium". — Pfarrer Ramin an der Königlichen Hauptkadettenanstalt hat unter der Aufschrift: „Wir haben ein festes prophetisches Wort", Predigten über freie Texte" herausgegeben (Gebel, Großlichterfelde, schön gebunden 3,50 Mk.). Da ein Inhaltsverzeichnis fehlt, ist das Buch von 355 S. sehr unübersichtlich. Die Predigten sind beherzigenswert. — „Lebensbrot fürs Mannesherz" hat Pfarrer Erich Eyßell seine 19 Predigten überschrieben (Schäfer, Leipzig-Schkeuditz, 145 S., geh. 2 Mk.). Das Buch ist, was sein Name sagt. — „Völlige Liebe" schildert Andrew Murray in zwei sinnigen, inhaltsreichen Betrachtungen über 1 Joh. 4, 8 b und Joh. 17, 26 (Leipzig, Steffen, 67 S., schön geh. 1 Mk.). — Die Predigtliteratur mehrt noch eine Sammlung von Passions- und Osterpredigten. Rocholl, „Unser Heil in dem ge-

kreuzigten und auferstandenen Christus". Er behandelt im Bunde mit mehreren gleichgesinnten Pastoren die Eisenacher — alt- und neutestamentlichen — Perikopen (Leipzig, Strübig, sechs Lieferungen zu je 60 Pf.). Die Predigten „wollen die Leser unter den Segen des Wortes vom Kreuz und von der Auferstehung des Herrn stellen", denn „über den gekreuzigten und auferstandenen Herrn kann nie genug geforscht, geredet und geschrieben werden". Wir behalten uns vor, auf das Werk zurückzukommen, wenn es fertig vorliegt.

Lesen und Verständnis der Heiligen Schrift nehmen ab, wird vielfach, gewiß mit Recht, geklagt. Ursache ist nicht allein zunehmende Unkirchlichkeit, sondern die Unverständlichkeit der Heiligen Schrift, deren Luthersprache uns oft fremd anmutet, während Kapitel- und Verseinteilung eine Übersicht unmöglich macht. Wie not tut uns eine Bibelausgabe, welche die durchgesehene Übersetzung nach Abschnitten eingeteilt bringt, über jeden Abschnitt die Überschrift fett gedruckt, Kapitel- und Verseinteilung am Rande. Der Bibelleser könnte jeden Tag einen Abschnitt lesen, hätte ein Ganzes, das er betrachten und bedenken könnte. Dem Verständnis wären damit kräftigst Wege gebahnt. Doch läßt sich ein solches auch jetzt erlangen. Wir haben ja die Schlatterschen Auslegungen einzelner Bücher, die man nur, den Wortlaut daneben, benutzen kann. Eine schöne Auslegung für „forschende Bibelleser" bietet Pastor Couard bei August Stein, Potsdam. Vor uns liegen „Das Evangelium nach Matthäus", geb. 2,70 Mk., „Das Evangelium nach Johannes", 2,30 Mk. Der Wortlaut wird in großem, hervorragenden Druck gegeben, dazwischen in gewöhnlichem Druck Ergänzung und Erklärung, einzelne Erläuterungen unter dem Strich. Das Ganze ist eine Umschreibung des Wortlautes, damit eine Auslegung zur Erkenntnis des Inhalts, denn die Paraphrase ist das Gegenteil der Phrase.

In einen Teil des Alten Testaments führt ein „Der Psalter als Gebetsschule", von Pastor Bausch, Barmen, Traktatgesellschaft, 30 Pf. Das Heft will durch „Andeutungen" „Antriebe geben, in die einzigartige Gebetsschule des Psalters einzutreten". Im selben Verlage erschien „Familienabende nach der Ordnung des Kirchenjahres", „eine Handreichung zur Pflege christlicher Geselligkeit", von Pfarrer Becker: enthält 17 Vorträge über biblische, geschichtliche, praktische Fragen. Wohl dem Pfarrer, dessen Gemeinde auch solchen Dingen aufmerksames Gehör entgegenbringt.

An der Besserung des Religionsunterrichtes wird seit Jahren fleißig gearbeitet. Viele Hilfsmittel sind im Druck erschienen, Professor Schnedermann in Leipzig und Superintendent Pache in Großenhain geben seit 1902 „Beiträge zur Vertiefung der kirchlichen Unterweisung" heraus, Leipzig bei Bernhard Richter, jährlich 4 Hefte zu 4 Mk., einzelne Hefte 1,50 Mk. Lehren, Vorschläge, Aufsätze, mitunter eine Predigt werden geboten. „Zur Reform des evangelischen Religionsunterrichts in den Volksschulen Bayerns d. d. Rh." schrieb Katechet Meyer bei Max Kellerer, München, 1 Mk. Verfasser geht gründlich und offen vor, beklagt die „mangelhafte Vor- und Fortbildung" sowie „die Teilnahmlosigkeit der evangelischen Geistlichen", fordert die Errichtung von Lehrstühlen und Seminaren für Erziehungslehre, bespricht den Lehrplan und gibt eine Skizze desselben. Mit aller Schärfe des Urteils verbindet sich warme Liebe zu Kindern und Unterricht. Wenn die Schrift ihr Ziel (s. S. 60!) mitfördert, erreicht sie viel. Hierher gehört noch Hachfeld, „Der kleine Katechismus Martin Luthers, ein wundervolles Buch in seiner jetzt erkannten Bedeutung", Berlin, Wiegand und Grieben. 1. Teil, 1 Mk. Auf 150 Seiten wird ausführlich „die Geschichte seiner Vorarbeiten" gegeben. Wer noch mehr wissen will, findet S. XII—XIII die einschlägigen Werke angeführt.

Da es „unabweisliche Pflicht und Aufgabe der evangelischen Kirche ist, in der Beratung ihrer noch unerfahrenen jungen Theologen eine größere Tätigkeit zu entfalten“, „eine allgemein anerkannte Anweisung für dieselben noch nicht vorhanden ist“, hat Generalsuperintendent D. Schuster „einen privaten Versuch zu solcher Abhilfe geboten“: „Das Studium der Theologie in der Gegenwart, Anleitung für Anfänger“. Stuttgart, bei Greiner & Pfeiffer. 1,80 M. Über Einzelheiten, die Reihe der Vorlesungen — biblische Theologie des A. T. im 2. Sem.! — (S. 28), ob die Teilnahme an einem akademischen Gesangverein so empfehlenswert ist, wird man anderer Meinung sein dürfen (S. 48). Das S. 50 angezogene „klassische, aber heidnische“ Wort lautet bei Homer: „αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων“. Schleiermachers Reden „über die Religion“ stammen aus dem Jahre 1799 (zu S. 58). Das Büchlein ist ein ganz vorzüglicher Führer für jeden jungen Theologen, der „unbeirrt durch das Getriebe der Parteien mit Gott seinen eigenen Weg zu gewinnen sucht“ (S. 44). Wir können ihm nur weiteste Verbreitung und Beherzigung in der studierenden Theologenwelt wünschen.

Dem praktischen Amt dient die Zeitschrift „Die Seelsorge“ von Pfarrer Dr. Jäger zu Ebrach (Leipzig, Strauch, jährlich 12 Hefte zu 6 Mk.), der vorliegende siebente Jahrgang (1902) enthält Lebensbeschreibungen von Ötinger, Langhans, Kliefoth, Ahlfeld und Popp, meist mit Bildnis, beachtenswerte Aufsätze über die „Seelsorge“, deren „Subjekt, Objekt und Mittel“, „Eid“, „Kirchenzucht“ und „Krankenkommunion“; ferner Abhandlungen über Römer 6, 1—23, Lukas 15, 1—10, eine Predigt über Matth. 22, 1—14 und andere Fragen. Massows Vortrag, „Wie bringen wir den Gebildeten und Besitzenden das Evangelium?“ ist fast vollständig abgedruckt. „Der neue Streit um das Wesen des Christentums“ wird mit seltener Sachlichkeit und im Geist der Versöhnlichkeit besprochen. Die Hefte des achten Jahrgangs (1903) sind im selben Geiste gehalten. Die Anzeigen des Umschlags und der Beilagen haben mit Seelsorge wenig zu tun.

Die Auffassung des Galaterbriefs durch den Apostel Paulus ist im letzten Vierteljahrhundert von der Holländer Schule und dem Schweizer Steck angefochten worden. Pastor Hermann Schulze in Naunhof verteidigt sie in der Schrift „Die Ursprünglichkeit des Galaterbriefs“ (Richard Woepke, Leipzig, 2 Mk.). Er führt aus, daß der Galaterbrief nicht aus der Apostelgeschichte entlehnt sein kann. Anklänge an ihn und andere paulinische Schriften sucht er dann in andern neutestamentlichen Büchern nachzuweisen: nicht immer überzeugend, aber nicht ohne Salz in der Offenbarung Johannis, mißglückt bei Matth. und Markus (s. S. 56, „Einbildungen müßiger Gelehrtenspekulation“), mit mehr Recht bei Lukas, Jakobus und im Hebräerbrief. Schriften wie diese beweisen viel Fleiß und Scharfsinn, bringen aber wenig Frucht. Die ältesten Gemeinden haben gewiß einen Vorrat feststehender Bezeichnungen und Wendungen gehabt. Es ist gut, daß der Geistesgehalt des N. T. durch geschichtliche Untersuchungen nicht berührt wird. — „Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter“ behandelt Gymnasial-Direktor Evers in Barmen (Gustav Hohns in Krefeld. Preis 1 Mk.). Der Verfasser hält 1—8a für das Gleichnis, 8b für ein allgemeines Urteil Jesu. Er führt Erörterungen über das Gleichnis aus dem „Evangelischen Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen“, Auslegungen von Weiß, Beyschlag, Jülicher, Koetsveld an. Seine eigene Auffassung steht S. 46 ff. Die Frage ist: was hat Jesus sagen wollen, wenn er das Benehmen eines geriebenen Gauners als vorbildlich hinstellt? Berichten Vers 6 und 7 eine neue Sünde oder die Umkehr des Haushalters? E. nimmt im Gegensatz zum vorigen das letztere an (S. 50—52) und verficht es mit sicherer

Überzeugung, setzt sich aber mit V. 8 b wenig auseinander, inwiefern der Haushalter nach der Umkehr ein „Kind der Welt" bleibt (S. 59). Im Anhang wird ausgeführt, daß V. 9 ein „echtes in diesen Zusammenhang gehöriges Herrenwort" sei (S. 62—66). Der Zusammenhang von V. 10—13 ist nicht mehr sicher anzugeben. Die Schrift ist wertvoll für jeden, der die Schwierigkeiten des Gleichnisses kennen lernen will.

Als „Festgabe zum 400jährigen Gründungstag der Universität Wittenberg", zugleich als „Mahn- und Weckruf für Deutsche und Böhmen in Österreich, sich alles Nationale und Politische möglichst in den Hintergrund rückend in dem Worte credo unam esse ecclesiam sanctam catholicam zu verbinden", hat Constantin von Kügelgen „Die Gefangenschaftsbriefe des Johann Huß" herausgegeben (Leipzig, Wöpke, 1,50 Mk.). Man wird die Briefe mit Freuden lesen, ebenso den an die Seele gehenden Bericht über Hußens Verurteilung und Ende, sowie die „öffentliche Schrift gestellet an das Concilium zu Constanz", damit sich 54 namentlich unterzeichnete Herren „unsres nechsten und lieben bruders Magistri Johann Hussen" angenommen haben. Abbildungen von „Huß im Inselturm" und mehrerer Münzen sind beigegeben. — Über „Zinzendorfs Religiösität" handelt eine Studie von Pfarrer Hugo Lehmann (Jansa, Leipzig), die auf 63 Seiten über Zinzendorfs Wesen und Wollen, „der heiligen Menschheit Jesu in aller Welt die Herzen zu gewinnen", seine Schriften und die über ihn erschienenen Veröffentlichungen unterrichtet. — „Die Rätsel der göttlichen Weltregierung" behandelt Pfarrer Herbst aus Barmen in einem Vortrage von 16 S., im selben Verlage, 20 Pfg. — „Der heidnische Ursprung des katholischen Kultus" wird von Eduard Rabaud in einem gleichnamigen Schriftchen allgemein verständlich geschildert, übersetzt von G. Lüttgert, bei Bertelsmann, Gütersloh, 80 S., 80 Pfg. — Karl Fr. Pfau gibt in seinem Verlage zu Leipzig Jung-Stillings „Theorie der Geisterkunde" neu heraus. Vor liegt die erste von 10 Lieferungen. Das ganze Werk wird 3, geb. 4 Mk. kosten. In unserer Zeit des Spiritismus und Geistersuchens mag dies Buch mit Recht hundertjähriger Vergessenheit entrissen werden. — Bischoff-Leupold, „Leitfaden beim Unterricht in der Geschichte der christlichen Kirche" (Leipzig, Wöller, 142 S. 1 Mk.), hebt mit einer Schilderung des „religiösen Lebens zur Zeit Jesu Christi" an und beschreibt klar und knapp den äußeren und inneren Werdegang der christlichen Kirche bis zur Neuzeit. Die wichtigsten religiösen und religionsfeindlichen Strömungen werden erörtert, aus der Neuzeit auch Bibelgesellschaften, Äußere und Innere Mission, Gustav-Adolf-Verein besonders gewürdigt. — Über die neuste Entwicklung des kirchlichen Lebens und der Theologie berichtet kurz und markig Superintendent Alexander Schmelings „Kirchengeschichtlicher Überblick über das abgelaufene Jahrhundert" (Berlin, Nauck, 32 S. 50 Pf.). Als Einschnitte gelten die Jahre 1815, 30, 48, 70. Zu S. 20 ist zu bemerken, daß die Genfer Konvention durch die Schrift „Un souvenir de Solferino" des Genfer Arztes Henri Dunant angeregt, 1863 in ihren Grundzügen festgelegt, 22. August 1864 geschlossen wurde. — Den „Missionsversuch Adalberts von Prag in Preußen" behandelt H. G. Voigt (Thomas Oppermann, Königsberg i. Pr., 81 Seiten, davon 28 S. „Anmerkungen", mit einer Karte, 1,60 Mk.). Mit der gründliche Forscher auszeichnenden Zurückhaltung will Verfasser, da „bestimmte Aussagen über die Grenzen des Gewissens hinausgehen würden" (S. 19) „nicht als gewiß angeben, was nichts als Vermutung ist" (S. 20). Die Zeit der Ermordung A.s ist die Nachmittagsstunde am Freitag den 23. April (julianischen, = 28. April des gregorianischen Kalenders) 997, die Todesstätte auf

der südwestlichen Landzunge Samlands, eine Vermutung, die „überraschender Weise" (S. 25) mit der „alten Tradition" übereinstimmt, was „sowohl für das Resultat der Forschung, als auch für die Tradition eine Empfehlung ist". Diese „südsamländische Hypothese" hat größere Wahrscheinlichkeit als die ebenfalls gründlich erörterte „nordsamländische", die den Schauplatz der Wirksamkeit A.s an der „Bledauer Beek" sucht (S. 31). A.s Missionsversuch scheiterte, weil bei seiner „enthusiastischen Todesbegeisterung die rein praktischen Erwägungen zu kurz gekommen waren" (S. 45. 51).

Dem ehrenden Gedächtnis Gustav Glogaus haben seine Freunde das „vierte Jahrbüchlein der Gustav-Glogau-Gesellschaft" gewidmet (40 Pf. bei Pastor La Roche in Derwitz [Mark]). Dasselbe enthält Glogaus „physiologische Grundgedanken" und „Gedanken über das Verhältnis des Ästhetischen zum Ethischen". Nachrichten über G.s Leben: Jugend bis zur Hochzeit 1872, und „Bericht über das Fortwirken des G.schen Geistes". Die G.-G.-G. gibt sich als „praktischen Zusammenschluß idealistisch philosophisch gerichteter Menschen", bestimmt, „auf einen Mann hinzuweisen, der geeignet ist, unsern gebildeten Zeitgenossen den Wahn zu nehmen, als ob Religion und Idealismus einer genügend fortgeschrittenen Wissenschaft weichen müßten." — Mit Freude zeigen wir Lhotzkys geistvolles Werk „Leben und Wahrheit" an (Leipzig, Hinrichssche Buchhandlung, 3 Mk., geb. 4 Mk.). Hier ist kein System, keine Wissenschaft, nicht Partei. Darüber geht er scharf her. Aber urkräftiges, evangelisches Leben mit den unvermeidlichen Auswüchsen der Jugendfrische spricht und wirkt aus und zwischen den Zeilen: Daher Gewalt der Sprache, verblüffende Urteile, sichere Überzeugung, sieghafte Gewißheit. Jeder sehe selbst zu! Das Buch wird kaum Sünder bekehren, aber Zweifelnde halten, Suchenden geben, Wachsende fördern. Es bietet kräftige Speise für Erwachsene, die etwas vertragen können. Wenn nur viele darnach griffen, daran sich begeisterten, leben lernten. Die Kunst zu leben ist die Kunst, sich täglich von neuem begeistern zu können. — „Die Fortbildung der Religion", der „durch ein bekanntes Wort aus hohem Munde gleichsam eine Dekoration verliehen ist" (S. 5), bespricht in höchst erregtem Tone Prälat D. Lechler, bei Steinkopf, Stuttgart, 60 Pf., um sie in schroffster Weise abzulehnen und die „moderne kritische Wissenschaft" mit den herbsten Urteilen — „glaubensfeindliche Theologie, angeborene Feindschaft gegen Gott" S. 25 — abzufertigen. Damit dürfte nicht jeder übereinstimmen. Klingt es denn evangelisch, wenn es S. 23 von Christus heißt, daß alle „sich um die Gunst dieses Mannes bemühen, in dessen Hände das zeitliche und ewige Wohl aller gelegt ist"? Manch ernster Christ wird dazu den Kopf schütteln und meinen, wenn der Geist dieser Schrift der der Religion ist, ist eine Fortbildung oder „manches Zugeständnis" (S. 32) allerdings nötig. S. 32—33 lauten persönlicher, das Ende kehrt — zum Anfang zurück. — „Zeitgemäße Wahrheiten über christlichen Glauben, Erkenntnis und Predigt" schrieb Professor Sachsse aus Bonn, bei Reuther und Reichard, Berlin, 25 Pf., bei Mehrbezug billiger: auf 28 Seiten 131 Sätze zur Beherzigung für die christliche Gemeinde und ihre Prediger.

„Der Gemeindewaisenrat" heißt eine Schrift von Julius Raabe, bei Steffen, Leipzig-Reudnitz, 40 Pf., darin beachtenswerte „Reformvorschläge" zur Erwägung dargeboten werden, so weit solche nach dreijähriger Erfahrung gemacht werden können. — „Festschriften für Gustav-Adolf-Vereine" gibt Pfarrer Blanckmeister in Dresden heraus, im Verlage von A. Strauch, Leipzig, jährlich 10 Hefte zu je 10 Pf. Wie in katholischen Landen Gottes Wort verkündet, die evangelische Gemeinde erbaut, evangelischer Sinn gepflegt und betätigt wird, wie evangelische Länder dazu mithelfen, alles das abwechselnd in Krieg und

Frieden mit den Römischen, wird mit klaren Worten und schönen Bildern dargetan. — Auf der Barmer Festwoche 1902 hielt Pfarrer Lic. E. Cremer einen sehr zeitgemäßen und unbedingt beachtenswerten Vortrag über „Die Heiligung durch den Glauben" (Traktatgesellschaft, Barmen, 40 Pf.). „Man kann nicht in einer Sünde leben und an ihre Vergebung glauben" (S. 7). „Die Vergebung der Sünden ist die Kraft unseres Lebens, weil durch sie Gottes Liebe die bestimmende Macht unseres Lebens wird" (S. 14). „Dadurch sind wir heilig, von der Sünde geschieden" (S. 17). „Der Glaube erspart nicht die eigene Arbeit, aber soll die Kraft unseres Handelns sein" (S. 21). „Dadurch kommt Klarheit, Energie und Zartheit des sittlichen Urteils" (S. 25). „Erst die volle Gemeinschaft mit Gott wird uns von der Sünde so völlig reinigen, daß kein Fall mehr möglich ist" (S. 26). Dies die Grundgedanken des Heftchens.

„Vorstudien zur Dogmatik" schrieb Pastor em. Paul Seeberg (Leipzig, Wöpke, Verlag für moderne Theologie, 1,20 Mk.). Diese Schrift bietet (trotz des Verlags) nichts „Modernes", sondern Gedanken über Gott, Welt, Sünde im Sinne der altkirchlichen Bekenntnisse und Lehren, „um dem Verlangen ernst gerichteter Gemüter, die sich über die Grundlagen unserer religiösen und sittlichen Weltanschauung orientieren wollen, entgegenzukommen" (Vorwort). — „Die Sittlichkeit in der Ehe" behandelt die neue Ausgabe von „Johann Jakob Mosers Theologischen Grundgedanken", bei Strauß, Leipzig, 136 S., 2 Mk. Daß es „keine leichte Aufgabe ist, das vorliegende Thema auf eine den Sinn des Heiligen Geistes treffende Weise zu behandeln" (S. 9), beweisen katholische Sittenlehren und Pastoralmedizinen. Die Unterweisung hierüber ist für die evangelische Erziehung und Sittenlehre z. B. noch eine offene Frage (vgl. „Deutschland" Januarheft 1903 „Geschlechtliche Fragen in der Jugenderziehung", von Henriette Fürth). Evangelische Theologen scheuen sich das Gebiet zu berühren, weil sie ihren Namen nicht damit in Verbindung gebracht wissen wollen. Aus gleichem Grunde hat wohl der Herausgeber seinen Namen nicht genannt, obschon er andere Namen nennt und Heimlichkeit tadelt! (S. 5), und damit bewiesen, daß dem öffentlichen Leben unserer Tage Heimlichkeit oft ebenso selbstverständlich ist, wie dem Türken Aussatz und Pest. Über den Wert des Büchleins kann man verschiedener Meinung sein. Gewiß, die christliche Ehe ist nach Epheser 5, 22—33 zu beurteilen, das Leben in der Ehe nach Titus 1, 15. 1 Kor. 10, 11. Kolosser 3, 17. 23. Römer 14, 23 zu führen. Das 5. Gebot hat dieselbe Bedeutung, wie das 6. Aber damit wären der Regeln genug gegeben! Ein natürlicher Akt kann nie als solcher verboten sein. Es kommt auf die Gesinnung an, in der man in der Ehe lebt, ans Tageswerk und zum Gottesdienst geht. Übrigens gehört schon ein bedenklicher Tiefstandpunkt dazu, fleischliche Vorgänge mit der Feier des heiligen Abendmahles in Verbindung zu bringen, an sie gar am Tisch des Herrn erinnert, dadurch gestört zu werden. Es ist gefährlich, eine unbefangene Seele auf Dinge aufmerksam zu machen, worauf sie von selbst nie gekommen wäre, deren Erinnerung sie nachher nicht wieder los werden kann, die dann aber ihre schönsten Stunden vergiften können. — Freuen kann man sich, daß Dr. med. Ribbings Buch, „Die Hygiene des Geschlechtslebens" (Hobbing & Büchle in Stuttgart, 2 Mk.), immer mehr verbreitet wird. Das 35. Tausend liegt vor. Ohne Lüsternheit zu erregen gibt es in reiner, edler, klarer Sprache Aufschlüsse über die Geheimnisse des Lebens, zu verhüten, daß sich jemand wissentlich oder unwissentlich versündige. Das Buch ist als Lehrer, Warner, Berater von größtem Segen gewesen und wird es ferner sein.

Wir erwähnen noch „Die Arbeit, christlich soziales Wochenblatt" (Berlin, vaterländische Verlagsanstalt, Johannestisch 6); erscheint jetzt im 2. Jahrgang

wöchentlich ein Heft von je 8 großen Seiten zum Preise von 50 Pfg. das Vierteljahr. Den Inhalt bilden erbauliche Betrachtungen und politische Aufsätze, Belehrungen, Erklärungen, Anzeigen. Schon im Januarheft 1903 wird die Verbrüderung Naumann-Barth in Aussicht gestellt. Die Annahme vom Rückgang der Sozialdemokratie ist durch die letzten Ereignisse als grundfalsch erwiesen. Weil „Die Arbeit" zur Aufklärung über die Sozialdemokratie wie über die rechte Vertretung der Arbeiterangelegenheiten äußerst geeignet ist, wünschen wir, ohne uns mit allem einverstanden zu erklären, dem Blatt die weiteste Verbreitung, in der Hoffnung, daß es siegreich vordringen und viel Gutes schaffen wird.

In einem umfangreichen Buche, hat Hermann Dalton „Daniel Ernst Jablonski, eine preußische Hofpredigergestalt in Berlin vor 200 Jahren" gezeichnet. (Berlin, Warneck. 4 Mk.) Ausführlich wird sein äußerer Lebensgang erzählt, zumal wie er als Prediger in Magdeburg und Lissa, darauf als Hofprediger in Königsberg, seit 1693 in Berlin (hier 48 Jahre) seines Amtes waltete. Den Einschlag im Gewebe der Erzählung bilden zahlreiche zeit- und kulturgeschichtliche Schilderungen. — „Als wir die blauen Schürze trugen" heißt ein Büchlein, in Bethel bei Bielefeld erschienen, in hübschem Einbande für 2 Mk. Ertrag zum Besten eines Freibettenfonds für erkrankte Brüder bestimmt. Kandidaten erzählen von ihren harmlosen und traurigen Erlebnissen bei der Krankenpflege daheim und auf Missionsgebieten in fröhlich-drolligem, mitunter burschikosem Tone, dann wieder mit tiefem heiligem Ernst. Von dem Liebeswerk erzählt weiter „Ebenezer. Die Brüderschaft Nazareth 1877—1902" ebenda geb. 1 Mk. Schlicht und einfach wird die „Männerpflege" behandelt, die „Geschichte der westfälischen Diakonenanstalt"; Einzelheiten von dem Liebeswerk bringt der Bericht „von unsern Arbeitsfeldern": Es zeugt von Arbeit, was da erzählt wird! Pensionskasse und Satzungen machen den Schluß. — In einem hübsch ausgestatteten Bande behandelt R. W. Emerson unter dem Titel: „Gesellschaft und Einsamkeit", aus dem Englischen von Heinrich Konrad, bei Eugen Diederich-Leipzig, 266 S., geh. 3 Mk., das menschliche Leben in der Gesellschaft, seine Arten, Betätigung, Gaben, Entwicklung in glänzender Sprache und Darstellung auf anregende und fesselnde Weise. Die Sprache erinnert an Spurgeon, der Inhalt öfters an Hilty. Das Buch wird mancher mit Genuß lesen. — „Christliche Novellen" verfaßte Otto Brennekam, bei Niehrenheim & Bayerlein, Bayreuth, geb. 2 Mk., zum Lesen in der Stille oder Vorlesen am Familientisch. Störend wirken einzelne Druckfehler. Das Büchlein, sonderlich die erste Erzählung, wird vielleicht manchem Geschmack gefallen. Andere werden mit uns fragen: ist es christlich, Gottes Wege durch Novellen zu verherrlichen? Nur Tatsachen, Erlebnisse können wirksam von denselben zeugen.

Aus dem Bereiche der Weltweisheit erwähnen wir Nietzsche, Der „Antichrist", von Paul Schwartzkoff, bei Schäfer, Leipzig-Schkeuditz, 1 Mk., geb. 1,60 Mk. Schön ist der Druck, geschmackvoll das Äußere des Büchleins, das „trotz mancherlei Veröffentlichungen über Nietzsche einem Bedürfnis entsprechen" soll. Nicht gefallen kann die Nebeneinanderstellung des Titels. S. 52 ist der Spruch Lukas 9, 62 falsch angeführt, S. 57 beginnt der 9. (nicht 8.) Abschnitt, der im Verzeichnis S. 3 vergessen ist. Im übrigen mag mancher daraus lernen, was es um die Verworrenheit Nietzscheseher Weltanschauung und Religionsfeindschaft sei. — Derselbe Verlag bietet ein ebenso gefällig Bändchen „Mignon, Goethes Herz, von A. Matthes, 3 Mk., geb. 4 Mk., als „erste Probe" von Verfassers Goethestudien, als „Tribut der Verehrung für einen der größten Dichter" für „einen größeren, als einen bloß gelehrten Leserkreis". Was mit dem Seelenleben seines Dichterfürsten bekannt und vertraut

macht, wird jeder Deutsche freudig begrüßen. Auch dies schöne Werk, das in vielen kurzen Abschnitten manchen Aufschluß gibt über den Dichter, der wie wenige sich selbst dichtete, sei willkommen geheißen. Nur hätte der Verfasser bei seinem Leisten bleiben sollen. S. 24 wird Lombrosos „Genie und Irrsinn" recht unglücklich angeführt. Des Dichters „holder Wahnsinn" ist etwas anderes als L. „Irrsinn". „Pathologisch" finden wir an Goethes „Genie" nichts (S. 131), sondern der Mangel an sittlicher Zucht, die allein seine erhabenen Geistesgaben zu bändigen und herrlich zu verklären vermocht hätte, bildet bei ihm, ebenso wie bei Georg Hamann, einen dunkeln Fleck auf seinem Ehrenschilde und ist die Ursache der Entartung seiner Nachkommen. S. 36 und 37, daß „der Protestantismus Religion als eine Erkenntnissache betrachtet", verrät ein recht geringes Verständnis der Religion, die doch höchste Lebensäußerung ist. S. 56—57, 84—85 bringen Richtigeres. Hätte der Verfasser sich auf sein Gebiet beschränkt, hätte er mehr geboten.

Als Volksbuch führt sich ein Till Eulenspiegel (Leipzig, Seemann Nachf. 2,50 Mk.). Es ist dankenswert, daß Tiemann dieses Volksbuch mit Bilderschmuck dargeboten hat; aber nicht als Volks- oder Kinderbuch im weitesten Sinn des Worts können wir's gelten lassen, sondern trotz guter Bearbeitung, zweckentsprechender Illustrierung und lobenswerter Ausstattung als Stück mittelalterlicher Literatur, das als solches bei gereifteren Schülern einen Einblick in alte Zeit bietet, als kulturhistorisch bedeutsam gelten muß.

Ein katholisches specimen eruditionis, das auch Evangelische in etwa interessiert, ist „Polemica de. S. S. Eucharistiae Sacramento inter BA de Usingen et M Lutherum 1530", herausgegeben von Augustiner Duijnstee (Würzburg, Stahelsche Verlagsanstalt. 2,50 Mk.). Mit doppelter Genehmigung von Bischof und Ordensgeneral ausgestattet, will die Schrift „vindicare haereditatem patrum nostrorum" 1 Makk. 15, 34, „ut O. S. A. mundetur ab immerito ei imputata macula", daß D. Martin Luther, dem der Name reformator beigelegt wird, dem O. nomen dedisse. Die päpstliche Encycl. vom 28. Mai 1902, von der ein Auszug gegeben wird, hat mit anregend gewirkt. Die „Introductio" gibt eine Ketzergeschichte derer „qui Christi in sacramento praesentiam dubitarunt". Gegen des letzten in der Reihe, neben M. Luthers contumeliose scriptum „de capti. bab." richtet sich der Traktat Usingens, der 1501—05 Luthers Lehrer „inter primos Lutheri oppugnatores numeratur". Er kämpft mit Berufung auf Väter und Konzile (S. 57. 61. 74 u. a.). Die Heilige Schrift kennt er wenig. Die Polemica des alten „Anti-Lutherus" ist eine stumpfe Waffe. Sie kann auch im 20. Jahrhundert nicht geschärft werden. — Ebenfalls von katholischer Seite liegt vor „Renaissance, Monatsschrift für Kulturgeschichte, Religion und schöne Literatur" beim Herausgeber Dr. Josef Müller, München, Blumenstr. 22 II, für 2,15 Mk. das Vierteljahr, Einzelhefte 75 Pf., sonst im Buchhandel. „R." zeichnet sich als „linksstehendes Organ", „für einen gemäßigten Fortschritt", unter Zurückweisung der „Reform", denn „Religion muß den wahren zeitgeschichtlichen Fortschritt aufnehmen und in sich erst recht fruchtbar machen", dann wird „vermählt mit der gesteigerten Bildung der verjüngte Katholizismus bald wieder seine unverwüstliche Kraft zeigen". Ein Vortrag über „Religion" leitet den 4. Jahrgang ein, Erörterungen über „moraltheologische Fragen" mit scharfer Wendung gegen die Jesuiten und kräftiger Forderung einer „Reform des wissenschaftlichen Moralbetriebes" und kleinere Abhandlungen folgen. Das Kennzeichen des Katholizismus: unbedingte Unterwerfung des Glaubens und Denkens unter die Entscheidungen des römischen Stuhles, finden wir hier klar ausgesprochen. Daß aber da, wo jenen noch eine Art von Freiheit gestattet ist, kräftige Regungen des christlichen und wissenschaftlichen Gewissens, selbständige Arbeiten auf dem

Gebiet des Glaubens, der Sitte sich finden, wollen wir gern bemerken. Der Streit des evangelischen und katholischen Bekenntnisses dauert noch lange. Der Todesschlaf vollkommener Einheit wäre vom Übel. Katholische Aufsätze über Glaubensfragen werden für uns stets etwas Leeres, Unbefriedigendes an sich haben, da sie der Vollkraft evangelischen Glaubens und evangelischer Sittlichkeit ermangeln. Je mehr aber das Christliche auf jener Seite betont wird, umsomehr wird der Streit beiden zum Segen sein. — Wer gern etwas über Leben und Wirken des unlängst gestorbenen Papstes, sowie die katholische Ansicht von ihm kennen lernt, dem empfehlen wir Leo XIII. von Norbert Schneider, Köselsche Buchhandlung, Kempten, 194 S. mit 131 Bildern, 3 Mk., geb. 4 Mk. Das Büchlein ist zum Papstjubiläum geschrieben und schildert Lebenslauf und -werk des Papstes, nach Mitteilungen seiner Familie und hoher Fürstlichkeiten. Papier, Druck, Bilder sind vorzüglich, die Sprache ist sachlich, begeistert, leidenschaftslos, selbst bei Schilderung des preußischen Kulturkampfes S. 66—70. Etwas vaterländische Gesinnung schimmert hier durch, doch vgl. auch S. 102, Z. 16 v. o., Z. 5 v. u. Am schärfsten ist die Abneigung gegen Italien S. 82—99, unangenehm berührt u. a. S. 75 und 99, die vorsichtig kühle Besprechung der Fürstenmorde. Ein Verzeichnis sämtlicher Päpste mit „kurzen Daten" aus ihrem Leben bildet den Schluß. — Zuletzt erwähnen wir „Kanzelvorträge für Sonn- und Feiertage" von Pfarrer Heinrich Hansjakob (bischöflich approbiert, Freiburg, 509 S. 6 Mk., geb. 8 Mk.). Der Verfasser ist auch evangelischen Kreisen durch manche Schriften bekannt, besonders durch die Erzählungen aus seiner Jugend, die allerdings nicht erkennen lassen, wie aus dem harmlos-fröhlichen Knaben der politische Pastor geworden ist. Hier haben wir es mit dem Prediger H. zu tun. In den Reden über Maria und die Heiligen, Beicht (!) Abendmahl und Rosenkranz, — das Meßopfer wird S. 191 nur gestreift — hören wir den römischen Priester, der beide Arme voll Kirchenväter herbeischleppt, die Wahrheit katholischer Lehre mit ihren Absonderlichkeiten zu erweisen (S. 14. 187. 436). Mitunter wird die Heilige Schrift angeführt (85), auch die Vernunft (186. 200), öfter Martin Luther (122. 151. 160), ebenso „Protestanten" (129. 442), gelegentlich sogar der Koran (S. 14). Dann finden wir Predigten, die durch Flachheit und Vernünftelei (S. 316: „Wir brauchen keine Wunder, um die Gottheit Jesu zu glauben", dagegen S. 21: „Bekunden seine Wunder allein seine göttliche Herkunft und Natur") in Darstellung und Sitte an „Zeitgemäßes" erinnern, z. B. an die „Kanzelreden über die soziale Frage" von Kalthoff-Bremen, gewiß einem der verwegensten Modernen im linken Winkel des evangelischen Heerlagers (S. 300. 316. 333). Daneben stehen mehrere schöne, erhebende, evangelische Zeugnisse, die nichts von Werkgerechtigkeit, Verdienst, Heiligen sagen, die tönen: Christus allein unser Heil (s. die erste Predigt S. 10. 20. 26 ꝛc.). Doch wird Christus überwiegend als Gesetz gepredigt. Erquickung für Mühselige und Beladene findet sich wenig. Im Sterben gibt uns Mut unsere Verehrung Marias (S. 18) oder der Priester (S. 190) oder der Rosenkranz (S. 444). Die katholische Ansicht vom Glauben steht S. 89 ff. Verständnis für Kritik zeigt S. 122 die Bemerkung zu Lukas 2, 22: „eigentlich eine Verleugnung der Jungfräulichkeit". In Form und Aufbau weichen die Reden von der üblichen Predigtweise ab. Die Sprache ist einfach und würdig, auch in der Abweisung fremder Ansichten (doch „lächerlich" S. 185). Das Buch läßt erkennen, wie seltsam-gemischt es in dem Herzen eines Mannes aussehen mag, der in der Saulsrüstung katholischer Überlieferung der Frühlingsluft der Reformation nicht entbehren kann, um gehen zu können. Wir freuen uns, in der katholischen Kirche Evangelium und solche Wertschätzung des evangelischen Predigtamtes zu finden!

---

# Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

## 1. Bibelforschung.

I. Doerr in einem Aufsatz: Religionsgeschichtliche Methode und Bibelautorität (Prot. Monatsh. 1903, Nr. 10 S. 361—93) faßt zusammen wie folgt:

„Der Gemeinde die Heilige Schrift als lebendiges Wort zu erhalten, das ist in der Tat die einzige Aufgabe, die aus der geschilderten Sachlage entnommen und den Theologen und Pfarrern in gleicher Weise gestellt werden kann. Das ist aber etwas ganz anderes, als was die bisherigen Vorschläge bezwecken ...

Es gibt unseres Erachtens nur ein Mittel, das Aussicht auf einen wirklichen Erfolg haben kann: die bewußte Einschränkung der Autorität der Bibel auf das, wegen dessen allein sie für unsere Gemeinde von unersetzlichem Werte ist, auf das Reinreligiöse ihres Inhalts. Oder was dasselbe heißt: Es gilt unsere Gemeinden zu einem vernünftigen geschichtlichen Verständnis der Bibel systematisch zu erziehen. ... Aus dem Gesagten darf schließlich auch der Schluß gezogen werden, daß die religionsgeschichtliche Methode an sich weder eine Verdrängung der Bibel noch auch eine Verminderung ihres Einflusses auf unser Volk zur Folge hat. Sie scheint im Gegenteil dazu berufen, auch unsern Gemeinden wieder ein inneres Verhältnis zur Bibel möglich zu machen. Man wird ja freilich für die Zukunft nicht mehr in der Heiligen Schrift ein Amulett zu besitzen wähnen, das man mit abergläubischer Scheu hütet, ohne es in gewöhnlichen Zeiten weiter zu beachten. Man wird auch nicht sogleich über Pietätlosigkeit klagen, wenn ein Forscher etwas Neues, Unerhörtes hierüber vorbringt. Aber wenn man nach Nahrung sucht für die Seele, die von äußeren Schicksalen bedrängt und von inneren Zweifeln angefochten ist, so wird man an der Bibel nicht achtlos vorübergehen. Erbauungsbuch und zwar spezifisches Erbauungsbuch bleibt die Bibel für alle Zukunft. Aus dieser Stellung kann keine noch so konsequente Methode sie jemals verdrängen. Sie trägt zuviel des göttlichen Charakters an sich, als daß jemals eine Zeit kommen könnte, da man in den Schriften Luthers oder Schleiermachers, Kierkegaards oder Tolstois den Hauch göttlichen Geistes mächtiger verspüren könnte, als aus ihren schlichten Blättern. Immer wird sich die evangelische Gemeinde in ihren Gottesdiensten um sie sammeln, und immer wird der Fromme bei dem Umgang mit ihr die Erfahrung machen, daß er an ihr kein Buch hat wie andere Bücher auch, sondern eins, das unvergängliche Himmelsschätze birgt in vergänglichem Gewande. Mögen also unsre Forscher fortfahren, in aller Unbefangenheit, wie es ihnen durchaus zukommt, auch am Bibelbuche zu arbeiten, Vergängliches zu scheiden von Unvergänglichem, Abgeleitetes von Originalem, Temporäres von Absolutem! Mögen aber auch unsere Gemeinden nicht aufhören, in der Bibel das wertvollste Stück der Überlieferung zu schätzen und in ihren Nöten aus ihrem reinen und frischen Quell zu trinken! Dann wird sicherlich die religiöse Autorität der Bibel nicht gemindert, sondern noch verstärkt werden. Wir aber sollten der Macht der Wahrheit vertrauen und an unserm Teile arbeiten, nicht — verzweifeln."

II. Unter dem Titel: „Babel und Bibel in England" bringt die „Münchener Allgem. Ztg." folgende Mitteilungen: In englischen religiösen Kreisen hat vergangene Woche ein Ausspruch des Bischofs von Wakfield über den „Bibelunterricht im Lichte moderner Kritik" viel Aufsehen erregt. Der hohe geistliche Würdenträger gab unter anderem folgende Erklärungen ab: Die Bibel ist nicht unfehlbar. — Die einzelnen Bücher (des Alten Testaments) wurden nicht notwendig von denjenigen Autoren verfaßt, deren Namen sie tragen. — Die in der gewöhnlichen (englischen) Bibel enthaltenen Zeitangaben gewähren keinerlei Anhaltspunkte für die wirkliche Aufeinanderfolge der in ihr geschilderten Ereignisse. — Viele der geschichtlichen „Bücher" enthalten zusammengetragenes Material; manche von ihnen schließen ältere Aufzeichnungen in sich, andere sind von mehr als einem Autor geschrieben, wieder andere endlich sind nichts anderes, als Zusammenfassungen verschiedener historischer und überlieferter Nachrichten. — Die Sentenzen in den Psalmen sind, soweit sie Verwünschungen enthalten, nach des Bischofs Meinung nicht

für den öffentlichen Gottesdienst geeignet; er würde sich freuen, wenn in Zukunft deren Fortlassung erreicht werden könnte. Im übrigen möchte Se. Lordschaft die Bibel mehr vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gelehrt wissen, wobei in ungezwungener Weise auf orientalische Verhältnisse Bezug zu nehmen wäre. „Das Bibellesen und -lehren würde in diesem Falle reiferen Kindern sicherlich einen besonderen Reiz bieten. Von ihnen aber zu verlangen, daß sie alles, was in der Bibel steht, blindlings glauben sollen, wäre eine Versündigung an ihrer Intelligenz." — „Das sind ja wunderliche Anschauungen eines Kirchenfürsten, die berechtigtes Aufsehen erregen werden." (Aus Ev. kirchl. Anzeiger 1903 Nr. 48. Allg. ev.-luth. Kztg. 1903 Nr. 49.)

Ungefähr dasselbe lehrt allerdings heute die theologische Wissenschaft aller Richtungen, soweit sie auf deutschen Lehrstühlen vertreten ist. (Der Herausgeber.)

III. Wendt urteilt in der Theologischen Literaturztg 1903 Nr. 25 über Seeberg, Prof. D. Alfred, Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig 1903 (281 S., 6 Mk.):

A. Seeberg will in diesem Werke den Nachweis führen, daß es im apostolischen Zeitalter von Anfang an einen Katechismus gab, dessen Inhalt von Paulus wie von den andern Missionaren gepredigt und denen, die sich der christlichen Taufe unterziehen wollten, gelehrt wurde. Er findet in den neutestamentlichen Schriften so mannigfache Spuren der Verwertung dieses Katechismus, daß ihm eine Rekonstruktion des wesentlichen Inhalts desselben möglich erscheint. . . .

Wenn S.s Arbeit auch den urchristlichen Katechismus, den sie erweisen soll, nicht hat erweisen können, so ist sie darum doch nicht für völlig vergeblich zu halten. Sie ist insofern wertvoll, als sie überhaupt eine sorgfältige Zusammenstellung und Untersuchung alles dessen liefert, was im Neuen Testament formelhaften Charakter hat. Es kann ja keinem Zweifel unterliegen und wird auch von niemandem bestritten, daß es in der apostolischen Zeit, auch bei Paulus, schon stereotype christliche Wendungen und Formeln gegeben hat. Die Beobachtung, die in S.s Argumentation eine große Rolle spielt, daß gewisse Attribute, Zusätze, Ausführungen bei P. und sonst im Neuen Testament sich dadurch als formelhaft, schematisch ausweisen, daß sie durch den Gedankenzusammenhang nicht direkt motiviert sind, ist durchaus richtig. Verkehrt ist nur die übertriebene Folgerung, daß diese formelhaften Elemente alle zu „der" Formel, zu einer einzigen Formel bezw. zu einem festgefügten Katechismus gehörten und in dieser festen Verbindung schon seit bald nach Jesu Tode existierten. Wir können im apostolischen Zeitalter doch nur die ersten noch unsicheren und unbefestigten Ansätze christlicher Formelbildung beobachten. Aber es ist interessant und wichtig, diesen ersten Ansätzen nachzugehen. Es liegen doch in ihnen die wirklichen Anfänge zu späterer Entwicklung. S. hat das ganze Material aus dem N. T., das hier in Betracht kommt, gesammelt, und seine Bearbeitung dieses Materials ist, wie man auch über das erstrebte Hauptergebnis urteilen möge, jedenfalls originell und anregend. Wenn man sein Buch nur mit einiger Kritik liest, wird man Gewinn aus ihm ziehen.

IV. Kirn zu Jak. 4, 5 in den Theologischen Studien und Kritiken 1904 S. 127—133:

Unser Vorschlag geht dahin, es statt *πρὸς φθόνον* mit der Lesart *πρὸς τὸν θεόν* zu versuchen. Diese Änderung ist einfach, denn sie nötigt uns im Grunde nur, eine Vertauschung von *φθ* mit *τ* anzunehmen, und mit der auch sonst vorkommenden, namentlich aus 1 Tim. 3, 16 bekannten Unsicherheit über die Lesung von *O* oder *Θ* in der Majuskelschrift zu rechnen. In Majuskeln geschrieben ist die Lesart des Textes

*ΠΡΟΣ ΦΘΟΝΟΝ*, dagegen
*ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΘΝ*[1])

die von uns ursprünglich vermutete. Zur Annahme eines solchen Schreibfehlers bezw. Lesefehlers in unserem Jakobustext wird man vielleicht geneigter sein, wenn man sich davon überzeugt, daß er auch sonst zu ähnlichen Korrekturen Anlaß gibt,

---

1) Abkürzung von *θεόν*.

daß es z. B. 4, 2 entschieden angemessen ist, mit zahlreichen Exegeten von Erasmus bis Spitta statt φονεύετε vielmehr φθονεῖτε zu lesen.

Daß der so geänderte Text dem Zusammenhang vortrefflich entspricht, läßt sich mit wenigen Worten zeigen. Das Schriftzitat, das die Stelle wiedergibt, soll beweisen, daß das Herz des Christen ungeteilt nur Gott gehört. Das beweist es aber auch kurz und schlagend, denn es sagt: der Geist, den Gott in uns hat wohnen lassen, trägt sehnliches Verlangen nach Gott. ...

Schließlich aber glauben wir, daß dann auch das Zitat, das dem Verfasser vorschwebt, nicht mehr rätselhaft bleibt. Er zitiert ohne Zweifel die bekannten Eingangsworte des 42. Psalms und zwar mit nur unbedeutenden Veränderungen nach den LXX: Ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχή μου πρὸς σέ, ὁ θεός.

Will man für den Relativsatz, der durch diese Stelle nicht gedeckt wird, noch nach einer besonderen Vorlage suchen, so ist diese vielleicht in Koh. 12, 7 zu finden, wo es am Schluß der bekannten Rätseldichtnng vom Alter heißt: καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν θεόν, ὃς ἔδωκεν αὐτό.

Die Kombination dieser Stelle mit der ersten könnte dann auch die Vertauschung von ψυχή mit πνεῦμα veranlaßt haben.

## 2. Für die Praxis des Amtes.

I. Bassermann schreibt über das Buch Neue Bahnen von Baumgarten in den Prot. Monatsheften 1903, November:

Seit ungefähr hundert Jahren hat sich unsere Anschauung von dem Wesen der Religion gründlich geändert. Herder, Schleiermacher und ihre Nachfolger sind mit ihrer Auffassung durchgedrungen, sie ist die moderne geworden. Und mag man auch den Religionsbegriff Schleiermachers zu unterschreiben Bedenken tragen, seiner allgemeinen Anschauung von ihr kann man sich nicht entziehen. Vor allem negativ; wir wissen doch heute ganz bestimmt: Religion ist nicht Lehre, nicht Erkenntnis, Wissen. Darüber herrscht, wenigstens unter Sachverständigen, kein Streit.

Wie aber steht es mit der Praxis? Sie ruht noch fast durchaus auf der alten, durch Schleiermacher überwundenen Grundlage, d. h. sie steckt tief im Intellektualismus. Man lehrt die Religion oder will sie wenigstens lehren, wie wenn sie wirklich eine Lehre wäre. Je mehr Religionslehre, Religionsstunden, um so mehr Religion; das ist eine weit verbreitete Maxime. Diese praktische Auffassung ist rückständig, veraltet, sie stimmt nicht mit unserer theoretischen Einsicht. Auf keinem Gebiete freilich braucht es länger, bis die Einsicht zur Praxis wird, als auf dem kirchlichen. Der Konservativismus und Traditionalismus ist mit dem kirchlichen Leben und Wesen innigst verwachsen. Aber daraus können sich Zustände entwickeln, die schließlich nicht erträglich erscheinen, Widersprüche, an denen die Sache selbst, um die es sich handelt, zugrunde zu gehen droht.

So steht es heute mit dem evangelischen Religionsunterricht, wenigstens zumeist. Die Zustände sind unhaltbar geworden; das Gefühl, es müsse anders, ganz anders damit werden, ist weit verbreitet. „Neue Bahnen" müssen eingeschlagen werden; es ist wahrlich Zeit dazu, nach mehr als hundert Jahren.

Otto Baumgarten hat das nicht zuerst erkannt, aber es in prinzipieller Schärfe ausgesprochen und mit rücksichtslosem Mut durchgeführt zu haben, ist das große Verdienst, das seinem Buche nicht abgesprochen werden kann.

II. Nicolai in einer Besprechung von Frenssens Dorfpredigten („Wartburgstimmen" November 1903):

„Der Verfasser hat gut daran getan, diese Predigten bescheiden als Dorfpredigten zu bezeichnen. Es fehlt den flüchtigen, in einem kleinen Vorstellungskreis sich bewegenden Erzeugnissen der Kanzelberedsamkeit doch zu sehr die spezifisch religiöse Wärme; Frenssen selbst sagt, daß er für Leute geredet habe, die in der Kirche nicht heimisch seien, sondern hineinkämen wie in eines fremden Mannes vornehmes Haus, ebenso daß er mit Gottes Wort der Menschen Not und Freude verbinde. Ich muß gestehen, daß ich mir bei dem Durchlesen dieser Predigten immer wieder gesagt habe, Frenssen hat gut daran getan, den Beruf des Predigers

aufzugeben: ihn fesselt das weltliche Leben mit seinen Höhen und Tiefen, die Tiefen des religiösen Lebens sind von ihm noch unerforscht geblieben. ...

Wer religiöse Anregung und Erbauung sucht, läßt diese Predigten beiseite, wer aber schon im Keim das werdende Dichtertalent zu erforschen strebt, der mag getrost auch in diesen Predigten verfolgen, wie eine starke Begabung sich jeden Stoff unterwirft."

III. Bauer, Die Erzählung im Kindergottesdienst (in „Deutsch-Evangelisch", Zeitschr. für die deutsche evang. Diaspora im Auslande, 1903, Heft 3):

„Dient sie nur der Unterhaltung? Damit sind wir zu dem Punkte gekommen, den ich dem Leser zur näheren Erwägung anheimstellen möchte, und der diese Zeilen veranlaßt hat. Er hat gewiß auch andere schon beschäftigt, indem sie sich die Frage vorlegten, ob sie auch frei erfundene Erzählungen in den Kindergottesdienst aufnehmen und mit der Erklärung eines Bibelwortes verbinden sollten.

Vor kurzem hat in der Monatsschrift für die kirchliche Praxis (Juni 1902) ein Leiter eines Kindergottesdienstes mitgeteilt, daß er der Beilage „Fürs kleine Volk" der bekannten Zeitschrift „Fürs Haus" schon manche gute Geschichte entnommen und in seinem Gottesdienste erzählt habe. Das sind, soviel ich weiß, zumeist frei erfundene Erzählungen. Ist das wirklich berechtigt und zweckmäßig? Ich gestehe, daß mir dieses Verfahren widerstrebt, und daß meine wiederholt hin und her überlegten Bedenken bisher nicht überwunden wurden, auch nicht durch die Debatte, die vor einigen Jahren über „typische Missionserzählungen" in der „Allgemeinen Missionszeitschrift" entstanden ist (vgl. 1890, S. 393, 486, 541), obwohl die Voraussetzungen zu jener Diskussion andere waren, als sie für unsere Frage gelten und es sich dort um Volksschriften handelte. Niemand wird fingierte Erzählungen, wenn der Charakter der dargestellten Persönlichkeiten, die geschilderte Situation dem wirklichen Leben entsprechen, im allgemeinen vom Standpunkte der Ethik verurteilen und sie daher als eine für die Jugend ungeeignete Lektüre ansehen. Sonst müßten wir einen beträchtlichen Teil der sogenannten christlichen Volksschriften verwerfen, ob sie von Gotthelf oder Sohnrey verfaßt sind. Vielmehr lautet die Frage hier, ob wir sie im Gottesdienst unseren Kindern darbieten dürfen....

Das normale Alter für den Kindergottesdienst ist die Zeit vom neunten bis dreizehnten Jahre. Wenn sie in dieser Zeit den Gottesdienst besuchen, so erwarten sie, soweit ich das aus meiner Erfahrung beurteilen kann, von dem Erzähler, daß er ihnen eine wahre, tatsächlich geschehene Geschichte darbietet. Das ist doch wohl die selbstverständliche Voraussetzung. Welchen Eindruck würde es machen, wenn der Erzähler am Anfang oder am Schluß erklärte, daß die Geschichte zwar in ihren „Typen" und „Schilderungen" der Wirklichkeit entspricht, aber doch nicht wirklich geschehen ist? Das aber müßte er sagen, wenn er im Gottesdienst erzählt. Denn dieser steht und fällt mit der Grundlage der Wahrheit. Einen anderen Standpunkt kann auch die Homiletik, die Theorie der Predigt für die Gemeinde der Erwachsenen, nicht einnehmen, und insofern ist unser Thema auch für den Prediger von Interesse. Die Voraussetzungen sind die gleichen, weil es sich beidemal um die Grundlage unseres Gottesdienstes handelt. Die Geschichte der „Predigtmärlein" ist zwar noch nicht geschrieben: sie würde aber, soviel ich aus der Geschichte der Predigt und von Kennern der Literaturgeschichte weiß, sehr merkwürdige Resultate ergeben, wenn sie z. B. als Quelle für manche Erzählungen bei Predigern des Mittelalters, bei Valerius Herberger, und bei gewissen Predigern des 19. Jahrhunderts heidnische Romane der Kaiserzeit nachweist. ...

Erklären wir aber dem Kinde nicht, daß wir ihm eine frei erfundene Erzählung geben, so geben wir ihm Anstoß und „Ärgernis". Vielleicht nicht in jener Stunde, aber später. Denn wenn wir es nicht über den Sachverhalt aufklären, so wird das Kind der Meinung sein, daß wir ihm eine wahre Geschichte erzählen. Erkennt es nun die wirkliche Sachlage, so führt der Zweifel an der Tatsächlichkeit der Geschichte leicht den Zweifel an der Wahrheit der religiösen Vorstellung nach sich, mit der jene verbunden war. Darunter leidet auch die Autorität des Geistlichen und seiner Worte, der als Leiter eines Kindergottesdienstes immerhin Erzieher ist. Der Vortrag einer freierfundenen Geschichte ist, wenn sie nicht als solche gekennzeichnet ist, doch eine Art Täuschung des Kindes, die seinen Unwillen erregt, sobald es die Sache durchschaut. Und sollte das auch nur bei einzelnen der Fall

sein, etwa bei den geistig geweckten und fortgeschrittenen, so müssen wir gerade diesen gegenüber doppelt vorsichtig sein. Die Schwierigkeit der Gemeindepredigt, alle Teilnehmer zu erbauen, zeigt sich ebenfalls im Gottesdienst der Kinder. ...

Angenommen nun, diese Bedenken seien gerechtfertigt, so erhebt sich die Frage, woher wir den Stoff für die Erzählung nehmen wollen und ob wir nicht bald aus Mangel an Stoff in Verlegenheit geraten. Diese Befürchtung scheint mir ohne Grund zu sein und darf nicht als Entschuldigung zur Herübernahme von frei erfundenen Erzählungen dienen. Haben wir denn nicht die reiche Geschichte des Christentums, unserer evangelischen Kirche, der Lokalgemeinde, die uns eine Fülle von anziehenden und lebensvollen Momenten bieten? Die Geschichte der Mission, der Äußeren und Inneren, zahlreiche Lebensbilder christlicher Persönlichkeiten, von Männern und Frauen? Welches Material liegt nicht in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte verborgen? Ich meine nicht nur die Schriften fürs Volk, sondern die andern. Welche teilnahmerregende Kraft liegt allein in der Geschichte der Hugenotten und in der Reformationsgeschichte Deutschlands! Wer unter diesem Gesichtspunkt die Geschichte der Frömmigkeit und der äußeren Entwicklung der Kirche prüft, findet immer neuen Stoff."

IV. Bürkner, Protestantische Kirchenbaukunst (in „Wartburgstimmen" 1903, November):

„Noch immer kann man es auch in gut protestantischen Kreisen als eine beklagenswerte Tatsache bedauern hören, daß die Kirche der Reformation nicht vermocht habe, sich einen eigenen deutsch-evangelischen Kirchenbaustil zu schaffen. Aber so allgemein verbreitet dieses Urteil ist, so irrig ist es auch. Zunächst ist ihm gegenüber festzustellen, daß es einen besonderen protestantischen Stil so wenig geben kann, als es einen katholischen und überhaupt einen kirchlichen Stil gibt; denn der Stil hat als solcher nichts mit der Religion und ihrer gottesdienstlichen Pflege zu tun. ...

Ist deshalb die Frage nach einem protestantischen Kirchenbaustil von vornherein falsch gestellt, weil es einen solchen gar nicht geben kann, so ist die Klage über das Fehlen einer besonderen Kirchenbaukunst deshalb irrig, weil es eine solche in schönster Ausprägung seit den Tagen der Reformation immer gegeben hat. ...

Die erste für den protestantischen Gottesdienst errichtete Kirche ist die unter Luthers Einfluß entstandene und am 5. Oktober 1544 von ihm geweihte Schloßkapelle zu Torgau, deren Gestaltung wohl einigermaßen durch die Gebäude bedingt war, zwischen die sie hineingebaut wurde, die aber so viel Unbefangenheit und Freiheit von dem überkommenen Kirchenschema zeigt, daß man sie getrost und ohne Übertreibung als die erste auch wirklich im protestantischen Geiste errichtete Kirche nennen darf. Es ist ein einheitlicher, saalartiger Raum, den rings zweigeschoßige Emporen umziehen. Der Altar, ein einfacher Steintisch, steht an der westlichen Schmalseite, über ihm ist die Empore für die Sänger bestimmt. Die Kanzel ist an einer Langseite angebracht. ...

So hat die Romantik auch auf dem Gebiet des protestantischen Kirchenbaues bis in die achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts siegreich geherrscht. Erst da fing man wieder an, sich auf die ureigentlichen, protestantischen Grundgedanken und auf die eigene geschichtliche Vergangenheit mit ihren Bestrebungen und Leistungen zu besinnen, und sieht man heute nicht mehr das Heil in einer öden Wiederholung mittelalterlicher Bauanlagen und Schmuckformen, sondern fordert ein kräftiges Hervortreten echt protestantischer Freiheit auch auf diesem Gebiet des kirchlichen Lebens. Nicht mehr katholische Meßkirchen, sondern evangelische Gemeindehäuser will man bauen und beansprucht dabei eine völlige Unabhängigkeit von dem mittelalterlichen Schema, damit der Bau wirklich ein protestantischer Bau werde. In der mannigfachsten Weise hat man daher schon die alten Baupläne und Grundrisse abgewandelt und umgestaltet, und jedes Jahr zeitigt neue bedeutsame Pläne und Bauten, die von dem frisch erwachten Leben erfreuliche Kunde geben, von einem Leben, das die romantische Mode überwunden hat und gern und frei an die geschichtliche Entwicklung des deutsch-evangelischen Kirchengebäudes anknüpft, dabei nach neuen schöpferischen Baugedanken in schönem Eifer erfolgreich ringend."

V. Hundt in der Seelsorge 1903 S. 368:

Die rheinische Kirche hat das lautere Evangelium sich erkämpfen müssen. Da könnten die Pastoren sein, wie sie wollten — die Laien, die Nichtgeist-

lichen würden die Gemeinden pflegen und die Geistlichen selbst gegen deren Willen zur Seelsorge und Gemeindepflege veranlassen. Wie beschämt uns das Beispiel der rheinischen Gemeindeältesten! Laßt es uns ihnen nachtun! Es schadet gar nichts, wenn ein Geistlicher unter der Last seelsorgerlicher Arbeit auch einmal erliegt, er fällt auf dem Felde der Ehre; es schadet gar nichts, wenn ein Ältester Opfer an Zeit, Geld, Gesundheit für sein kirchliches Amt bringt.

VI. Eckert in Halte was du hast, Dez. 1903 S. 169. 170 führt aus:

Unserm Bericht über die preußische Generalsynode schicken wir einige allgemeine Bemerkungen voraus. Es ist nicht leicht, die Verhandlungen nach dem in die Presse gelangten Berichte zu überblicken und zu verfolgen. Der erste Blick wird durch die Fülle der vorgelegten Anträge und beschlossenen Resolutionen fast verwirrt. Denken wir uns z. B. aus dem Berichte des Reichsboten alle diese Anträge und Resolutionen fort oder nur kurz angedeutet, so wird man erstaunt sein über den geringen Umfang dessen, was wir über die Verhandlungen eigentlich erfahren haben. Die abgedruckten Reden waren aber offenbar nur Zusammenfassungen des Wichtigsten, was gesagt worden ist, so daß bedeutsame Einzelheiten, wie ein Protest des Vorsitzenden der Pfarrvereine gegen die Rede des Syn. Umbeck, fortgeblieben sind und nun erst auf Umwegen in die Öffentlichkeit gelangen. Nehmen wir hinzu, daß die Protokolle, welche nach einiger Zeit den Pfarrämtern zugehen [1]), sehr sorgfältig redigiert und von allem Unschädlichen (so!) befreit sind, so ergibt sich, daß der Pfarrerstand und mit ihm die Kirche sich entschieden nicht gründlich genug mit den Verhandlungen der höchsten synodalen Instanz vertraut machen können. Das wäre im Zeitalter breitester Öffentlichkeit nur dann nicht bedauerlich, wenn jene Verhandlungen eine eingehende Kenntnisnahme um ihres inneren Wertes willen nicht lohnten. Ich halte es für meine Pflicht als die eines Rundschauers, auszusprechen, daß ich mehrfach den Eindruck gehabt, daß die Plenarberatungen keine Beratungen, sondern Schaustellungen waren, bei welchen die in der Kommission gefaßten Beschlüsse vorgeführt und von dem Referenten den Zuschauern erläutert wurden. Diesen selbst blieb nur übrig, durch Erheben von den Plätzen oder Sitzenbleiben ihr Wohlgefallen oder ihre Abneigung auszudrücken, im höchsten Falle diese Aktion durch einige Teilnehmer begründen zu lassen. So war es selbst bei wichtigen Gegenständen, wie dem Eingreifen der Kirche in die soziale Frage; es wäre auch bei dem allerwichtigsten, der Professorenfrage, ähnlich gekommen, wenn nicht der Vizepräsident des Oberkirchenrats es für angezeigt gehalten hätte, das Einerlei des gewohnten Sitzungsverlaufes durch einen ungewöhnlichen Antrag eigenster Initiatve zu unterbrechen, wofür ihm gewiß viele kritische Betrachter der Synode dankbar waren: wenigstens ein Moment der Spannung, ein Ansatz zu dramatischer Lebendigkeit. Und was tat die Synode? Sie war so wenig auf derartige Zwischenfälle vorbereitet, daß sie sich vertagte, d. h. zur eigentlichen Entschließung in kleinere Zirkel auflöste. Das ist die natürliche Folge davon, daß das Schwergewicht der synodalen Arbeit in die Kommissionen verlegt wird. Das ist ganz entschieden falsch und unzweckmäßig. In die Kommissionen sollten nur wirklich bedeutsame und tief einschneidende Vorlagen verwiesen werden, während für alle übrigen dem Plenum zugemutet werden muß, sofort die Entscheidung zu treffen. Das würde in die Verhandlungen mehr Leben bringen, und sie würden an die Kirche wirkliche Anregungen weitergeben. Bei der heute herrschenden Praxis bleibt die Kirche im Unklaren über die Aufnahme, welche einzelne Anträge in der höchsten Vertretung gefunden haben, über die Gründe der Ablehnung oder Annahme. Diesem Übelstande kann nur dadurch abgeholfen werden, daß den Pfarrämtern[1]) nicht zugestutzte Protokolle, sondern die stenographischen Berichte in extenso möglichst noch während der Tagung zugehen. Wenn dann die Verhandlungen hauptsächlich im Plenum geführt werden, so darf man sich von ihnen

[1]) Der Berichterstatter irrt sehr, wenn er annimmt, daß die Pfarrämter auch nur zugestutzte Protokolle bekämen. Solche bekommen sie nur von den Verhandlungen der Provinzialsynoden. Von der Generalsynode bekommen sie einfach gar nichts. Der Vorschlag „während der Tagung" ist einfach utopisch. (Der Herausgeber.)

eine breitere Wirkung versprechen, während das jetzt beliebte Verfahren die Generalsynode aus dem Bereich unseres Interesses herausstellt. Es würde dieses Verfahren auch den Vorteil bieten, daß die Geistlichen schneller mit dem Inhalt der Beratungen bekannt werden.

Aus den bezeichneten Umständen erklärt es sich, daß die Verhandlungen der Synode einen unbedeutenderen Eindruck machten, als ihrem wirklichen Gehalte entsprach. Dieser Eindruck mußte verstärkt werden durch das Übermaß stereotyper Formeln in den Anträgen und Beschlüssen und die Verschüttung des einfach Beschlossenen durch das Meer von Motivierungen, das über sie ausgegossen wurde mit der bekannten Einleitungsformel „in Erwägung, daß 1. 2. 3. usw.“ Das letztere wird ganz unnötig, wenn Verhandlungen nach dem Stenogramm publiziert werden. War es denn nötig, fast jeden Beschluß mit einer Anerkennung der Bemühungen des Oberkirchenrates zu beginnen? Wohl haben wir selbst eine energische Vertrauenskundgebung für unsere erste Behörde gewünscht. Aber wie viel eindrucksvoller wäre die Sache gewesen, wenn einmal, am zweckmäßigsten nach der Beratung des Geschäftsberichts des Oberkirchenrats, diesem ein Vertrauensvotum erteilt worden wäre! Überhaupt, — warum hat man nicht auf Grund dieses Geschäftsberichtes eine lebhafte Generaldebatte eröffnet, in der jeder, der sich getrieben fühlte, sich hätte äußern können? Wenn bei dieser Gelegenheit manche Fragen des kirchlichen Lebens und ihre Behandlung durch das Kirchenregiment mit ehrlicher Kritik besprochen worden wären, so hätte dieses seinen Standpunkt auch für weitere Kreise zum Verständnis bringen und gleichzeitig in eine Fühlung mit den Stimmungen und Strömungen in der Kirche treten können, die der Kirche und ihrem Regimente zugute kommen müßte. Das alles ist durch die herrschende Geschäftspraxis und wohl auch durch die Abneigung der Synodalen gegen öffentliche Kritik verhindert worden. Ebensowenig Anklang werden bei dem Kritiker die verschiedenen Berichte finden, welche die Referenten über die Äußere und Innere Mission und Verwandtes gaben. Ist das schon auf den Provinzialsynoden sehr überflüssig und eine Verschwendung der Zeit, so ist es für die Generalsynode, die aus kirchlich erfahrenen und des kirchlichen Lebens kundigen Männern besteht, fast eine Beleidigung. Man lege diese Berichte jedem Synodalen auf sein Pult und gebe die Aussprache über einzelnes in der Generaldebatte frei.

Das sind nun alles Äußerlichkeiten, an denen keine Person, vor allen Dingen nicht das Präsidium der Synode schuld hat. Der schuldige Teil ist etwas ganz Sächliches, — die Geschäftsordnung. Möge sie sich bessern!

Sehen wir nun von der ab und halten uns rein an die Sache, so hat die V. Generalsynode zweifellos ihre kirchengeschichtliche Bedeutung: wenn sie auch in einigen Punkten nicht das geleistet hat, was wir erhofft haben, so haben wir doch andere Beschlüsse mit lebhafter Freude zu begrüßen. . . .

Die kirchliche Linke ist auf dieser Synode fast gar nicht zur Vertretung ihrer Anschauungen gekommen; es fehlte ihr eine impulsive und prinzipielle Persönlichkeit nach Art D. Baumgartens, was wir lebhaft bedauern: soweit in der kirchlichen Linken evangelische Glaubenskraft lebt, darf sie nicht zur Seite stehen, wenn alle sich in gewissen Grundfragen die Hand reichen. — —

### 3. Noch einmal: „Der Gesichtskreis eines Dorfpfarres“ (vgl. 1903 S. 525).

v. Nathusius in der Monatschrift für Stadt und Land 1903, Dezember, S. 1224 schreibt:

„Kaum hat mir je ein kirchlicher Bericht so viel Briefe eingetragen als der letzte im Oktoberheft, aus dem die Kreuzzeitung einen Ausschnitt in noch weitere Kreise gebracht hatte, — teils dankend anerkennende, teils erregt zürnende, teils verwundert fragende. Daß auch von mir sehr werten Freunden ihre Unzufriedenheit ausgesprochen ist, ließ mich erwägen, ob ich Ausdrücke gebraucht habe, die besser vermieden wären. Ich kann mir denken, daß der Satz: Se. Majestät mache seine Politik nicht nach den Gesichtspunkten (bitte, es hieß: Gesichtskreis, das ist nicht dasselbe. Der Herausgeber.), die ein Dorfpfarrer habe, verletzt hat. Aber ich bedauere dies. Denn es liegt in dieser Nebeneinanderstellung nicht die Spur von Herabsetzung. Ich würde keinen Augenblick anstehen zu sagen,

daß z. B. Graf Bülow nicht entfernt an die Qualität zu einem Dorfpfarrer hinanreiche. Wer die hohe Aufgabe und den Segen kennt, der darin liegt, Pfarrer einer Landgemeinde sein zu dürfen, der wird nicht beanspruchen, auch in der hohen Politik ein vollgültiges Wort mitsprechen zu können. . . . Indem ich allen, die die Äußerung des vorigen Berichts zum Gegenstand ihrer Teilnahme gemacht haben, dafür bestens danke, erkläre ich hiermit die Sache als für mich erledigt."

(Wir bezweifeln unserseits aus mehrfachen Gründen, daß diese Erklärung die Sache besser macht. Wo ist er, der sich jetzt befriedigt fühlt? Der Herausgeber.)

### 4. Aus der katholischen Kirche.

I. Eine interessante Probe für die römische Priestervergötterung entnehmen wir Graf Hoensbroechs Zeitschrift „Deutschland", 2. Jahrgang, 2. Heft, S. 260: „In der weitverbreiteten Schrift des bischöflichen Generalvikars Caussette „Manresa" heißt es: Zwischen Gott im Himmel und den Menschen auf Erden steht als Mittelglied der Priester, der, selber zugleich Gott und Mensch, beide einander näherbringt. Daß ich Euch Priester Götter(!) nenne, ist keine schmeichlerische Hyperbel, keine Unwahrheit. Ihr seid schöpferisch, wie es Maria war in ihrer Beteiligung an der Menschwerdung Christi. In Zeit und Ewigkeit seid Ihr Schöpfer, wie Gott selber. Die Frucht dieses unseres täglichen Erschaffens ist das fleischgewordene Wort selber. Gott kann zwar neue Welten in das Dasein rufen, nimmer aber kann er etwas Größeres tun, als Ihr (Priester) tut. Ich als Priester komme in der Weltordnung nicht etwa gleich den Cherubim und Seraphim, sondern ich stehe über denselben; denn diese sind Gottes bloße Diener, wir aber dessen Gehilfen. Jesus weilt in unserem Verschluß. Ihr öffnet und schließt die Audienzstunden; ohne Eure Erlaubnis darf er sich nicht rühren. Seht Euch so einen 24jährigen Mann an, der durch die Kirche schreitet, Sünder, die seiner warten, aufsucht: Er ist der Gott, der diese Erde reinigt!" (Aus „Die Wartburg" 1903 Nr. 48.) — Dazu lese man Röm. 1, 24; Jes. 14, 12—15. (Der Herasgeber.)

II. Etwas vom neuen Kurs in Bayern. Seit 30 Jahren besteht in Dresden ein „Verein zur unentgeltlichen Verbreitung von Bibeln und christlichen Schriften". Ein Hauptzweig seiner Tätigkeit ist die Verbreitung von Sonntagspredigten und Traktaten unter den Bahnwärtern. Da diese des Dienstes wegen nur selten zur Kirche kommen können, versorgt der Verein sie mit Predigten dergestalt, daß dem ersten Bahnwärter einer Eisenbahnlinie jeden Sonntag ein Heftchen zugesandt wird, das dann von einem Bahnwärterhäuschen zum andern wandert. Der Verein versieht zurzeit 450 Bahnlinien mit solchen Predigten, die Dankbarkeit der Bahnwärter für diesen Liebesdienst ist groß, und auch die Behörden sind dem Verein stets überaus freundlich entgegengekommen. Seit Jahresfrist ist ihm seine Tätigkeit auf drei Linien mit dem Knotenpunkt Ansbach, auf sieben Linien mit dem Knotenpunkt Nürnberg und auf drei Linien mit dem Knotenpunkt Bamberg verboten worden. „Ein bayerischer Minister — so wurde dem Verein gemeldet — katholischer Konfession bereiste mehrere Strecken, sah die Schriften bei einigen Bahnwärtern und ordnete, ganz erbost, das Verbot der Zirkulation der Predigten auf den bayerischen Eisenbahnen an, beschied auch alle Bahnwärter in diesem Sinne durch ein Anschreiben." — Gottes Wort verboten im Bayerlande! Fürwahr, wir haben's herrlich weit gebracht! (Tägl. Rundschau 1903 Nr. 582.)

### 5. Verschiedenes.

I. In hohem Grade bedeutsam ist die Abhandlung von Stadtvikar Karl Bauer in Karlsruhe, Die Bedeutung geschichtlicher Tatsachen für den religiösen Glauben (Studien und Kritiken 1904 S. 221—274), in der Kritik wie in der Position gleich ausdrucksvoll (Ergebnis: „geschichtliche Tatsachen stehen in einem positiven Verhältnis zu dem religiösen Glauben;" aber „es gibt keine Tatsache der Vergangenheit, deren Kenntnis an sich schon religiös wertvoll wäre; sie muß hindurchgegangen sein durch das Medium des Glaubens, im Glauben wirken, des Glaubens der biblischen Autoren wie des Religionslehrers").

II. Für den praktischen Geistlichen beachtenswert ist Clemen, Zur Methode der Erklärung des Apostolikums (Studien und Kritiken 1904

S. 285—299): „wo es nun einmal tatsächlich gebraucht wird, muß man unbedingt erwarten, daß namentlich die Geistlichen auch den Passus niedergefahren zu den Toten (zur Hölle) festhalten; wir müssen uns über seine Bedeutung für uns Rechenschaft geben; unsere Geistlichen dürfen sich nicht bestenfalls mit einem non liquet begnügen; der ursprüngliche Sinn ist aus 1 Pet. 3, 19. 20; 4, 6 zu entnehmen."

III. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion. Als neueste Preisfragen stellt die Gesellschaft:

1) Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904: „Ist konsequenter Anti-Supranaturalismus möglich ohne in Naturalismus zu verfallen?"

2) Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1905 die Frage: „Auf welche Gründe nimmt man an, daß wir in den Evangelien keine zuverlässige Beschreibung von Jesu Predigt und Leben haben? Welchen Einfluß muß die Anerkennung haben auf die Religionsverkündigung und deren Unterricht?"

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto (das gleichfalls ein beigefügtes versiegeltes Billet trägt, worin Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind) vor den festgesetzten Daten portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. theol. H. P. Berlage in Amsterdam. Der Preis ist 400 Gulden (= 680 Mk.).

IV. Ein buddhistischer Missionsverein in Deutschland hat sich in Leipzig gebildet, um den Buddhismus „durch Zusammenschluß vieler in weiteren Kreisen der Völker des Abendlandes zu verbreiten". Durch diesen Umstand wird der Aufsatz v. Orellis Buddhismus und Christentum (in Allg. Ev.-Luth. KZtg. 1904 Nr. 1 ff.) höchst aktuell.

V. Eine bedeutungsvolle Kundgebung, von mehr denn 150 Mitgliedern der Preußischen Generalsynode unterschrieben, ist durch das Generalsekretariat der freien Kirchlich sozialen Konferenz Berlin N. 24, Auguststraße 82, kostenfrei zu beziehen. Der Aufruf fordert alle evangelischen Kreise zur Unterstützung der evangelischen Arbeitervereine und der Kirchlich-sozialen Konferenz auf. Beide Vereinigungen bedürfen vermehrter finanzieller Unterstützung, um ihrer Arbeit die dringend erforderliche Ausdehnung zu geben. Gaben werden an Herrn Lic. Mumm, Berlin N. 24, Auguststraße 82, erbeten.

VI. Gerade recht vor Beginn der diesjährigen Passionszeit kommt das ausgezeichnete Werk von Hoffmann, Die letzte Nacht und der Todestag des Herrn Jesu (2. Aufl. Halle, Mühlmann. 2,25 Mk.). Es sind 23 Passionsbetrachtungen, meist im Anschluß an Matthäus, die letzten sieben behandeln die sieben Kreuzesworte. Schlicht in Sprache und Form, tief im Inhalt, überall das Textwort ausschöpfend, die Geförderten fördernd, die Suchenden lockend, allen (nicht alles, aber) etwas: so werden sie jedem Pfarrer, der für seine Seele wie für seine Predigten gewinnen will, gerade recht sein, Passionssegen ihm schenken und ausbreiten helfen.

VII. Nachträglich wird noch auf einen Abreißkalender für 1904, den Bilderkalender (Potsdam, Stiftungsverlag. 1,50 Mk.) hingewiesen, der für jeden Tag ein Bild aus Bibel, Welt und Zeit nebst Bibelspruch usw. bringt und seiner vorzüglichen Ausstattung wegen besondere Beachtung verdient.

VIII. Der Raub des armenischen Kirchenvermögens durch die russische Regierung wird in einem lehrreichen Aufsatz des Christlichen Orient, November 1903 S. 161—165, beleuchtet: die Rechtslage sowohl oder vielmehr der Rechtsbruch, nicht minder die Aufregung und der bis jetzt anhaltende Widerstand der Armenier und ihrer Geistlichen werden gebührend gewürdigt.

IX. Windler, Der Assyriologe und das Alte Testament in Allg. Ev.-luth. K.-Ztg. 1903, Nr. 49, legt die Ergebnisse seiner Forschungen über das Alte Testament, insbesondere über die israelitische Königsgeschichte, als Philologe und Historiker dar.

X. Die Reden, welche von der Goltz (s. S. 58) auf der letzten preußischen Generalsynode gehalten (Themata: Zusammenschluß der Landeskirchen, Besetzung der theologischen Professuren, Konfirmation, Soziales u. a.) sind im Druck

erschienen (Berlin, Warneck. 50 Pf.) und wegen ihres ebenso besonnenen wie sachkundigen Urteils, wegen ihrer inneren und äußeren Bedeutung aller Beachtung wert.

XI. Zu 1903 S. 557 oben ist ein Irrtum zu berichtigen, auf den Herr Professor Meinhold den Herausgeber freundlichst aufmerksam machte. Nicht die 7000, sondern die anderen gehören nicht mehr zu Israel, die 7000 aber sind das eigentliche Israel (s. S. 31 der Schrift Meinholds).

XII. Herr Professor Grützmacher in Rostock schreibt an den Herausgeber:

Nachdem die „Grundwahrheiten der christlichen Religion" von D. Seeberg von einer engverbundenen Theologenschule, so von H. wie E Cremer, Lepsius und zuletzt von Professor D. Schäder-Kiel des Abweichens von Bibel und Bekenntnis und des Zusammenstimmens mit Harnack bezichtigt wurden, hat Seeberg nunmehr selbst das Wort zu einer energischen Abwehr in der Form einer Entgegnung auf D. Schäder in Nr. 1 der „Evangelischen Kirchenzeitung" (begründet von Hengstenberg) genommen. Er deutet darin seine Distanz zu Harnack an und markiert deutlich sein Bekenntnis zur vollen Gottheit Christi, zur Trinität, Sündenvergebung und neues Leben, Jungfrauengeburt. Unter anderem sagt er: „Ich trage ausdrücklich eine Trinitätslehre vor — ob Cremer oder Lepsius sie verstehen oder nicht, tut hier nichts zur Sache — (S. 118 f.), ich unterscheide Christus den „wahrhaftigen Gott" vom „wahrhaftigen Menschen" (S. 119), ich rede von Christi Allmacht (149, 133), er ist der Herr der Weltgeschichte (151), sein Wille wirkt in göttlicher Allmacht heute noch auf uns ein (145), er hat „absolute Gewalt über die Geister" (50), ich bekenne mich an anderen Orten ausdrücklich zur Gottheit Christi im Sinne des Athanasius. Wie denkt sich Herr D. Schäder denn das, oder meint er, man könne mich kritisieren ohne darüber nachzudenken? Meint er, daß ich lüge, oder denkt er, daß man außerhalb der „Greifswalder Schule" nicht recht wisse, was man spricht?

Aber wie überaus lehrreich für die ganze Zeit ist doch in Wahrheit die Kritik und das Mißverstehen von Schäder! Man ist so gewöhnt daran, sich in seinem Denken mit dem Menschen Jesus abzufinden, daß man die Gottheit ihm eigentlich nur wie eine Aureole oder ein Amtsgewand umhängt. Kommt dann jemand, der wirklich Ernst macht mit der Gottheit des Herrn Christus, so verstehen ihn die „Hüter der Rechtgläubigkeit" selbst nicht mehr! Das ist in Wirklichkeit die Situation in dem Streit, den einige Herren von der Greifswalder Schule wider mich führen. Wenn also der ewige Gott-Logos sich mit dem in der Jungfrau Maria erschaffenen Menschen Jesus von Anfang an zur dauernden Einheit verbindet und durch ihn wirkt, wenn er dann weiter in seiner Allmacht schrankenlos fortwirkt, die Menschen zum Glauben führend, das Weltall durchdringend, die Geschichte leitend, so ist das den „Rechtgläubigen" von heute eine unverständliche Rede. Sie begreifen eben gar nicht mehr, daß man den Gott-Logos vom Menschen Jesus unterscheiden kann, daß die Auferstehung doch unmöglich den Zweck haben konnte, Gott lebendig zu machen, daß bezüglich der Existenz und Wirkung des Gott-Logos keinerlei Zweifel bestehen, auch wenn man die Einsicht hat, daß über die Existenzweise des mit ihm dauernd geeinten Menschen Jesus im Himmel unserer Erkenntnis Schranken gezogen sind.

Daß aber diese meine Gedanken auf die Seite Ritschls — und zwar „deutlich" — fallen, das kann man nur behaupten, wenn man mich gründlich mißverstanden hat und Ritschl auch eben nicht gründlich verstanden hat. Ganz im Gegenteil: H. Cremer steht mit seiner Anschauung, daß das Christentum nur Sündenvergebung und der Glaube an sie sei (so Schäder S. 35), auf Ritschls Seite. Das ist der eigentliche Gegensatz zwischen uns, daß Cremer wie Ritschl sich die Gabe Gottes in der Sündenvergebung erschöpfen lassen, während ich weitergehe und Ernst mache mit dem ganzen Gedankenkreis, der sich im paulinischen Evangelium um den *κύριος* im Himmel und um das *πνεῦμα* legt. Und indem ich dies tue, berufe ich mich auf Paulus, aber auch auf das genuine Verständnis Luthers von der Sache. Die Verkürzung dieser Gedanken Luthers und Pauli in der altprotestantischen Theologie vermag ich weder für mustergültig noch für bindend anzusehen. Aber den Vorwurf kann ich manchem der Herren „Schrifttheologen" nicht ersparen, daß sie hinter ihrem Vorbild Beck weit zurückgeblieben sind. Sie meinen mich tadeln zu dürfen. Nun wohl, Pauliner sind wir beide, nur sie ohne

und ich mit dem πνεῦμα, sie mit Ritschl, ich mit Luther, sie wandern in den Bahnen Melanchthons, ich halte mich mit Bewußtsein an Luther.

Eine Anzahl methodischer Differenzen wird aufgebauscht zum religiösen Gegensatz: um das aber zu erreichen, interpretiert man den Gegner, bis er zu sagen scheint, was er sagen soll. Dieser Tatbestand ist so klar, daß jeder einsichtsvolle Leser, der diese Erörterung liest, meinem Urteil zustimmen wird. Dabei stelle ich nicht in Abrede, daß meine theologische Methode von der Cremers vielfach abweicht, aber das gibt auch den begeistertsten Verehrern Cremers kein Recht, es so darzustellen, als wenn ich die Kirchenlehre verleugne."

Aus diesen Äußerungen wird besonders der Herr Einsender in dieser Zeitschrift (1903 S. 569) zu lernen haben, der seine „ungetrübte Sachkenntnis" — er bekennt naiverweise selbst, die Grundwahrheiten noch nicht zu Ende gelesen zu haben — dazu benutzt, nicht etwa um seinen wissenschaftlichen Gegensatz gegen Seeberg auszudrücken — das ist jedes Theologen gutes Recht —, sondern um ihm den moralischen Vorwurf der Drückebergerei und „Jesuiterei" zu machen. Er wird aus der Seebergschen Entgegnung vornehmlich den Satz zu Ende lesen müssen, der da anfängt: „Wem es ernst ist mit der Überzeugung, daß die einfachen Grundsätze der christlichen Ethik auch für die Lehrstreitigkeiten der Theologie gelten ..."

---

# Aus der theologischen und kirchlichen Gegenwart.

Der Nationalökonom Albert Schäffle („Quintessenz des Sozialismus") ist am 25. Dezember 1903 gestorben.

Der Volksschriftsteller Pastor Ernst Evers ist wegen Krankheit aus dem Dienst der Berliner Stadtmission geschieden und nach Malente bei Plön verzogen.

Die bibelkritischen Schriften von Abbé Loisy in Paris, Professor an der Sorbonne, sind im Dezember 1903 sämtlich auf den Index gesetzt worden. Loisys Unterwerfung, in der er sich sein Gewissensrecht und seine Meinung als Geschichtschreiber vorbehielt, wurde in Rom verworfen.

Am 25. Januar 1904 starb Oberstleutnant a. D. von Knobelsdorff, Vorsitzender des deutschen blauen Kreuzes, 64 Jahre alt.

Am 7. März d. J. wird die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft das Fest ihres hundertjährigen Bestehens feiern.

---



# Neutestamentliche Seelsorgerbilder (3).

**Von Hofprediger und Superintendent Blau in Wernigerode.**

## Jesus als Seelsorger.

2.

Das Geheimnis aller seelsorgerlichen Kunst ist die Individualisierung. Hierbei kommt die Berücksichtigung der bei den einzelnen Individuen, soweit sie Objekte der Seelsorge werden, sehr verschiedenen äußeren Umstände in Betracht. Anders ist ihre Aufgabe bei Glücklichen, anders bei Kummervollen; anders ist ihre Form bei Hochgebildeten, anders bei Einfältigen; anders sind ihre Wege zu den Herzen der Reichen, anders zu denen der Armen. Aber wichtiger ist die Verschiedenheit innerer Seelenzustände.

Windel hat das Verdienst, über die Bedeutung der Temperamente bei der Seelsorge eingehend geschrieben und dadurch den Finger auf einen wichtigen Punkt gelegt zu haben[1]), und in den letzten Nummern der leider eingegangenen Kirchlichen Wochenschrift[2]) hat Büttner-Belgard Temperament und Bekehrung in ihrem Wechselverhältnis geschildert und auch damit einen wertvollen Beitrag für die Seelsorge geliefert. Aber eine nicht geringe Schwierigkeit für die Berücksichtigung der Temperamente bei der Seelsorge bietet der Umstand, daß sie fast nie in ungetrübter Reinheit auftreten, sondern in einer oft schwer zu bestimmenden Mischung, oder doch in einer „weniger scharfen Ausprägung“, wie Stosch[3]) richtiger dafür glaubt sagen zu müssen. Aber die Wahrheit an dieser Berücksichtigung der Temperamente ist diese, daß für die Seelsorge die verschiedenen Seiten des Seelenlebens verschiedene Aufgaben stellen, je nachdem ob der Verstand, das Gefühl oder der Wille überwiegend in Betracht kommt. Denn auch unabhängig von der Reflexion auf das jeweilige Temperament wird in dem einen Falle der denkende Verstand, im andern das fühlende Herz, im dritten der verirrte Wille den Gegenstand der seelsorgerlichen Beeinflussung bilden.

Gruppieren wir nach diesen Gesichtspunkten, nach der Unterscheidung didaktischer, paraklетischer und paränetischer Seelsorge, was uns aus der Arbeit Jesu an den Menschenseelen seiner Tage be-

---

[1]) Dr. C. Windel, Pastor an der Kgl. Charité, Beiträge aus der Seelsorge für die Seelsorge. Wiesbaden, Riedner. 1872.

[2]) Jahrgang 1902. Nr. 50 ff.

[3]) Die Seele und ihre Geschichte. 1898. S. 50.

richtet wird, so fassen wir zuerst diejenigen Seelen ins Auge, für welche es wesentlich sich um Angelegenheiten des Verstandes handelt. Wir können hier drei verschiedene Gruppen unterscheiden.

Jesus trat als Lehrer auf; man sah in ihm den Rabbi, ja den *διδάσκαλος* (Joh. 3, 2). „Die Unwissenden zu lehren" war ein vornehmliches Stück seiner Liebesarbeit. Und so gewiß der Verstand ein Vermögen der Seele ist, so gewiß ist die Beeinflussung des Verstandes in der Unterweisung ein Stück Seelsorge. So sehen wir denn den Herrn bemüht, die Menschen zu lehren — sowohl „öffentlich" als „sonderlich", sowohl wenn sie in hellen Haufen ihn umstanden, als auch wenn er unter vier Augen mit ihnen redete. Hier handelte es sich im allgemeinen um Seelen, die der Unterweisung in der Wahrheit bedurften. Und wie praktisch ging da Jesus vor! Es sind nicht hohe Theologumena und tiefe Spekulationen, die er bietet, es sind überhaupt nicht viele und mannigfaltige Wahrheiten, die er lehrt, es sind nicht theoretische und abstrakte Dinge, die er erörtert, es sind einfache Sätze, es sind wenige Hauptmomente, es sind Wahrheiten für Herz und Leben, die er ihnen bietet! Und wie anschaulich thut er's! Die Pflicht *μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ* macht er gleich an Beispielen aus dem Leben deutlich (Matth. 5, 39 ff.); die Wahrheit des Himmelreichs, dieses immer wiederkehrende Hauptthema seiner Verkündigung, wird er nicht müde, in immer neue Gleichnisse zu kleiden; was er unter Kindersinn versteht, demonstriert er alsbald ad oculos, indem er ein Kind in die Mitte seiner Jünger stellt (Matth. 18). Überall ist's ihm offenbar darum zu tun, das Volk im großen wie im einzelnen zur Wahrheit zu führen, soweit es sie fassen konnte — freilich wußte er auch zu schweigen, wo es das Fassungsvermögen seiner Hörer überstiegen hätte (Joh. 16, 12; 3, 12). Denn das heißt auch für eine Seele sorgen, wenn man ihr nicht mehr auflegt und zumutet, als sie zu tragen vermag.

Eine zweite Gruppe begegnet uns von solchen, die nicht nur der Unterweisung bedurften, sondern absichtlich und ausdrücklich sie suchten; das sind die Frager, wie sie auch uns nicht fremd sind. Hier kam einer mit der Frage; Was soll ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe? Da fragten seine Jünger: Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er ist blind geboren? Dort will Petrus wissen, wie oft er seinem Bruder vergeben müsse; da suchen die Zwölf eine Erklärung, warum sie einen Kranken nicht hatten heilen können. Dann wieder begehren sie Antwort auf die Frage, welches die Zeichen seiner Wiederkunft sein und wann er das Reich aufrichten werde u. s. f. Und der Herr steht ihnen Rede und Antwort; nirgends findet sich eine Spur von jener Ungeduld, die so leicht unermüdlichem Fragen gegenüber den faßt, der nur immer antworten soll; nirgends ein Ausweichen, das uns so bequem ist, wenn wir in Verlegenheit sind um die rechte Antwort. Klar und offen spricht der Herr, wo er solchen Fragen gegenübersteht. Ja wie ein Meister der Katechetik führt er zuweilen die Frager selbst auf die rechte Antwort; so jenen Schriftgelehrten, den er in das ihm ja bekannte Gesetz hineinweist (Luk. 10, 25); so jene Samariterin, die er im seelsorgerlichen

Zwiegespräch so zu führen weiß, daß sie von selbst zu der Ahnung seines Prophetentums kommen mußte (Joh. 4, 19). Gerade diese gelegentlichen Fragen solcher Seelen, die tiefer in das Geheimnis der Wahrheit einzudringen begehrten, sind der Anlaß für Worte aus dem Munde Jesu gewesen, die zu besitzen ein kostbarer Schatz ist für alle, die nach Wahrheit ehrlich suchen. Zu diesen Suchern gehören auch Zweifler dann, wenn sie nicht aus Abneigung gegen die Wahrheit, sondern aus Verlangen nach ihr in Zweifel geraten. Jesus geht auch auf solche ehrliche Zweifel freundlich ein; er schilt Johannes den Täufer nicht, er schickt ihm Antwort auf seine Frage; selbst den Thomas würdigt er einer Antwort, die allen Zweifel niederschlägt. Solchen Zweifel soll man nicht verdammen. In unserer Zeit zumal mit ihrem skeptischen Grundzug steckt hinter so manchem Zweifel und Unglauben ein stilles Sehnen und Fragen nach der Wahrheit, das wir nicht unbefriedigt lassen wollen.

Freilich gab es auch eine andere Art von Fragern; sie bilden die dritte Gruppe: die unaufrichtigen Frager; die fragten nicht, um für sich die Wahrheit zu finden, sondern um dem Herrn Verlegenheit zu bereiten. Charakteristisch ist da des Herrn Verfahren mit den Pharisäern, Sadduzäern und Schriftgelehrten, wie es Matth. 22, 15—22; 23—33; 34—46 geschildert ist. Allerlei Fragen legt man ihm vor; die erste aus dem sozial-politischen Gebiet: Ist es recht, daß man dem Kaiser Zins gebe oder nicht?; die zweite aus dem Gebiet dogmatischer Spitzfindigkeiten: Nun, in der Auferstehung wessen Weib wird sie sein unter den Sieben?; die dritte aus dem ethischen Gebiete: Welches ist das vornehmste Gebot im Gesetz? Mag diese letzte Frage ehrlich gemeint gewesen sein — die erste ist verfänglich, die andere spöttisch. Und dennoch geht der Herr auch auf sie ein. Er hört auch da noch ein verborgenes Fragen nach der Wahrheit heraus, er läßt sich's nicht verdrießen, auch Spötter und Feinde zu belehren, er verschmäht es nicht, sich in Diskussionen mit seinen Feinden einzulassen. Aber gerade in diesen Fällen mutet es uns an wie Absicht, daß er ohne viel Worte und Beweise die himmelhohe Erhabenheit der Wahrheit über diese kleinen und erbärmlichen Fragen seiner Feinde mit seinen kurzen treffenden Antworten zeigt, und es ist nichts anderes, wenn er die letzten Frager mit einer Gegenfrage verstummen macht. Was von Hochmut in solchen vorwitzigen Fragen steckt, muß gedemütigt werden, wie der Wissensdünkel jenes Meisters in Israel, der vor dem Geheimnis der Wiedergeburt steht, ohne es begreifen zu können (Joh. 3). Unter Umständen kennt der Herr für solche Frager nur eine Antwort — Schweigen (Matth. 26, 62); denn es gibt Fälle und Lagen, in denen antworten hieße die Perlen vor die Säue werfen.

Unsere Zeit ist eine Zeit der Hochschätzung des Wissens. Man glaubt Wissen und Glauben nicht vereinigen zu können. Die religiöse Unwissenheit ist groß, das aufrichtige Fragen nach Wahrheit nicht minder, — die spöttischen Einwürfe gegen sie machen sich auf allen Gassen breit. Sind das nicht auch Gefahren der Seele, wenn die Vernunft sich verschließt für die Wahrheit oder vergebens nach ihr hungert? Wir müssen es von Jesu lernen, in das Programm unserer Seelsorge auch die Dar-

reichung und Vertiefung religiöser Erkenntnis aufzunehmen. Denn das Evangelium ist nicht nur χάρις für das Herz, nicht nur δύναμις für den Willen, es ist auch ἀλήθεια für den Verstand. Und die Menschen, bei denen die Verstandestätigkeit überwiegt, wollen und müssen — und sollen durch uns die Fürsorge für ihre Seele haben, daß wir sie Jesum erkennen lehren als „aller Weisheit höchste Fülle“.

---

# Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments.

Von Pfarrer **Couard** in Klinkow bei Prenzlau.

2.

## Skizze der religiösen Anschauungen.

Literatur: Bousset, die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903. Zu C. besonders: Hühn, die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes, 1899, und mein Aufsatz über die messianische Erwartung in den alttestamentlichen Apokryphen in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift“ 1901, S. 958—973.

Nicht eine vollständige Theologie der Apokryphen und Pseudepigraphen will der folgende Abschnitt geben, sondern nur eine kurze Skizze der religiösen Anschauungen dieser Schriften. Dadurch wird uns zugleich auch die Bedeutung dieser Literatur klar werden, die einmal darin besteht, daß wir aus ihr — und hier kommen nur, wie wir schon sahen, die beiden Makkabäerbücher in Betracht — wenigstens über einen kurzen, wenn auch überaus wichtigen Zeitraum der jüdischen Geschichte zuverlässige historische Nachrichten erhalten, und zum andern darin, daß uns die Apokryphen und Pseudepigraphen die Weiterbildung der religiösen Anschauungen des kanonischen Alten Testaments und das Eindringen fremder Vorstellungen, vor allem hellenisch-philosophischer Spekulation, aber auch, wie man neuerdings wohl etwas zu zuversichtlich meint, babylonischer und eranisch-persischer Apokalyptik und Eschatologie zeigen, wodurch das religiöse Denken der Juden zur Zeit Jesu und der Apostel nicht unwesentlich beeinflußt worden ist. Ich kann im folgenden diese einzelnen Punkte nicht gesondert erörtern, weil das zu unliebsamen Wiederholungen führen würde, werde aber jedesmal ausdrücklich darauf hinweisen, und bemerke hier noch, daß ich nur da Stellen aus dem Neuen Testament anführe, wo dieses mir entweder bestimmt durch die Apokryphen und Pseudepigraphen beeinflußt oder doch wenigstens eine gegenseitige Kenntnis beider unzweifelhaft zu sein scheint.

Ich zerlege den Stoff in drei Abschnitte, denen ich die zusammenfassenden Überschriften gebe: Gotteslehre, Lebenslehre, Hoffnungslehre, und beginne mit der

### A. Gotteslehre.

Zeigt die Gotteslehre der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, die sowohl hinsichtlich der Namen und Eigenschaften, wie der

Einheit und Einzigkeit Gottes im großen und ganzen mit der des kanonischen Alten Testaments übereinstimmt, schon durch die Spiritualisierung der Gottesvorstellung eine offenbare Weiterbildung, so tritt uns diese noch deutlicher in der Hypostasen-Spekulation entgegen, die zum großen Teil auf hellenisch-philosophische, vielleicht auch persische Einflüsse zurückzuführen ist. So vor allen Dingen in der Hypostasierung der Weisheit und des Geistes Gottes. Man vergleiche mit Prov. 8, 22—31, was Jesus Sirach über die Weisheit Gottes sagt. Nach ihm ist sie wohl auch, wie in den Proverbien, von Ewigkeit her (1, 1) und bei der Weltschöpfung tätig (24, 3—6), aber sie ist hier offenbar schon als Wesen gedacht (Kap. 24), als das erste Geschöpf Gottes (24, 9). Deutlicher noch tritt diese ihre Hypostasierung in der Weisheit Salomos zutage. Nach ihr ist sie vor der Schöpfung aus Gott wesentlich hervorgegangen, ist ein Hauch seiner Macht, ein Ausfluß seiner Herrlichkeit, ein Abglanz seines ewigen Lichts (vgl. Hebr. 1, 3), ein Spiegel seines Wirkens, ein Bild seiner Güte (7, 25. 26). Sie ist bei Gott und in seine Geheimnisse eingeweiht (8, 3. 4), ist Weltschöpferin (7, 22), Welterhalterin und -regiererin (7, 27; 8, 1) und Freundin des Menschen (7, 23), bei dessen Schöpfung sie besonders tätig war (9, 2) und für dessen Wohl sie fort und fort wirkt (9, 18; 10, 1 f.). Ebenso deutlich tritt in der Weisheit Salomos die Hypostasierung des Geistes Gottes zutage, vgl. 1, 5: der heilige Geist der Zucht wird die Falschheit meiden; 1, 7: der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis; 9, 17: Gott sendet seinen heiligen Geist aus der Höhe, u. a. m. Gleichfalls hellenisch-philosophischer Einfluß zeigt sich in der Ansicht, daß Gott die Welt aus gehaltlosem Stoff (*ὕλη ἄμορφος*, Weisheit 11, 17) und nicht, wie 2 Makk. 7, 28 ausdrücklich betont, aus nichts (*ἐξ οὐκ ὄντων*) geschaffen habe, sowie darin, daß alles in ihr nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet sei (Weish. 11, 20).

In der Lehre von der Weltregierung stehen zwar manche Apokryphen, wenn ihnen auch schon die Idee der Vorsehung (*πρόνοια*) geläufig ist (vgl. 2 Makk. 7, 35), noch auf dem alten partikularistischen Standpunkt, daß Gott bloß ein Gott der Juden ist (Jud. 4, 12; 6, 21; Bar. 3, 1. 6 u. ö.), die er beschützt, wenn sie ihm dienen (Jud. 5, 17 ff.; 2 Makk. 8, 36; 3 Makk. 2, 10 u. ö.), und deren Feinde er bestraft (Jud. 13, 11), die er wohl züchtigen, aber nie verlassen kann (2 Makk. 5, 17 ff.; 6, 12 ff.), aber doch ist auch hier wieder die Weiterbildung unverkennbar, denn im Buche Sirach sowohl wie in der Weisheit Salomos wird die *πρόνοια* Gottes schon mehr universalistisch gefaßt, da sie sich hier auf alle erstreckt, auf Große und Kleine (Weish. 6, 17), auf die Menschen und auf die vernunftlose Kreatur (Sir. 42, 15—43, 33) und insonderheit auf die Frommen und Bedrängten (Sir. 31, 13—16; Weish. 16, 26). Nichts geschieht ohne Gottes Wissen (Sir. 39, 19), und auch seine Allmacht dient seiner vergeltenden Gerechtigkeit (ib. 36, 13). Gewiß zögert seine Langmut wohl eine Zeitlang mit der Strafe für die Sünde, aber der Mensch darf auch mit seiner Umkehr nicht zögern, weil die Strafe in jedem Augenblick über ihn hereinbrechen kann (ib. 5, 4—7), und mit andauernd sündigen Menschen versöhnt sich Gott nicht (ib. 16, 6—14).

Neben der Vergeltung aber übt Gott auch seine Güte: weil des Menschen Ende schlimm ist, läßt ihm Gott seine Vergebung reichlich zuteil werden und erbarmt sich des ganzen Menschengeschlechtes, indem er es zurechtweist, lehrt und auf den rechten Pfad führt, wie ein Hirte seine Herde (ib. 18, 12. 13), denn es ist eine durchaus falsche Anschauung, wenn man meint, Gott sei zu groß, um sich um die kleinen Menschen zu kümmern (ib. 16, 17—21). Nein, Gott liebt seine Geschöpfe und führt sie liebreich zur Besserung (Weish. 11, 23—12, 3); er schont sie, weil er ihr Herr ist (ib. 12, 16—18), und darum muß auch der Gerechte menschenfreundlich sein (ib. 12, 19). Als Gerechter ist er aber Gottes Kind (*παῖς κυρίου* ib. 2, 13; *υἱὸς θεοῦ*) und rühmt sich Gottes als seines Vaters (ib. 2, 18). Israel insbesondere heißt Gottes Sohn, sofern es fromm ist (ib. 12, 7. 19; 16, 26; 18, 13).

Was nun weiter die Lehre vom Menschen anbetrifft, so stimmen auch hier die Apokryphen und Pseudepigraphen im großen und ganzen mit der Lehre der kanonischen Bücher überein. Sie lassen den Menschen nach Gottes Ebenbild geschaffen sein und die Seele von ihm erhalten haben, aber — und hier zeigt sich wieder platonischer Einfluß — nach Weish. 8, 19 hat diese Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Körper präexistiert. Sie schreiben ihm die Kraft der Selbstentscheidung für das Gute und Böse zu (Sir. 15, 14 ff.) und führen den Sündenfall auf Eva zurück (ib. 25, 24), Weish. 2, 24 dagegen auf den Neid des Teufels. Allgemein herrscht von da ab die Sünde unter den Menschen (Sir. 8, 5), und ihr Leben ist nichts als Sünde und Herzeleid; seit Adams Fall ist die ganze Menschheit in Sünde und Schuld (Apk. Bar. 23, 4; 48, 42; 4 Esr. 3, 1—26; vgl. Röm. 5, 12), und um ihretwillen sind die dem Tode unterworfen worden (Sir. 25, 24), die mit der natürlichen Anlage zur Unsterblichkeit erschaffen waren (Weish. 2, 23). Aus dem Keim der Sünde, den Adam in sich trug, dem bösen Herzen (4 Esr. 3, 21. 22), ist eine furchtbare Ernte erwachsen (ib. 4, 30; vgl. Weish. 14, 21—31, eine Stelle, die offenbar Paulus Röm. 1, 18—31 vorschwebte). Um der Sünde willen ist die Welt gerichtet und so voll Mühsal geworden (4 Esr. 7, 11. 12). Überhaupt hat das 4. Buch Esra unter allen Apokryphen und Pseudepigraphen die tiefste Empfindung von dem Sündenverderben, aber es drängen sich nun auch dem Verfasser desselben gleich manche bange Fragen auf, Fragen, die sein Buch zu einer Theodicee machen.

Ist die letzte Ursache der Sünde der böse Keim, den Adam im Herzen trug — woher stammt dann dieser böse Keim (4, 4), da Gott doch Adam erschaffen hat (3, 4. 5)? Warum hat er überhaupt die Menschen erschaffen, da sie doch alle Sünder sind und darum des messianischen Heils kaum teilhaftig werden können (4, 12; 7, 46. 47)? Warum zögert der Herr so lange mit der Hinausführung seines Heils (4, 35. 36; 5, 41—49)? Warum müssen so viele verloren gehen (9, 4—16) und wie verträgt sich das mit der Barmherzigkeit Gottes (8, 20—62)? Warum steht es mit dem Volke Gottes so übel, da doch die Heiden nicht besser sind als Israel (3, 28—36; 4, 23; 5, 28—30; 6, 55—59; 8, 15. 16)? Ich muß es mir hier versagen, die Antworten

darzulegen, die der Verfasser auf diese Fragen findet, da der mir zu Gebote stehende Raum das verbietet. Möchten die Leser selbst dieses tiefe Buch studieren!

Ich schließe noch einige Worte über die Engellehre an, die auch eine deutliche Weiterbildung gegenüber den kanonischen Büchern zeigt. Daß die Engel als Beschützer der Menschen gelten, ist aus dem Buche Tobit (3, 16. 17; 5, 4; 8, 3; 9, 5; 12, 15. 19) und dem 2. Buch der Makk. (3, 23—29; 5, 2. 3; 10, 29. 30; 11, 8) bekannt. Nach Sir. 17, 17 hat Gott jedem Volke einen Schutzengel bestellt, während er Israel selbst leitet, und in der neutestamentlichen Zeit scheint man jedem Menschen seinen besonderen Engel gegeben zu haben (Matth. 18, 10; Akt. 12, 15). Sie sind ewig lebende, von Gott erschaffene Geister (Jub. 2), die im Himmel ihre Wohnung haben und für die Gott deshalb auch keine Weiber geschaffen hat (Hen. 15, 6. 7; vgl. Mark. 12, 25). Hen. 40 werden uns vier (Michael, Raphael, Gabriel, Phanuel), ib. 20 sechs Erzengel genannt (Uriel, Raphael, Raguel, Michael, Sariel, Gabriel; der griechische Text fügt als siebenten den auch sonst genannten Jeremiel hinzu, vgl. Hen. 90, 21 f.; Test. Levi 8). Von diesen kennen wir Gabriel und Michael schon aus Dan. 8, 16; 10, 13; Raphael aus Tob. 12, 15. Erwähnen will ich, daß man diese sieben Erzengel vielfach für eine babylonische Entlehnung hält. Über die verschiedenen Engelklassen vgl. Hen. 61, 10; Jub. 2, 2. 18. Aber es gibt auch böse Engel. Tob. 3, 8 wird uns der böse Geist Asmodäus genannt, und das Buch Henoch schildert uns das dreifache Geschäft der Satane: sie verführen die Engel (69, 4; anders Kap. 6 ff.), sie verdächtigen die Frommen bei Gott (40, 7) und sie bestrafen die Verdammten (53, 3—7). Sie sind — und auch davon weiß das kanonische Alte Testament noch nichts, wohl aber das Neue Testament (s. u.) — von Gott abgefallen (Jub. 5, 1; Hen. 7; 15, 3 ff.; Apk. Bar. 56, 12) und bilden ein besonderes Reich der bösen Geister, deren Fürst der Erzsatan ist (Hen. 53, 3). Gebunden in den Tiefen der Erde (Jub. 5, 6) werden sie an einem grausigen Ort bis in Ewigkeit gefangen gehalten (Hen. 21, 7—10; vgl. 2 Petr. 2, 4; Judas 6). Aber nicht alle, sondern nur neun Zehntel (Jub. 10, 9); an der Spitze des letzten Zehntels steht der Fürst Mastema (ib. 10, 7), und dieser war es auch, der die Versuchung des Abraham veranlaßte (ib. 17), der den ägyptischen Zauberern half und die Ägypter zur Verfolgung der Israeliten reizte (ib. 48) u. a. m. Neben ihn tritt dann noch, vor allem in den Testamenten der Patriarchen, die Gestalt des Beliar, des bösen Geistes, der sich im denkbar größten Gegensatz zu Gott befindet (Sim. 5; Levi 19; Iss. 6; Dan. 5; Jos. 20), und hier soll sich wieder nach neueren Gelehrten eranischer Einfluß geltend machen (der Dualismus zwischen *θεός* und *Βελιαρ* soll durch den Dualismus von Ormuzd und Ahriman veranlaßt sein).

B. Lebenslehre.

Auch in der Ethik zeigen die Apokryphen — denn die Pseudepigraphen kommen hier weit weniger in Betracht — deutliche Weiterbildungen gegenüber den kanonischen Büchern des Alten Testaments. Zwar

der national-partikularistische Standpunkt ist und bleibt derselbe, und auch das Diasporajudentum hat ihn nicht zu durchbrechen vermocht, aber das Gesetz tritt mehr und mehr in den Mittelpunkt. Bildete doch schon von dem Augenblick an, wo das jüdische Volk von Esra auf das von ihm aus Babylonien mitgebrachte „Gesetz Mosis“ feierlich verpflichtet worden war, dies Gesetz das eigentliche Zentrum des ganzen Volkslebens — wie sollte es da anders möglich sein, als daß naturgemäß auch die Frömmigkeit, die Sittlichkeit zu einer rein äußerlichen Bekundung des Gesetzesgehorsams wurde? Und diesen nomistischen Zug der jüdischen Ethik finden wir auch klar und deutlich in unserer Literatur. Das Gesetz gilt in ihr als die alleinige Lebensnorm (Tob. 1, 6—8; 6, 12; 7, 13; Sir. 1, 26; 2, 15f.; 9, 15; 17, 11; 19, 20; 21, 11; 35, 15. 22; 36, 2. 3; 42, 2; 45, 5. 17), und die Thora erscheint wichtiger als der Tempel, die Schriftgelehrsamkeit wichtiger als priesterliches Tun (Sir. Procem.). Bereits dem Adam ist es gegeben (Sir. 17, 9—12) und Abraham hat es gehalten (ib. 44, 20), denn die Gesetzestreue allein führt zur Unvergänglichkeit und Gottesnähe (Weish. 6, 19. 20). Jerusalems Fall ist nichts anderes als eine Strafe für des Volkes ἀνομία (Ps. Sal. 2, 12 —19). Unreine, verbotene Speisen darf man nicht genießen (Jud. 12, 1. 2. 19), die vorgeschriebenen Gebete und Waschungen muß man leisten (ib. 12, 7. 8; Jub. 21, 16), Gott fürchten und lieben, seine Priester ehren und die geforderten Opfer darbringen (Sir. 7, 29—31; 14, 11), vor allem aber alles meiden, was im Gesetz verboten ist (ib. 10, 19; 15, 11. 15. 20; 17, 14; 19, 24 u. ö.). Die Frömmigkeit besteht also vor allem in peinlichster Gesetzesstrenge (Jud. 10, 5), und neben den negativen Leistungen derselben treten schon Almosen und Fasten als „gute Werke“ hervor (Jud. 8, 6; Tob. 12, 8f.; Sir. 3, 30ff.). Ja es zeigt sich schon die Lehre von dem Schatz der guten Werke, der am Tage der Not nützt (Tob. 4, 9; Sir. 3, 4; Apk. Bar. 14, 12; 24, 1; 4 Esr. 7, 77; 8, 33. 36; vgl. Mark. 10, 21; Röm. 2, 5), die in den Apokryphenstreitigkeiten des vorigen Jahrhunderts eine so große Bedeutung erlangt hat.

Ebenso tritt in den Apokryphen die asketische Färbung der Sittlichkeit viel deutlicher hervor, als in dem kanonischen Alten Testament (vgl. Tob. 3, 14; 7, 11). Die Ehe darf nicht διὰ πορνείαν geschlossen werden (ib. 8, 7), und Judith darf ihre Tat wagen und kann sie glücklich vollbringen, weil sie, schon in ihrer Jugend verwitwet, in ihrer Witwenschaft verblieben ist (9, 9). Für die Frau ist die zweite, durch den Tod des Mannes veranlaßte Ehe zwar nicht verboten, aber doch als das weniger Rühmliche hingestellt (Jud. 16, 23). Vgl. auch Weish. 3, 12—14; 4, 1. 2, wo offenbar der geschlechtlichen Abstinenz und der Ehelosigkeit das Wort geredet wird, sowie 9, 15, wo der platonische Gedanke, daß „der vergängliche Leib die Seele beschwere und das irdische Zelt den vielsinnenden Geist belaste“ zu dem Streben führte, die Seele durch Askese möglichst vom Einfluß des Körpers zu befreien. Daneben aber finden wir, namentlich im Buche Tobit, herrliche Schilderungen treuer Eltern- und Kindesliebe (5, 17—22; 6, 14; 10, 1—7; 11, 4—8),

und die Erziehungsgrundsätze des Sirach sind noch immer beherzigenswert (vgl. 7, 23 ff.; 30, 1—13; 6, 17—36).

Neben dem nomistischen und asketischen Zug macht sich andrerseits ein eudämonistischer Zug geltend, der aber vorherrschend bei Hinweisen auf diesseitiges Glück stehen bleibt und mehrfach mit Elementen hellenisch-philosophischer, besonders platonischer Tugendlehre vermischt ist (vgl. Sir. 14, 11—19; 15, 11—20; Weish. 8, 7 [die vier platonischen Kardinaltugenden; ebenso 4 Makk. 1, 18]; 6, 17—19). Empfohlen werden hier vor allem die Tugenden der Einfalt (ἁπλότης), d. h. des schlichten, wahrhaftigen Verhaltens gegen den Nächsten (Hen. 91, 4; Test. Iss. 5), der Freundschaft (Sir. 6, 14—17), der Nächstenliebe (ib. 4, 1—10, besonders V. 10: „Sei den Waisen wie ein Vater und der Stellvertreter des Mannes ihrer Mutter, so wirst du sein wie ein Sohn des Höchsten (vgl. Matth. 5, 45) und dieser wird dich mehr lieben, als deine Mutter"), der Versöhnlichkeit (vergib, so wird dir vergeben, Sir. 28, 1—7; vgl. Matth. 6, 14), der Billigkeit („was dir selbst unangenehm ist, tue niemandem", Tob. 4, 15), der Geduld mit den Schwächen anderer und das Vermeiden jeder unnötigen Feindschaft, jedes Zornes (Sir. 1, 21 ff.; 10, 18; 27, 30), aber es wird auch zugleich mit der Warnung vor dem Geiz dem erlaubten Lebensgenuß das Wort geredet (ib. 14, 3—15), es wird geraten, dem Feinde nicht zu trauen (ib. 12, 10—18) und der glücklich gepriesen, der bei Lebzeiten den Fall seiner Feinde sieht (ib. 25, 7), ja es wird sogar der patriotische Selbstmord verherrlicht (2 Makk. 14, 41 ff.) und die rohe Behandlung der Sklaven empfohlen (Sir. 30, 35).

Sündenvergebung erlangt man durch Demut und Buße (Sir. 17, 29; 18, 21), durch Versöhnlichkeit (ib. 28, 2—5), durch Tugend (ib. 3, 3 ff. 30; Tob. 12, 9), selbst durch Kasteiungen (Jud. 4, 9 ff.), aber man muß auch seine Sünde bekennen (Sir. 4, 26) und bis zum Tode für die Wahrheit kämpfen (ib. 4, 28), ja den Verkehr mit Sündern gänzlich meiden, da Gott dieselben haßt (Tob. 4, 17; Sir. 12, 1—7). Wie buchstäblich die Pharisäer und Schriftgelehrten diesen Rat zu Jesu Zeit befolgten, erfahren wir deutlich aus Stellen wie Mark. 2, 16; Luk. 15, 2 u. a.

Der Wert des Lebens endlich richtet sich nicht nach der Zahl der Jahre (Apk. Bar. 16. 17), denn allein das Ende entscheidet darüber (ib. 19). Für den Gerechten aber ist diese Welt nur ein Kampfplatz, nur Mühe und Arbeit in vieler Anstrengung, die zukünftige aber eine Siegeskrone in großer Herrlichkeit (ib. 15).

C. Hoffnungslehre.

Traten bei der Ethik die Pseudepigraphen in den Hintergrund, so ist dies bei der Hoffnungslehre mit den Apokryphen der Fall. Verhältnismäßig nur sehr wenige Stellen derselben schlagen dies Thema an, während die in den Pseudepigraphen vorherrschende Apokalyptik ganz von selbst demselben Tür und Tor öffnet. Da es sich hier hauptsächlich um die messianische Erwartung handelt, so beginne ich meine Übersicht mit der

Person des Messias. Während Sibyll. 3, 47. 48 nur von der *βασιλεία μεγίστη ἀθανάτου βασιλῆος* die Rede ist und in den Apokryphen nur im allgemeinen entweder auf die Wiederaufrichtung des davidischen Königtums (Sir. 45, 25; 47, 11; 1 Makk. 2, 57) oder auf die Erwartung der Wiederkunft des Elias (Sir. 48, 10 f.; vgl. Mal. 3, 23 f.) und eines *(πιστὸς) προφήτης* (1 Makk. 4, 46; 14, 41) hingewiesen wird, ist in der apokalyptischen Literatur die Hoffnung auf das baldige Erscheinen eines idealen Königs herrschend (Sibyll. 3, 286. 652; Henoch, Apk. Bar., 4 Esra) und dementsprechend auch bei den Juden zu Jesu Zeit. Neben dem Namen Messias (*χριστός*, unctus), den wir in Ps. Sal. (7, 36; 17, 32; 18, 5. 7), dem Buch Henoch (48, 10; 52, 4), der Apk. Bar. (29, 3; 30, 1; 39, 7; 40, 1; 70, 9; 72, 2) und in 4 Esra (7, 28; 12, 32) finden, wird er Sohn Davids (Ps. Sal. 17, 21), Sohn Gottes (Hen. 105, 2; 4 Esr. 7, 28; 13, 32. 37. 52; 14, 9; Vita Adae 42), Menschensohn (Hen. 46, 2—4; 48, 2; 69, 27; 70, 1), Mannessohn (Hen. 69, 29; 71, 14; 4 Esr. 13, 3), der Auserwählte (Hen. 45, 3. 4), der Gerechte (Hen. 38, 2), der Mensch mit den Wolken des Himmels (4 Esr. 13, 3), Mensch (ib. 13, 12), Mann (ib. 13, 25), Löwe (ib. 11, 37; 12, 31) genannt. Er stammt aus dem Geschlecht Davids (Ps. Sal. 17, 4; 4 Esr. 12, 32) und kommt nach Sibyll. 3, 652 vom Sonnenaufgang her, während er nach 4 Esr. 13, 2—5, 25 aus dem Meere emporsteigt. Er hat Menschen- und Engelsantlitz (Hen. 46, 1), ist präexistent (ib. 48, 3; 4 Esr. 13, 26. 52) und als der Sündlose (Ps. Sal. 17, 36) und Weise (ib. 17, 23; Hen. 49, 1) der vollkommene König. Er stürzt die Mächtigen von ihren Thronen (Hen. 46, 5), ist der Stab der Gerechten und Heiligen, das Licht der Völker und die Hoffnung der Betrübten (ib. 48, 4), der Erzieher und Regierer seines Volkes (Ps. Sal. 17, 21—46). Daß er diese seine Herrschaft durch Leiden erringt, wird nirgends gesagt; nur Weish. 2, 12—20 deutet, wenn auch wohl nur unbewußt, darauf hin, und den Juden zu Jesu Zeit lag ja auch, wie wir aus dem Neuen Testament sehen, der Gedanke an den leidenden Messias völlig fern (vgl. Matth. 16, 21 f.; Luk. 18, 31—34; 24, 30 f.; Joh. 12, 32—34; 1 Kor. 1, 23). Nach Apk. Bar. 40, 3 dauert seine Herrschaft nur so lange, bis die dem Verderben geweihte Welt ihr Ende findet, nach 4 Esr. 7, 28 lebt er im neuen Zion 400 Jahre lang mit seinen Gläubigen vereint (vgl. das Tausendjährige Reich Apk. 20, 2. 7).

Und diese Zeit des messianischen Reiches ist eine köstliche. Das zerstörte Jerusalem ersteht in herrlichem Glanze (Tob. 13, 16) als eine völlig neue Stadt (Apk. Bar. 4). Seine Mauern reichen bis Joppe, in ihm wohnt der „seligen, himmelsgeborenen Juden göttliches Geschlecht“ (Sibyll. 5, 249—251), und kein unreiner Fuß betritt mehr Judäa (ib. 5, 264). Seliger Friede, Fruchtbarkeit des Bodens, Gesetzlichkeit, Gerechtigkeit, Eintracht, Liebe, Treue und Gastfreundschaft regieren, während alle Not und alle Laster weichen (ib. 3, 371—379) und die Könige immerdar miteinander befreundet sind (ib. 3, 755). Niemand wird mehr vorzeitig sterben (Hen. 5, 9; Apk. Bar. 73, 3), und die Frauen werden keine Geburtsschmerzen mehr haben (Apk. Bar. 73, 7). Zur Teilnahme

an diesem messianischen Reich sind die Frommen berufen, d. h. vor allem die in der Fremde weilenden Israeliten. Beim Anbruch der Heilszeit werden sie in die Heimat zurückkehren (Tob. 13, 10; 14, 5; 2 Makk. 2, 17. 18; Bar. 4, 36. 37; 5, 5—9; Ps. Sal. 11, 1—8; Jub. 1, 15; 4 Esr. 13, 39 f.); aber auch die Heiden werden sich zum Gott Israels bekehren, ihm Geschenke bringen und ihn samt jenen loben und preisen (Tob. 13, 11; 14, 6. 7; Hen. 90, 30. 33—37; Apk. Bar. 41. 42).

Ist diese messianische Zeit aber vorüber, findet die vergängliche Welt ihr Ende, dann stirbt auch der Messias zusammen mit seiner ganzen Gemeinde, um nach sieben Tagen bei der Welterneuerung wieder zu erwachen (4 Esr. 7, 29—31), und nun beginnt die eigentliche Endzeit, die Ewigkeit, *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων* (Matth. 12, 32) oder *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος* (Mark. 10, 30), und diesen Unterschied zwischen dem gegenwärtigen *(ὁ αἰὼν οὗτος)* und dem zukünftigen Äon, den man für eine Entlehnung aus der eranischen Religion hält, kennen auch Apk. Bar. (44, 15; 48, 50; 73, 5) und 4 Esra (6, 9; 7, 12 f.; 8, 1).

Eingeleitet wird diese Endzeit durch große, mit schrecklichen Naturerscheinungen verbundene Nöte und gewaltige Anstürme feindlicher Mächte gegen Jerusalem (Apk. Bar. 48, 31—35; 7, 2—10; 4 Esr. 5, 1—12; 6, 18—24; 9, 2 f.; 13, 29—31; Sibyll. 3, 652—697; Hen. 90, 16—19; Ass. Mos. 10, 4—6; vgl. Matth. 24, 6 f. 29 f.; Mark. 13, 7 f. 24 f.; Luk. 21, 9—11. 25 f.), bei denen die nächsten Verwandten miteinander kämpfen, der Vater mit dem Sohn, der Bruder mit dem Bruder, der Freund mit dem Freunde (Jub. 23, 19; Hen. 99, 5; 100, 1. 2; Apk. Bar. 70, 6; 4 Esr. 5, 9; 6, 24; vgl. Mark. 13, 12; Luk. 21, 16). Die Zeit freilich, wann dies geschieht, wird verschieden angegeben. Man erwartet sie entweder nach dem Ende der Herrschaft des Messias und vor dem Endgericht und dem Anbruch des eigentlichen Endheils (Sibyll.) oder vor dem Gericht und dem Anbruch des messianischen Reiches (Hen.) oder endlich beim Beginn der Herrschaft des Messias (4 Esra), wie denn überhaupt die Ansicht über die zweifache messianische Zeit keine einheitliche ist. Nach Sibyll. 3, 319—322 geht der Ansturm von Gog und Magog aus (vgl. Apk. 20, 8), nach Apk. Bar. 36—40 unter Führung eines gewaltigen, den Erdkreis beherrschenden Tyrannen, der aber Sibyll. 3, 63 ff. die Gestalt eines falschen Propheten hat, der durch trügerische Zeichen und Wunder viele Menschen irre macht. Er heißt Beliar und ist offenbar der Antichrist des Neuen Testaments (vgl. Matth. 24, 11; Mark. 13, 6; Luk. 21, 8; 2 Kor. 6, 15; 2 Thess. 2, 1—12; Apk. 13, 11—18).

Sind diese Drangsale aber hereingebrochen, dann erschallt die Posaune (4 Esr. 6, 23; vgl. Matth. 24, 31; 1 Kor. 15, 52; 1 Thess. 4, 16) und es erfolgt die Auferstehung. Über die Auferstehung bezw. Unsterblichkeit sind freilich die Ansichten geteilt. Finden wir in den jüngeren kanonischen Büchern des Alten Testaments bereits die Anschauung von einer allgemeinen Auferstehung der Guten und Bösen vertreten, die allerdings nach neueren Gelehrten nicht originell, sondern aus der eranischen Religion übernommen sein soll, so sehen wir hier, daß 2 Makk. 7, 9.

11. 14. 23. 31; 12, 43—46; Ps. Sal. 3, 10. 12; 14, 3. 6; Hen. 92, 3; Test. Sim. 6; Test. Seb. 10 nur eine Auferstehung der Frommen kennen, wenn freilich auch nach Ps. Sal. 15, 10 die Gottlosen noch im Tode gepeinigt werden. Schon daraus ergibt sich, daß die Unsterblichkeit des Menschen gelehrt wird. Dem zeitlichen Leben steht das ewige gegenüber (Weish. 2, 23; 3, 1—4; 5, 15 und viele Stellen des Buches Henoch), und in ihm empfangen die Gerechten ein herrliches Reich und ein schönes Diadem, ja Gott selbst beschirmt und beschützt sie mit seinem Arm (Weish. 5, 16), während die Gottlosen zu spät einsehen, daß sie töricht gehandelt haben und sich Vorwürfe machen (ib. 5, 2—14; vgl. Luk. 16, 23—31). Dagegen finden wir Hen. 51, 1; 61, 5; Apk. Bar. 30; 42, 7; 50, 2; 4 Esr. 7, 32; Test. Benj. 10 die Ansicht der allgemeinen Auferstehung vertreten, während Sirach, Tobit, Judith, 1 Makk. und Baruch überhaupt nicht von der Auferstehung und Unsterblichkeit handeln. Dementsprechend sehen wir auch aus dem Neuen Testament, daß bei den Juden zur Zeit Jesu die Anschauungen geteilt waren. Denn während die Pharisäer für diesen Glauben eintraten, wurde er von den Sadducäern verworfen (vgl. Matth. 22, 23; Mark. 12, 18; Luk. 20, 27; Akt. 23, 8 und besonders Luk. 14, 14, wo der Herr selbst von der *ἀνάστασις τῶν δικαίων* redet, während doch sonst überall im Neuen Testament die *ἀνάστασις δικαίων τε καὶ ἀδίκων* Akt. 24, 15 vorausgesetzt ist).

Nach der Auferstehung erfolgt das Gericht. Ist es in den kanonischen Büchern des Alten Testaments sowie in den meisten Apokryphen und Pseudepigraphen (Jud. 16, 18; Sir. 33, 1ff.; Ps. Sal. 15, 12; Sibyll. 3, 91; Hen. 1, 3—9; 91, 15; 4 Esr. 7, 33; Ass. Mos. 10, 7; 12, 13; Test. Levi 4) Gott, der das Gericht hält, so wird doch daneben auch der Messias vielfach als Richter gedacht (Sibyll. 3, 286 f.; Hen. 51, 3; 55, 4; 61, 8; 69, 27; Apk. Bar. 72, 2; vgl. Joh. 5, 22), während nach Weish. 3, 7. 8 die verstorbenen Gerechten das Gericht halten werden. Der Herr setzt sich auf den Thron seiner Herrlichkeit (Hen. 45, 3) und fällt in durchaus gerechter Weise das Urteil über Gute und Böse (ib. 50, 4). Er öffnet die versiegelten Bücher, in denen der Engel und der Menschen Taten verzeichnet stehen (ib. 90, 20), und alle, Gerechte und Ungerechte, müssen sich vor ihm versammeln (ib. 46, 3). Die Erde, das Totenreich, die Hölle geben zurück, was ihnen anvertraut wurde (ib. 51, 1 f.; vgl. Apk. 20, 13), und nun werden zuerst außer den gefallenen Engeln diejenigen Engel, welche die ihrer Obhut übergebenen Schafe nicht beschirmt haben, in den Abgrund gestürzt, und dann trifft die gottlosen Menschen dasselbe Los (ib. 90, 21—27). Die Fürbitte hat jetzt eben keine Stelle mehr, da Gutes und Böses vollendet ist (Apk. Bar. 85, 12; 4 Esr. 7, 102—115). Die Frommen und Gerechten aber läßt der Herr seine Seligkeit schauen, das Licht wohnt über ihnen und Herrlichkeit und Ehre wenden sich ihnen zu (Hen. 50; vgl. Apk. Bar. 72, 2—6; 4 Esr. 12, 31—34). Daneben findet sich vor allem in der Apk. Bar. (39,5—40, 2; 72, 2—6) und 4 Esra (13, 27—38; 11, 39—44; 7, 31—35) die Vorstellung eines zwiefachen Gerichtes, von denen das erste die messianische Zeit (das Gericht über die Bedrücker des Volkes Gottes und die völlige Wiederher-

stellung Israels vgl. Jub. 16, 18; Sir. 33, 1 ff.; 36, 16 ff.), und das zweite die eigentliche Endzeit (anhebend mit der Auferstehung der Toten) einleitet.

Nach vollzogenem Gericht werden Himmel und Erde erneuert (Jub. 1, 29; Hen. 45, 4. 5; 91, 16 f.; Apk. Bar. 32, 6; 4 Esr. 7, 75; vgl. 2 Petr. 3, 13; Apk. 21, 1), nachdem die alte Welt entweder durch Feuer (Sibyll. 3, 83 ff.; 4, 175 ff.; 5, 211 ff. u. ö.; vgl. 2 Petr. 3, 7. 10) oder erst durch Wasser und dann durch Feuer (Vita Adae 49 f.) vernichtet ist (beides wieder, wie man behauptet, Entlehnungen aus der eranischen Religion), und die Frommen, die gleich bei der Auferstehung, wie alle Auferweckten, einen neuen Leib erhalten haben, der jedoch gegen seine frühere Gestalt unverändert erscheint (Apk. Bar. 49. 50), bekommen nun einen neuen Leib: sie verändern sich, werden den Engeln ähnlich (ib. 51, 10), ja herrlicher als die Engel (ib. 51, 12), altern nicht mehr (ib. 51, 9) und schauen die unsichtbare Welt, in der sie nun wohnen (ib. 51, 8. 10; 4 Esr. 7, 26), die Weiten des Paradieses mit dem Lebensbaum (Hen. 25; Apk. Bar. 51, 11; 4 Esr. 8, 52), und dort finden und erkennen sich die verschiedenen Generationen wieder (Apk. Bar. 50, 4; 51, 13). Die Gottlosen dagegen werden in einen Ort verstoßen, wo Feuer und Qual herrschen (ib. 44, 15; 4 Esr. 8, 59), in die Gehenna (Hen. 27; Sibyll. 4, 185; 4 Esr. 7, 36; vgl. Matth. 5, 22. 29 f.; 10, 28; 18, 9 u. ö.), und ihre Verdammnis ist eine ewige (Hen. 22, 11; Apk. Bar. 85, 12 f.).

Bemerken will ich noch zum Schluß, daß nach den Pseudepigraphen die Vergeltung nicht erst am eigentlichen Gerichtstage erfolgt, sondern daß den Frommen wie den Gottlosen unmittelbar nach dem Tode das zuteil wird, was sie verdienen, indem sie entweder an den Ort der Freude oder an den der Qual versetzt werden (4 Esr. 7, 75—101), was auch wieder auf eranischen Einfluß zurückgehen soll. Der Ort nämlich, an dem sie sich nach dem Tode bis zum Gericht befinden, ist nicht, wie in den kanonischen Büchern des Alten Testaments, ein und derselbe, die Scheol, sondern es gibt einen besonderen Aufenthaltsort für die Frommen und einen besonderen für die Gottlosen, von denen jeder wieder in zwei Teile zerlegt wird (Hen. 22). Der Verfasser des slavischen Henochbuches verlegt die beiden Aufenthaltsorte in den dritten Himmel; der der Frommen ist das Paradies, der der Gottlosen Feuer, Frost und Durst (9, 1; 10, 3). Beachtenswert ist, daß sich hier die Pein der Gottlosen noch dadurch steigert, daß sie die Seligkeit der Frommen sehen müssen (4 Esr. 7, 83; vgl. Luk. 16, 23).

---

# Neuere Funde christlicher Literaturdenkmäler in syrischer Gestalt.

Von Professor D. Dr. Ed. König in Bonn.

Das vorige Jahrhundert ist ein Zeitalter der Quellenfunde — nicht bloß für die alttestamentliche Wissenschaft, sondern auch — für das neutestamentliche und kirchengeschichtliche Gebiet gewesen. Um heute nur das

letzterwähnte Gebiet zu berühren, so wurde 1837 von Dressel in der Vatikanischen Bibliothek der wichtige Schluß der klementinischen Homilien gefunden. Von 1844—59 trat durch Emanuel Millers, Dunckers und Schneidewins Verdienst allmählich der griechische Text von Hippolyts Schrift Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt immer deutlicher ans Licht. Am 4. Februar des zuletzt genannten Jahres 1859 sah Tischendorf im Katharinenkloster am Sinai zum ersten Male den Codex Sinaiticus. Dieser enthält auch den sogenannten Barnabasbrief, und zwar vollständig, ebenso den „Hirten des Hermas“. 1875 fand der gelehrte griechische Metropolit Bryennios in einer Bibliothek zu Konstantinopel die erste vollständige Handschrift der beiden Briefe des Klemens von Rom an die korinthische Gemeinde. Noch größer war die Überraschung, als derselbe Gelehrte 1883 aus demselben Sammelband die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* herausgab.

Bei der Aufzählung dieser neueren Quellenfunde ist aber noch nicht erwähnt worden, was während desselben Zeitraumes in syrischer Sprachgestalt aus dem Staube der Bibliotheken hervorgeholt worden ist. Die Zahl der neuerdings entdeckten syrischen Texte ist eine verhältnismäßig sehr große gewesen. Herbeigeschafft und für die christliche Wissenschaft ausgebeutet worden sind diese neuen syrischen Literaturdenkmäler aber hauptsächlich seit 1839. Damals reiste Tattam nach Ägypten und brachte aus der Bibliothek des Marienklosters, welches in der Nitrischen Wüste ungefähr westlich vom Beginn des Nildelta liegt, 40 syrische Handschriften mit. Bis 1847 sodann wurde die ganze Sammlung von syrischen Manuskripten, die in jenem Kloster durch die Jahrhunderte bewahrt worden war, nach dem Britischen Museum gebracht. Aus diesem Handschriftenschatze hat Cureton 1845 die drei Briefe des Ignatius an Polykarp, an die Epheser und an die Römer herausgegeben (The ancient Syriac version etc.), und dieser ersten Publikation reihten sich weiterhin folgende an: The Festal Letters of Athanasius, discovered in an ancient Syriac version etc. (1848), die von J. Larsow 1852 unter dem Titel „Die Festbriefe des heil. Athanasius, Bischofs von Alexandria“ ins Deutsche übersetzt wurden; — ferner: Der dritte Teil der Kirchengeschichte des monophysitischen Bischofs Johannes von Ephesus im 6. Jahrhundert (1853); — eine angebliche Rede Melitos von Sardes an den Kaiser Antoninus (wahrscheinlich ist Mark Aurel gemeint) im Spicilegium Syriacum (1855); — die Schrift „Gesetze der Länder“, die dem Syrer Bardesanes (im 2. Jahrh.) zugeschrieben ist und worin der Verfasser die Ansicht bekämpft, daß des Menschen Handlungen und Erlebnisse gänzlich vom Schicksal abhängen (weshalb diese Schrift bei Eusebius, Kirchengeschichte IV, 30 unter dem Titel *Περὶ εἱμαρμένης διάλογος* angeführt ist); — eine syrische Übersetzung der fünf ersten Bücher der ebenerwähnten Kirchengeschichte des Eusebius, wozu Ergänzungen in einer Handschrift der kaiserlich russischen Bibliothek zu Petersburg kommen. Den syrischen Text der vier ersten Kapitel vom ersten Buche ließ 1870/71 Professor Krehl in Leipzig drucken und legte diesen Text uns bei den Übungen im Syrischen vor. Eine Übersetzung der syrischen Gestalt von Eusebius'

Kirchengeschichte ist nun von Eberhard Nestle geliefert worden. — Besonders wertvoll waren unter diesen Schriften natürlich diejenigen, welche nur in syrischer Sprache erhalten, in ihrem griechischen Original aber — bis jetzt — verloren gegangen sind, wie die erwähnte Apologie des Melito von Sardes und die Festbriefe des Athanasius. In diese Kategorie gehören auch zwei Briefe Gregors des Wundertäters, die von V. Ryssel übersetzt worden sind in „Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften“ (1880), S. 65 ff.

An diese Textfunde, durch die vom syrischen Sprachgebiete her das altchristliche Quellenmaterial bereichert worden ist, zu erinnern, ist mir dadurch nahegelegt worden, daß die Redaktion der „Studierstube“ mich aufgefordert hat, über die neuerdings in syrischer und englischer Gestalt erschienene Didascalia duodecim Apostolorum zu berichten.[1]) Bei ihr ist ebenfalls das griechische Original verloren gegangen, und sie ist nur in syrischer Übersetzung erhalten worden.

Die Herausgabe dieses syrischen Textes ist freilich nichts vollständig Überraschendes. Denn ein syrischer Text der Didaskalie wurde aus einer Pariser Handschrift schon 1854 von P. de Lagarde — allerdings nur in 100 Exemplaren — veröffentlicht. Aber diese Handschrift blieb in neuerer Zeit nicht die einzige. Prof. J. Rendel Harris hat vor einigen Jahren in Mesopotamien eine genaue Abschrift eines alten syrischen Manuskripts der Didaskalia bekommen, hat sie nun der Herausgeberin zur Verfügung gestellt, und daraus ist die neue syrische Textausgabe in erster Linie geschöpft. Das neuerlich erworbene Manuskript weist allerdings eine Lücke auf Blatt 2a und 2b auf, und da mußte aus jenem Pariser Kodex ergänzt werden, aber das neue Manuskript enthält einen großen Zusatz zu Kapitel III und eine andere Anordnung des Textes in Kapitel VI. Erst nachträglich hat die Herausgeberin noch andere Quellen des syrischen Textes benützen können, die sie in der Einleitung zum ersten Bande aufzählt. Es ist schade, daß das Ergebnis dieser Vergleichung der verschiedenen Textquellen nicht vollständig gleich bei den einzelnen Stellen mitgeteilt werden konnte. Dadurch ist das Zusammensuchen der verschiedenen Varianten einer Stelle etwas mühselig geworden. Aber dadurch kann das Lob des Verdienstes nicht geschmälert werden, das die durch ihre Reisen im Orient und durch ihre — im Verein mit ihrer Schwester — im Sinaikloster gemachten Funde berühmte Herausgeberin sich auch durch diese neue Arbeit erworben hat. Ihr Beispiel kann uns nur ermuntern, den Schätzen der christlichen Literatur, auch wo sie in syrischem Sprachgewand uns entgegentreten, vollste Aufmerksamkeit zu schenken. Der Übergang vom alttestamentlichen Aramäisch zum Syrischen ist ja ein leichter,

[1]) Horae Semiticae No. I: The Didascalia Apostolorum in Syriac, edited from a Mesopotamian manuscript with various readings and collations of other manuscripts by Margaret Dunlop Gibson, M. R. A. S., L. L. D. (St. Andrews), London, C. J. Clay and Sons 1903, Price fifteen shillings net. — Horae Semiticae No. II: The Didascalia Apostolorum in English, translated from the Syriac by M. D. Gibson, London, C. J. Clay and Sons 1903, Price four shillings net.

und verschiedene treffliche Führer — wie zunächst Nestles Syrische Grammatik in Porta linguarum orientalium und Brockelmanns Lexicon Syriacum — bieten sich jedem als beratende Helfer bei diesem Weiterschreiten an (seit 1899 Grammatik von Brockelmann).

Der Inhalt ist ja auch bei dieser Schrift eigenartig genug, um unser lebhaftes Interesse wachzurufen.

Der Verfasser beginnt nämlich mit der Einprägung des „einfachen und natürlichen Gesetzes", und welches ist dies? Nicht sowohl das mehr alttestamentliche Verbot: „Du sollst nicht begehren irgend etwas von deinem Nächsten, weder sein Feld noch sein Haus ꝛc., denn der, welcher seines Nächsten Weib oder Knecht oder Magd begehrt, ist schon ein Dieb und ein Ehebrecher", als vielmehr die neutestamentliche Mahnung: „Alles was du nicht willst, daß es dir von einem andern geschehe, sollst du einem andern auch nicht tun," und dies wird so ausgeführt: „Nicht wahr, du wünschest nicht, daß jemand dein Weib auf eine böse Art zu ihrer Verführung anblicke? So blicke auch deines Nächsten Weib nicht mit böser Absicht an! Du willst nicht, daß jemand dein Kleidungsstück nimmt? So nimm auch nicht die Kleider von andern! Du wünschest nicht, verflucht oder geschlagen zu werden? So tue auch du nicht eines von diesen Dingen anderen, sondern wenn jemand dir flucht, sollst du sicherlich ihn segnen, denn es ist geschrieben im Buche der Psalmen (zwei Handschriften nennen aber richtig das Buch Numeri [24, 9]): ‚Der, den du segnest, soll gesegnet sein, und der, dem du fluchst, soll verflucht sein,' und abermals ist auch im Evangelium geschrieben: ‚Segnet, die euch fluchen ꝛc.!' Sei [also] langmütig und geduldig, denn die Schrift sagt: ‚Sage nicht: Ich will meinem Feinde Böses vergelten, wie er mir getan hat!' (Prov. 20, 22). Ferner sagt er im Evangelium: ‚Liebet die, welche euch hassen, bittet für die, welche euch fluchen, und niemand soll euch feindlich sein!' Laßt uns daher, o Geliebte, auf diese Gebote blicken und sie verstehen und sie halten, daß wir die Kinder des Lichts sein mögen!" — Kap. 2 lehrt dann, daß jeder nur seinem Weibe zu gefallen suchen soll, daß er sich aber nicht herausputzen und so ein Anlaß zur Verführung für Frauen werden möge, daß er die Eitelkeit nicht lieben, daß er die Schriften des Lebens studieren und sich von den Schriften des Heidentums fernhalten soll ꝛc. — Das 3. Kap. ermahnt nun die Frauen, daß sie ihren Männern allein zu gefallen suchen und sie ehren sollen, indem sie mit Fleiß auf die Arbeiten ihres Hauses achten, und daß sie sich nicht mit den Mannspersonen waschen oder sich herausputzen sollen und so eine Quelle der Versuchung für Männer werden oder ihnen nachjagen sollen ꝛc. Dieses 3. Kap. geht aber auch schon zur Entfaltung der Vorschriften über, die von der Gemeinde betreffs der Wahl von Bischöfen und dann von diesen zu beobachten sind. Dieser Gegenstand wird sodann zunächst in Kap. 4—12 weiter entfaltet, und Kap. 17—19 kommen auf ihn zurück. Dazwischen ist die Gemeinde ermahnt, daß sie die kirchliche Versammlung nicht vernachlässige (Kap. 13), sind ferner Vorschriften über die Witwen (Kap. 14 f.), über die Diakonen und Diakonissen gegeben (Kap. 16). Wieder an den ganzen Kreis der Gemeinde wendet

sich die Auseinandersetzung über die Auferstehung von den Toten (Kap. 20), die Ermahnung, daß jeder Christ sich von allem schlechten Geschwätz fernhalten, aber das heilige Fasten üben soll mit Rücksicht auf Christi Leiden (Kap. 21). Spezieller sind wieder Kap. 22 (über Kinderzucht), 23 (über Häresien und Kirchenspaltungen), 24 (Gott hat die Synagoge der Nation [der Juden] verlassen und ist zur Kirche der Heidenchristen gekommen), 25 (die Apostel bestimmten die Disputationen in der Kirche) und 26 (die Apostel wendeten sich vom Anfang an zu den Kirchen der Heidenchristen).

Man sieht, daß den Bestimmungen über die Bischöfe, ihren Befugnissen und Gerechtsamen, ein breiter Raum gewidmet ist. Ihre Stellung ist eine hohe: sie richten den, der sündigt, wie Gott (Kap. 6 beginnt mit den Worten: „Deshalb richte streng, o Bischof, gleich dem allmächtigen Gott, und nimm die, welche Reue zeigen, mit Erbarmen an gleich Gott!"). Dieser Umstand weist darauf hin, daß diese Schrift mit Wahrscheinlichkeit aus dem dritten Jahrhundert datiert wird. Das Ursprungsland derselben läßt sich nicht sicher daraus erschließen, daß auf Judenchristen mehrfach Bezug genommen ist. Man beachte aber, daß ausführlich über das Fasten mit Bezug auf Sach. 8, 19 gesprochen ist (in Kap. 21). Gewöhnlich wird Syrien oder Palästina als der Ausgangspunkt dieses Buches angesehen, aber der Umstand, daß von diesem Buch eine syrische Übersetzung entstand, läßt sich nicht mit Achelis in der Prot. R.-Enz. [3] I, 736 als Grund dafür verwerten.

Ein Merkmal dieser Schrift stößt uns selbstverständlich heftig zurück: das ist ihr Anspruch, von den zwölf Aposteln zu stammen. So heißt es nämlich schon auf dem Titel des syrischen Buches (**didaskalîa datᵉresar schᵉlîchè'**) und nicht einfach „**didascalia apostolorum**", wie auf den beiden Bänden des englischen Werkes steht. Dieser apostolische Ursprung des in Rede stehenden Buches wird auch in der dem ersten Kapitel vorangehenden Einleitung stark betont, indem es heißt: „Im Namen des allmächtigen Vaters, des ewigen Wortes und einzigen Sohnes, und des heiligen Geistes, des einen wahren Gottes. Wir fangen an, das Buch **Didaskalia** zu schreiben, wie die heiligen Apostel unseres Herrn es uns verordneten in Bezug auf die vorsitzenden Beamten der heiligen Kirche und in Bezug auf die Regeln und Gesetze für die Gläubigen, wie sie darin befohlen sind. Wir also, die zwölf Apostel des einzigen Sohnes, des ewigen Wortes Gottes, unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesu des Christ, die wir versammelt waren in Eintracht zu Jerusalem, der Stadt des großen Königs, und mit uns unser Bruder Paulus, der Apostel der Heiden, und Jakobus, der Bischof der obengenannten Stadt, haben diese Didaskalie festgestellt, in welcher das Bekenntnis und der Glaube eingeschlossen sind." Angesichts dieser Aussagen müssen wir es als eine Tatsache hinnehmen, daß manche Vertreter der alten Christenheit das Gewohnheitsrecht, das von alter Zeit her sich ausgebildet hatte, auf die Autorität der Apostel zurückzuführen wagten. Auf dieselbe Weise erwuchsen ja dann aus der soeben besprochenen Didaskalie die ersten sechs Bücher der Apostolischen Konstitutionen, wie deren

siebentes Buch in seinem ersten Teil auf die ebenfalls oben erwähnte Didache der zwölf Apostel aufgebaut ist. Die äthiopische Gestalt der Apostolischen Konstitutionen wurde deshalb auch unter dem Titel The Ethiopic Didascalia von Th. P. Platt übersetzt.

---

# Euckens Philosophie und Theologie im Umriß dargestellt.

Von Pfarrer Lic. D. Gloatz in Dabrun (Bez. Halle).

Euckens leitende Grundgedanken im Auf- und Ausbau seiner eigenen Philosophie stellen sich schon dar in den bezeichnenden Titeln seiner größeren Schriften: „Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit“, „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“, „Der Wahrheitsgehalt der Religion“. Was er aber unter diesen Titeln versteht, führen die Schriften selbst nicht aus in der Weise schulmäßiger, leicht übersichtlicher, in kurze Paragraphen geteilter Lehrbücher, sondern in fortlaufendem Fluß der Gedankenentwicklung und Rede, deren Kunst bei dem inneren Gehalt und sittlichen Ernst deren Lektüre sehr anziehend und fesselnd macht, jedoch zu vollem Verständnis ein genaueres Durcharbeiten erfordert, so daß eine Zusammenfassung des Wesentlichsten wünschenswert ist. Diesem Bedürfnis kommt soeben eine empfehlenswerte Schrift Pöhlmanns[1]) entgegen. Sie stellt zwar sogleich auf dem Titel Euckens Theologie in den Vordergrund, die in der Folge seiner Schriften erst den Abschluß bildet, aber schickt doch die philosophische Grundlegung voraus und gibt überall eine Auswahl von Belegstellen aus den betreffenden Werken, so daß hier die schnellste Einführung in dieselben möglich wird. Pöhlmann gliedert sein Buch in drei Hauptteile: Die philosophische Grundlage in Euckens Theologie (bis S. 50), seine Religionsphilosophie (bis S. 64) und seine Stellung zum Christentum. Den ersten Hauptteil eröffnet ein historischer Überblick aus Euckens philosophiegeschichtlichem Werk: „Die Lebensanschauungen der großen Denker“, kurze Proben seiner Urteile über die bedeutendsten Philosophen. In der systematischen Darstellung seiner eigenen Philosophie wird ausgegangen von seinen „Grundbegriffen der Gegenwart“ als einer kritisch gesichteten Grundlage für seine eigenen Gedanken (S. 15) und sogleich in der einleitenden Auseinandersetzung mit den herrschenden Systemen des Naturalismus und Subjektivismus, die sie als ungenügend aufweist, den ganzen Tatbestand zu fassen, die Grundrichtung des Weges angegeben, für den Eucken sich entscheidet. Er fordert einen substantiellen Idealismus, eine universale Form des Idealismus, die zugleich imstande sei, die durch die realistische Bewegung erschlossenen Tatsachen und Wahrheiten zu wür-

---

[1]) Rudolf Euckens Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt von Dr. Hans Pöhlmann. Berlin 1903, Reuther und Reichard (93 S.) Mk. 1,50.

digen und sich anzueignen (S. 32). Dieser Idealismus vertritt gegenüber dem Realismus nach einem weiteren, diesem Gegensatz gewidmeten Abschnitt eine neue höhere Wirklichkeit mit neuen Größen und Gütern, die aus der geistigen Tätigkeit als Entfaltung geistigen Wesens hervorgeht, ja will eine neue Welt als den Kern aller Wirklichkeit erschließen (S. 33). Dieser Idealismus soll aber auch nicht wie der platonische und fichtische abstrakt und geschichtslos sein, sondern stelle sich immer geschichtlich dar, sei aber nie fertig abgeschlossen und eine immer neue Aufgabe (S. 34). Der Artikel über Persönlichkeit zeigt im Werden derselben aus anfänglicher Naturbestimmtheit den Durchbruch der neuen Wirklichkeit für den einzelnen als Glied und unter Einfluß der Gemeinschaft (S. 36). Der Titel theoretisch-praktisch verlangt ein Zusammenwirken beider zu freier Wesensentfaltung des ganzen Menschen (S. 38). Im Abschnitt über Immanenz-Transcendenz sieht Pöhlmann (S. 30) den Keim zu Euckens späterer Religionsphilosophie, bei deren Darstellung er aber den versprochenen Rückgang auf ihn schuldig bleibt und nur auf eine schöne Stelle über Jesus in den „Grundbegriffen" hinweist (S. 73). Aber sonst hat er aus diesem Werk vortrefflich die Hauptgedanken herausgestellt, die die Leitmotive für Euckens weitere systematische Ausführungen bilden.

Diese werden eröffnet durch die Prolegomena, die Pöhlmann nur zu früh vor den „Grundbegriffen" bespricht; er findet aber mit Recht darin eine philosophische Methodik (S. 26). An die Stelle der psychologisch-analytischen Methode, die das Geistige am einzelnen Subjekt untersucht, setzt Eucken die noologische, die zugleich untersucht, was der einzelne im gesamten Geistesleben sei (S. 29), und an Stelle der synthetischen Methode, welche die verschiedenen Gebiete menschlicher Tätigkeit (des „Arbeitsfeldes") zu einem Ganzen verknüpft, die syntaktische, die vom universellen Leben und einem dasselbe beherrschenden Prinzip aus Tatsysteme („Syntagmen") nicht als gesonderte, sondern als Teilbestände umfaßt (S. 31). So hat ja bereits die empirische Psychologie sich zur Völkerpsychologie erweitert, die spekulative Ethik zur Geschichtsphilosophie, vgl. Pöhlmann S. 31: „Verschiedene Syntagmen sind aus der Geschichte zu entnehmen." So schließen sich auch wieder die verschiedenen Methoden ergänzend zusammen, sind aber bei Eucken auch umfassender als die entsprechenden früheren und dienen dem weiteren Zweck, die „Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit" zu erforschen.

Die systematische Darstellung dieser Einheit ist den Prolegomena in eigener, nach ihr betitelten Schrift gefolgt, die Pöhlmann leider nicht besonders besprochen; zur Ergänzung folge eine kurze Inhaltsangabe nach Siebert (Geschichte der Philosophie S. 454 f.; vgl. Heinze-Überweg. Grundriß III 2 [8], S. 225): In der „Einheit des Geisteslebens" stellt Eucken die Prinzipien eines neuen Systems auf, des Systems der Personalwelt. Das Lebenssystem der Personalwelt begründet die Geistigkeit in letzter Hinsicht in einer alles menschliche Dasein überragenden intelligiblen Welt, die ihm als jene überlegene Macht er-

scheint, welche alle Wirklichkeit trägt, alle Mannigfaltigkeit zusammenhält und die beständig tätige Wurzel des menschlich-geistigen Lebens bildet. Die verschiedenen Lebensordnungen erscheinen hier als eine Auseinanderlegung jener Geisteswelt für die Wirklichkeit des Menschen, als verschiedene Seiten, die gegeneinander eine selbständige Bedeutung haben, sich aber fortwährend ergänzen müssen und einer ununterbrochenen Beziehung auf die begründende Geisteswelt bedürfen, um ihr Recht und ihre Bedeutung zu behaupten. Die Kritik der Lebenssysteme des Naturalismus und Intellektualismus ergibt das Vorhandensein eines kosmischen Selbstlebens als der begründenden Kraft aller geistigen Arbeit. Eine einzige selbständige und selbstwertige Vernunftwelt erscheint als zusammenhaltende und belebende Kraft alles Unternehmens und Tuns; ein einheitliches Geistesleben hält alles Sein und Geschehen zusammen. Dieses Geistesleben kann aber nicht bestehen als eine bloße Nebenerscheinung eines andersartigen Geschehens, sondern muß sich als eigenes Reich ausprägen und als eigene Welt zur Geltung bringen.

Dazu wird jedoch eine Losreißung vom bisherigen Durcheinander erfordert, der „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“, den die gleichbenannte Schrift, von Pöhlmann S. 40 ff. ausführlich besprochen, vorzugsweis schildert in Unterscheidung der drei Hauptstufen des grundlegenden, kämpfenden und überwindenden Idealismus. Die Grundlegung des Idealismus geschieht mit dem Anspruch des Geisteslebens auf Überlegenheit gegenüber der Welt des Naturalismus, den es jedoch nicht durchführen kann trotz aller Werktätigkeit, die immer wieder der Veräußerlichung verfällt, wenn sie nicht beständig in das Selbstleben zurückgenommen, d. h. durch immerwährende freie Tat erkämpft wird. In den Mittelpunkt tritt hier der Begriff der Wesensbildung, die das Ziel hat, Werk und Innerlichkeit in fruchtbare Wechselwirkung und feste Verbindung zu bringen oder das substantielle Geistesleben zur Lebenskraft („Idee“) zu machen. Die ganze Weite der Welt zur „Energie“ (der individualisierten Komplexe des Geistes) in Verbindung zu setzen, das heißt die Wesensbildung zu einem charakteristischen System ausbauen. Pöhlmann erinnert hier mit Recht an Schleiermachers Durchdringung von Natur und Geist im höchsten Gut, nur daß sie bei Eucken durch die ethisch-persönliche Grundauffassung als begrenzter scheine. Daher stellt sie sich ihm mit Fichte als ein Kampf dar, der aber die Aussicht auf Sieg nur hat durch eine hinter ihm stehende überwindende Geistigkeit. „Es gibt ein Innenleben des Geistes, das mit dem Absoluten in direktem Verkehr, in enger Gemeinschaft steht.“ „Es sind besonders die Religionen, welche die Macht einer überwindenden Geistigkeit zum Ausdruck bringen.“ „Das Christentum darf hier entschieden als höchste Verkörperung und Weiterbildung der allgemeinen Idee gelten.“ „Es ist eine religiöse Überzeugung und Stimmung allgemeinster Art ein Hauptzug des neuen Lebens.“ Mit diesen Sätzen Euckens rechtfertigt Pöhlmann auch die Voranstellung der Theologie auf dem Titel; es zeige sich schon hier, daß Religion der innerste Kern von Euckens Philosophie sei (S. 45).

Wie Eucken das Geistesleben an der Wurzel faßt, wo Bewußtsein und Tat eins sind, und damit den Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt, Theorie und Praxis, Intellektualismus und Voluntarismus überwindet (P. S. 47), so bezeichnet er in seinem letzten Hauptwerk: „Der Wahrheitsgehalt der Religion", wie Pöhlmann in dessen Zusammenfassung zuerst hervorhebt (S. 52), die Religion als universal, weil sie die Aufgabe hat, das Ganze zu umfassen und zu durchdringen, nicht bloß ein Sondergebiet, diese oder jene Seite des Geisteslebens, das Erkennen oder Fühlen oder Wollen zu fördern. Der Beweis für die Wahrheit der Religion liegt schon in der unmittelbaren Erfahrung der Kraft, die von ihr dem Geistesleben zuströmt. „Das selbständige Geistesleben, zugleich als weltüberlegen und als in der Welt tätig anerkannt, wächst damit zur Gottheit." Aber der Weg zu dieser Erfahrung ist vom geistigen Leben als einer Wirklichkeit zum Sein Gottes, nicht umgekehrt, und so kommen hier die bekannten Hauptbegriffe von Euckens Philosophie, wie Persönlichkeit, Energie zu erneuter Würdigung (P. S. 51). Eucken setzt zunächst Gott, wie Pöhlmann S. 54 hervorhebt, als das Geistesleben des einheitlichen Ganzen, das in der Religion eine innere Gegenwart hat, und wehrt so die Vermenschlichung wie alle partikulare Gestaltung von seinem Gottesbegriff ab, gibt dem Pantheismus einen gewissen Vorzug vor dem Dualismus, der aber den Charakter der Weltüberlegenheit, Selbstmächtigkeit, welcher der höchsten Einheit des geistigen Gesamtlebens eigne, besser, freilich oft einseitig betone, so daß es einer fortwährenden Überwindung des Gegensatzes von Pantheismus und Dualismus bedürfe. Diese universale Religion aber, wenn auch innerhalb des Geisteslebens gesichert, erfährt nun wie dieses selbst Widerstände in der tatsächlichen Welt, denen sie für sich allein nicht gewachsen ist, wenn nicht das Göttliche, das mit Eröffnung eines übermenschlichen Geisteslebens noch nicht erschöpft ist, sich weiter erschließt und auch mit irgendwelchen positiven Werken innerhalb unseres Kreises erscheint. Pöhlmann S. 58 zeigt, wie Eucken damit den Übergang gewinnt zur positiven Offenbarungsreligion, die er als die charakteristische Religion von der universalen unterscheidet, obgleich er darunter nicht bloß die christliche verstehe, sondern den positiven Ertrag aller geschichtlichen Religionen, unter denen das Christentum aber den Vorzug der inneren Überlegenheit hat (s. S. 68 den schönen Vergleich desselben mit Judentum, Islam und Buddhismus). „Die Idee der Vernunft, die sonst voranstand, tritt jetzt zurück vor der Liebe." „Mit Notwendigkeit drängt es über den farblosen Begriff der Gottheit zu dem des lebendigen und persönlichen Gottes, der der Seele des Menschen unmittelbar gegenwärtig ist und mit dem sie verkehren kann wie ein Ich mit einem Du" (also auch im Gebet, dessen Erwähnung Pöhlmann S. 66, 91 bei Eucken vermißt), um hier in der Region des Gemütes Kraft zu sammeln zum Kampf gegen die Welt und sich hierhin aus aller Verwicklung der Welt als in ein unantastbares Asyl zurückzuziehen. Freilich

macht sich nun bei der charakteristischen Religion erst recht die Gefahr der Vermenschlichung und Verzeitlichung Gottes, sowie der Verengung des Lebens geltend (P. S. 59 f.); aber sie heißt eben charakteristisch, weil sie den Vorzug eines ausgeprägteren Inhalts hat und einer größeren Kraft für die Volltätigkeit und Selbständigkeit geistigen Lebens; ja sie trägt den Charakter unantastbarer Tatsächlichkeit, die auf einer axiomatischen Grundtatsache der Selbsterschließung Gottes ruht, durch dessen rettende Tat ein neues Leben begründet wird (S. 61). Die universale Religion wird aber damit nicht überflüssig; beide ergänzen einander; die universale geht von der Arbeit an der Welt aus zu Gott, die charakteristische von Gott zur Welt zu deren Neubelebung für ein Reich Gottes (S. 61 ff.).

Im Schlußabschnitt über Euckens Stellung zum Christentum hebt Pöhlmann hervor, daß Eucken sich nach seiner ausdrücklichen Erklärung eins findet und fühlt mit der charakteristischen Substanz des Christentums (S. 69), aber manches ausscheidet von der kirchlichen Form desselben als wandelbarer und zeitlicher, wie die geo- und anthropozentrische Denkweise, das sinnliche Wunder, obgleich er das unbefangen geprüfte Zeugnis der Überlieferung nicht leicht genommen, nur nicht zur Sache des Heilsglaubens gemacht wissen will (S. 70 f.). Daß von der Weltschöpfung keine Rede (S. 67), erklärt sich doch daraus, daß Eucken sich zunächst der Geistesphilosophie zugewandt, die Naturphilosophie noch nicht bearbeitet oder herausgegeben hat; die Natur mit ihrem gesetzmäßigen Mechanismus ist ihm doch schließlich nur Mittel für den Geist, dieser (vgl. Trendelenburg) das logische prius der Natur, Grund und Zweck ihres Daseins. So führt doch auch Pöhlmann die Stellung Euckens zur Entwicklungslehre an, sie gefährde nicht die Substanz der Religion, wenn nur anerkannt werde, daß die Vernunft kein Ergebnis sein kann ohne auch Prinzip zu sein (S. 71). Das Böse wird im ganzen Umfang anerkannt von Eucken, und zwar als irrational, daher unerklärlich und nur praktisch überwindbar, doch ohne nachweisbaren ersten Sündenfall (P. S. 67), vielleicht als radikal im Sinne Kants, doch gemildert durch die Möglichkeit in der sich zeitlich erst entwickelnden Freiheit (vgl. S. 19, 39). Die Einigung des Göttlichen und Menschlichen will Eucken nicht auf einen Punkt beschränken; doch müsse in der Geschichte ein Wendepunkt sein in einer Persönlichkeit, die mit ihrer reinen Ursprünglichkeit des neuen Lebens uns immer wieder zu sich zurückziehe, uns näher sei und mehr bedeute als sonst ein Mensch dem Menschen, zugleich vertraut und überlegen, demütigend und erhöhend (S. 73). Der Versöhnungslehre, obgleich sie in ihrer überlieferten Form unhaltbar sei, legt Eucken doch eine tiefe Empfindung zugrunde und fragt: „Ist ein echter Helfer möglich, wo innere Teilnahme, ein Miterleben fehlt?" (S. 76). Die Wiedergeburt und Heiligung stellt Pöhlmann mit Recht zu den Grundlagen in Euckens System und betont auch seine Anerkennung der Notwendigkeit kirchlicher Gemeinschaft zur Pflege des gemeinsamen religiösen Lebens, ohne daß er damit den Geist und die Ordnungen der bestehenden Kirche durchaus billige (S. 77). Auch für

die jenseitige Fortdauer des selbständigen, über die Vergänglichkeit hinausgehobenen geistigen Lebens tritt Eucken entschieden ein; es soll nur nicht die zeitliche Fortdauer der natürlichen Individualität mit aller ihrer Selbstigkeit und Beschränktheit hineingetragen werden (P. S. 78).

Es kann nicht ausbleiben, daß Euckens Theologie auch von Fachtheologen herangezogen, angeeignet und verwertet wird. Mit gutem Beispiel ist darin vorangegangen der Direktor des schlesischen Predigerseminars zu Naumburg, G. Kalweit, in seiner der Fakultät in Jena vorgelegten Lizentiatenarbeit[1]), die entsprechend dem Titel der Euckenschen Religionsphilosophie die Begründung der Religion zum Thema hat. Ein erster historischer Teil (bis S. 28) zeigt, daß die bisherigen Versuche, der intellektualistische, der voluntaristische und die psychologische Gefühlsanalyse dazu nicht ausreichen, daß sie sich aber ergänzen. Auf welche Weise und wie sie sich zusammenschließen gemäß dem Religionsbegriff Euckens, zeigt der zweite systematische Teil. Zunächst wird das Wesen der Religion, wenigstens der höheren Religionen, vom Wesen des Christentums aus bestimmt als ein Verhältnis zu einem überweltlichen, doch auch immanenten Gott (S. 32). Die Wahrheit der Religion stellt Kalweit auf die Erweisung einer überweltlichen Wirklichkeit in einem höheren geistigen Ich (S. 36). Dies liege hinter der Fläche der sog. Seelenvermögen (S. 41), sei aber aus der tatsächlichen Leistung erkennbar (S. 43) und müsse inhaltlich erfüllt sein (S. 45). Die Möglichkeit der Arbeitswelt weise aber auch auf ein geistiges Leben, das mehr ist als die jedesmal konstatierbare äußere Wirklichkeit (S. 46). Die Naturwissenschaft selbst wie die Wissenschaft überhaupt, die echte Kunst und die Moral bezeuge eine geistige Realität, die über der naturalistischen Wirklichkeit liegt (S. 48 ff.), und die Religionen ein Wirken aus tieferem geistigen Grunde (S. 51), ebenso die in den Individuen wirkenden Ideen oder geistigen Energien (S. 52).

Sodann weist Kalweit darauf hin, daß die im Innern großer Individuen durchbrechenden neuen Gedanken, Schätzungen und Entwürfe bei aller notwendigen Sachlichkeit und den bloßen Individuen überlegenen Wahrheit zur eigenen Vollendung nur dadurch kommen, daß sie von einem persönlichen Leben ergriffen werden, so daß keine Wahrheit ohne ein höheres geistiges Ich (S. 54). Wie sehr auch das geistige Leben der Erfahrungswelt bedarf, um zu sich selbst zu kommen, sich in seinem Wesen und Anspruch zu erfassen, so sei es doch in keiner Weise daraus abzuleiten (S. 55). Wollen wir nicht an das völlig unfaßbare Wunder einer generatio æquivoca, an den absoluten Zufall glauben, müssen wir das geistige Leben in einem absoluten Leben begründet denken, das wir anderseits in vordringender Tat zu erreichen suchen müssen, um die Ansprüche des Geistes gegen eine übermächtige Welt zu behaupten; Theoretisches und Praktisches gehe hier miteinander Hand in Hand; in der tatsächlichen Zusammenfassung und Erhöhung des geistigen Lebens kommt die

---

[1]) Dr. Kalweit: Die Begründung der Religion. Jena 1902, Kämpfe (77 S.).

Gegenwart eines absoluten Lebens zur Gewißheit (S. 56). Die Begründung des geistigen Lebens in Gott nennt Kalweit (S. 57) göttliche Uroffenbarung, versteht sie aber nicht als einen einmaligen Akt in der Zeit, sondern als ewige Tat Gottes, die immer und überall wirksam ist, wo und wann geistiges Leben sich entfaltet. Diese von Eucken universal genannte Religion vertritt die unbedingte Abhängigkeit alles Seins und Geschehens von der göttlichen Macht, überläßt alle besondere Erkenntnis desselben der Wissenschaft, die aber der Religion den Dienst leistet, ihre Begriffe zu klären, von Anthropomorphismus zu befreien und in straffe Verbindung untereinander zu setzen, während die Wissenschaft als eigentümliches geistiges Leben eine Voraussetzung hat, die sie von der Religion aus sichert; auch die Kunst bezeugt ein fruchtbares Wechselverhältnis mit der Religion; die Moral vollends kann ohne Anknüpfung an religiöse Überzeugungen keine kräftige Wirksamkeit entfalten (S. 59). Die Religion der Uroffenbarung ist aber nicht schon die volle Wirklichkeit der Religion (S. 61), bleibt immer nur ein Hintergrund, kann noch nicht sichere Überlegenheit gegen die widerstrebenden Mächte der Welt geben (S. 62). Ist der Mensch mehr als seine Arbeit (S. 65), so hat auch die Religion eine Tiefe, die vom Menschen nicht mit einemmal erreicht wird (S. 67). Im Verlangen des noch unfertigen, schuldvollen Menschen nach Hilfe, nach geistiger Rettung erkennt aber Kalweit (S. 70 mit Augustin) schon ein den Menschen höher führendes Wirken Gottes in seinem Innern an, worin sich eine heilige Liebe ausspricht, die den Menschen für ein ewiges Heil gewinnen will, eine Offenbarung Gottes, deren Gewißheit mit Erstarkung, Durchbildung und Klärung des Lebens wächst (S. 71). So gewinnt das Ewige ein Verhältnis zur Geschichte (S. 72), ist aber immer mehr als die bloße Geschichte (S. 73). Die charakteristische Religion, von Kalweit als Religion der geistigen Persönlichkeit bezeichnet, weist nach ihm (S. 73) eine schärfere Abgrenzung gegen die Welt auf, als die universale, die er hier Religion der allgemeinen geistigen Weltbeherrschung nennt. Wo es sich um Rettung der Seele handelte, sagt er treffend (S. 74) mit Beziehung auf das Urchristentum, durfte diese auch durch Kunst und Wissenschaft nicht gefährdet werden, doch sei dann ein freundliches Verhältnis zu Kunst und Wissenschaft auch hier möglich und erstrebenswert; denn zuletzt könne, was im menschlichen Geist angelegt ist, nicht auseinanderfallen und die Wahrheit schließlich immer nur eine sein.

---

## Recht und Sinn der Bekenntnisse und ihre Geltung in der evangelischen Kirche der Gegenwart.

Von P. **Heuduck** in Lindstedt (Sachsen).

So oft der Kampf zwischen der sogen. modernen und der sogen. „positiven“ Theologie besonders hell angefacht wird, wie dies besonders durch Harnacks „Wesen des Christentums“ und ähnliche Erscheinungen

auf dem theologischen Büchermarkt geschehen, taucht die Frage nach Recht, Sinn und Geltung der kirchlichen Bekenntnisse immer wieder auf. Sie scheint unter andern zu den besonders brennenden Fragen in der Kirche der Gegenwart zu gehören. Als ein bescheidener Beitrag zur Lösung dieser brennenden Frage möchten die nachfolgenden Zeilen angesehen werden.

Auf der einen Seite behaupten die modernen Theologen, selbstverständlich auf dem Bekenntnis der Kirche zu stehen. „Es ist wohl in keiner theologischen Fakultät ein Dozent“, sagt D. Rade in der „Christlichen Welt“ (1902, S. 618), „der nicht ein evangelischer Christ sein will, und der nicht überzeugt wäre, daß sein Verständnis des Evangeliums das dem Sinne der Reformation entsprechende sei. Jedenfalls möchten wir, die wir in diesen Spalten schreiben, mit allem Nachdruck aussprechen, daß wir uns als solche fühlen, die im Bekenntnis der evangelischen Kirche stehen. Ja, ohne uns über andere erheben oder sie gar richten zu wollen, glauben wir eben ein besseres Verständnis des Evangeliums zu haben und vom Glauben richtiger zu lehren, als die, die Glauben, Halbglauben und Unglauben einfach an dem Maß der ‚anerkannten‘ Glaubenssätze messen. Wir sind im vollen Ernst der Meinung, in diesem Stücke das reformatorische Bekenntnis gegen katholisierende Entstellung zu verfechten.... Da es nun einmal in unserer Kirche eine unfehlbare Autorität darüber nicht gibt, wie die Heilige Schrift ausgelegt und wie die Bekenntnisse recht verstanden werden, so gibt es gar keine andere Möglichkeit, als allen denen Freiheit und Wirksamkeit zu gewähren, die sich selbst als Glieder der evangelischen Kirche fühlen und deren moralischer Charakter die Gewähr bietet, daß sie es damit ernst meinen.“ So D. Rade.

Auf der andern Seite, auf der sogen. positiven, wird den Modernen rundweg bestritten, daß sie im Bekenntnis der Kirche ständen. Am entschiedensten und deutlichsten geschieht dies in der sogen. Hengstenbergischen Evangelischen Kirchenzeitung. In der Adresse des Vorstandes des luth. Vereins von Brandenburg, welche er an den Freiherrn von Durant gerichtet hat (Evang. Kirchenzeitung, 1902) heißt es: „Der Herr hat Ihnen Gnade gegeben, der nur allzu berechtigten Klage in zündenden Worten beredten Ausdruck zu geben, daß auf den theologischen Lehrstühlen unseres Vaterlandes viele Professoren sitzen, welche die Seelen der jungen Theologen, statt sie mit der heilsamen Lehre zu erbauen, mit der falschen Irrlehre vergiften und so ein Geschlecht von Geistlichen heranbilden, welche selbst an dem allerheiligsten Glauben, welchen Gottes Wort und die evangelisch-lutherischen Bekenntnisse bezeugen, irre gemacht, den kirchlichen Glauben der evangelischen Gemeinde aufs tiefste bedrohen!“ Und in nicht mißzuverstehender Weise sagt der Herausgeber jener Kirchenzeitung (1903, S. 35), „die Ritschlianer glauben nicht, was sie bekennen, und bekennen nicht, was sie glauben. Sie glauben nicht, was die evangelische Kirche lehrt, und was sie selbst nach ihrem Ordinationsgelübde lehren sollen.[1]) Wir Evangelischen

[1]) Hinsichtlich dieses Punktes besteht doch eine merkwürdige Unsicherheit. Die Pastoren werden alle auf die Bekenntnisschriften verpflichtet, aber es wird, obwohl dies sehr unsicher ist, niemanden gesagt, wie diese Verpflichtung zu ver-

glauben, was wir bekennen und bekennen, was wir glauben; wir verkündigen gemäß unserm Ordinationsgelübde keine andere Lehre als die, welche in Gottes Wort gegründet und in den Bekenntnisschriften unserer Kirche bezeugt ist.“ Und Stöcker erhebt in seiner Broschüre „Die Leitung der Kirche — ein Weckruf“ in ganz demselben Sinne gegen die Leitung der Kirche den schwerwiegenden Vorwurf „sie schätze den Glauben und das Bekenntnis der Kirche nicht“.

Aus diesen und ähnlichen Äußerungen, deren ja noch eine große Anzahl angeführt werden könnten, geht m. E. unzweifelhaft hervor, daß die Positiven Gefahr laufen, eine juristische Anwendung der Bekenntnisse als eines Lehrgesetzes zu proklamieren und dieselben trotz aller Verwahrungen, die sie dagegen einlegen, als norma normans der fides, quae creditur aufzustellen. Eine Gefahr wäre dies, weil wir damit eine wesentliche Errungenschaft der Reformation drangeben und auf den Standpunkt der katholischen Kirche zurücksinken würden, in der das Bekenntnis das Lehrgesetz der unfehlbaren Kirchenautorität ist. Außerdem würden wir uns mit einer solchen Auffassung der Bekenntnisse in Widerspruch mit ihrer eigenen ursprünglichen Bedeutung und mit ihrem Selbstaussagen über ihren Wert und ihre Geltung setzen. Welches ist denn ihre ursprüngliche Bedeutung gewesen? Bei Luther selbst finden wir in dieser Beziehung ein Ineinander von Gebundenheit und Freiheit, welches allen Propheten, die etwas Neues bringen, eignet. Auf der einen Seite waren ihm und seinen Mitarbeitern die Symbole der alten Kirche mit dem Evangelium von Christo identisch, die Gewissen bindend und jeder Kritik entzogen; und in den eigenen Bekenntnissen meinten sie den Glauben jedes einzelnen Christen niederzulegen. Auf der andern Seite gesteht Luther niemanden, auch einem Engel nicht, das Recht zu, Glaubensartikel zu begründen, das er allein der Schrift vorbehält; auch sieht er das Recht, über den Glauben zu urteilen, als unveräußerlichen Besitz der Gläubigen aller Zeiten an, findet schon in dem Auftreten des Konzils von Nizäa eine bedenkliche Schmälerung dieses Rechts und spricht der Kirche ausdrücklich die Vollmacht ab, über den Glauben zu entscheiden. Die Bekenner in Augsburg wollten ja auch nichts anderes erreichen, als ihr eigenes Recht, in der Kirche geduldet zu werden, und waren weit davon entfernt, ihren Gegnern das Recht, in der Kirche zu lehren, durch ihr Bekenntnis zu beschränken; überdies erklärt Melanchton in der Apologie geradezu, er führe nur um des Friedens willen seine Anhänger nicht weiter von der Lehrweise seiner Gegner weg. Die Konkordienformel endlich spricht mit dem größten Nachdruck allen kirchlichen Lehrschriften, vom apostolischen Glaubensbekenntnis

---

stehen sei, die Kirche sorgt auch gar nicht dafür, daß die jungen Theologen mit den Bekenntnisschriften bekannt gemacht, daß ihnen die schwierigen Stellen, die es auch darin gibt, erklärt werden; und so gibt es denn eine Menge Pastoren, die die Bekenntnisschriften, auf die sie verpflichtet werden, gar nicht kennen. Trotz dieser Unsicherheit, von der später noch die Rede sein wird, gibt es Leute, die wissen alles, die wissen ganz genau, wie diese Verpflichtung zu verstehen sei, nämlich so wie sie dieselbe verstehen, und sind dann mit dem Vorwurfe eines Bruches des Ordinationsgelübdes so schnell bei der Hand, als wäre das eine Kleinigkeit, und als wäre das achte Gebot für sie nicht mehr da.

bis zur Augsburgischen Konfession, die Bedeutung eines Lehrgesetzes ab und erkennt ihnen neben der Heiligen Schrift nur die Rolle von Zeugen für das kirchliche Schriftverständnis zu.

Wenn nun trotzdem die Kirche der Reformation wie die andern Kirchen in den ersten Jahrhunderten die Verpflichtung auf die Gesamtheit ihrer Bekenntnisse durchaus in rechtlichen Sinne verstanden wissen wollte und den Buchstaben dieser Bekenntnisse als Lehrgesetz angesehen hat, so hat sie das getan in Widerspruch mit ihrem eigenen Wesen, mit ihrer Vergangenheit und mit der ausdrücklichen Erklärung ihrer Bekenntnisse selbst. Daß diese Auffassung der Bekenntnisse als eines Lehrgesetzes die Kirche nicht geschützt hat, ist bekannt. Trotz ihres Bestehens hat sie der Rationalismus völlig überflutet. Aber wenn diese Auffassung auch die Kirche schützen könnte — es ringt sich auch unter dem positivsten Theologen die Überzeugung ans Licht, daß die alte gesetzlich gemeinte Verpflichtung der Kirche des Evangeliums nicht geziemt und in ihr nicht durchgeführt werden darf. Theologen wie Sartorius, Rudelbach, Zoeckler, Leopold Schulze, W. Hoffmann u. a. wollen von einer juristischen Handhabung und Auffassung der Symbole auch nach ihrem im engern Sinne theologischen Inhalte nichts mehr wissen. Und auch sogen. Mitglieder des lutherischen Vereins nehmen sich die Freiheit, von der Lehre der Bekenntnisse abzuweichen sogar in Fällen, wo es durchaus nicht auf der Hand liegt, daß sie die Schrift für sich haben. Ich hoffe also schließen zu dürfen, daß die Zeit nicht mehr fern ist, in der die alte lehrgesetzliche Auffassung der Bekenntnisse endgültig aufgegeben wird.

Welche Geltung aber sollen denn die Bekenntnisse haben in der Kirche, und in welchem Sinne ist die Verpflichtung auf dieselben zu verstehen? Man sucht zu unterscheiden zwischen wesentlichen und unwesentlichen Lehren, zwischen zentralen und peripherischen, zwischen der „Substanz der christlichen Lehre“ und ihren Akzidenzien, um dann zu behaupten, daß sich die Verpflichtung nur auf die wesentlichen Lehren, oder wie man sie bezeichnet, beziehen solle. Aber wo ist die Instanz, die darüber entscheidet? Gibt es irgend eine kirchliche Autorität, die sich dazu verstehen würde? Diese Frage stellen, heißt sie verneinen. Es ist also nichts mit dieser Unterscheidung. Viel wichtiger und treffender ist die Unterscheidung zwischen Religiösem und Theologischem, Religion und Theologie, deren Erkenntnis wir den Fortschritten der Theologie verdanken und die besonders auch in positiven Laienkreisen Anklang finden. Es ist bekannt, daß im Gießener Anzeiger 1903 Nr. 54 einige kurze und treffende Sätze über den Unterschied zwischen Religion und Theologie veröffentlicht wurden, die seiner Zeit Aufsehen erregten. Der Reichsbote witterte in Nr. 59 in dem Verfasser einen modernen Professor der Theologie, allein in Nr. 61 des Gießener Anzeigers entpuppte sich als Verfasser der kirchlich streng konservative Professor der Landwirtschaft Dr. Thaer. Nach seinen eigenen Worten beabsichtigte er mit seinen Sätzen einen kleinen Beitrag zu liefern zur Aufklärung über die in Laienkreisen (er hätte dazu setzen können: noch mehr in Theologenkreisen) vielfach bestehende Verwechselung und Vermischung von Theologie und Religion, und daß man nicht jede

dogmatische Abweichung von der Kirchenlehre sofort als Irreligiösität hinstellen sollte. (Die Sätze und die betr. Nachschrift ihres Verfassers sind abgedruckt in Nr. 13 der Christlichen Welt 1903.) Wer sich in diese Sätze vertieft, der wird nicht leugnen können, daß hier ein klarer Grundunterschied aufgedeckt wird, der auf die Bekenntnisse und ihre Verpflichtung angewendet etwa besagen würde: es ist in den Bekenntnissen ein Unterschied zu konstatieren zwischen religiösen und theologischen Aussagen und wir verpflichten uns auf die religiösen Aussagen der Bekenntnisse, aber nicht auf ihre Theologie. Das würde besagen: die Christenheit bekennt den ins Fleisch gekommenen Heiland, aber nicht eine bestimmte Ansicht über die Vorgänge bei seiner Empfängnis und Geburt. Sie bekennt den aus dem Kreuzestode Auferstandenen, aber nicht bestimmte Auffassungen der Hergänge am Ostertage. Sie bekennt den Herrn und Gottessohn, aber nicht theologische Ansichten über die Art, wie Gott und Mensch hier geeint waren usw.

Man könnte denken, diese Unterscheidung wäre ganz klar, aber ich glaube, sie würde nur bei den modernen Theologen Beifall finden. Dagegen die meisten positiven Theologen, auch diejenigen, die unbefangen genug sind, einen Unterschied zwischen religiösen und theologischen Wahrheiten zuzugeben, sind so sehr daran gewöhnt, eine gewisse religiöse Wahrheit in einer ganz bestimmten theologischen Fassung anzuschauen, daß sie meinen, wenn die theologische Hülle dahinfiele oder die Fassung geändert würde, würde auch die religiöse Wahrheit darunter leiden. So berührt z. B. Professor von Nathusius in seiner Besprechung des Seebergschen Buches „Grundwahrheiten der christlichen Religion" (in der Monatsschrift für Stadt und Land 1902, S. 1206) auch die Theorie, die S. über die Frage, wie der Tod Christi wahre Sündenvergebung bewirken konnte, aufstellt. S. will nichts wissen von dem Zorn Gottes, dem durch das stellvertretende Leiden Christi, durch sein Opfer Genüge getan. Nathusius wirft die Frage auf, ob die Leser dieses Buches derselben Meinung sein würden, wie Seeberg, daß bei einer solchen Formulierung kein religiöses Gut verloren gehe. N. selbst fürchtet dies und hofft, daß es Seeberg nicht gelingen werde, seine Theorie in die Dogmatik einzuführen. Denn wenn auch der einzelne Christ, meint er, durch diese falsche Theorie in seinem persönlichen Glaubensleben nicht gehemmt zu werden brauche, so sei doch unvermeidlich, daß die Verkündigung der Sündenvergebung mit dieser Seebergschen Begründung durch die Generationen hin an Kraft verlieren müsse. Hier wird also klar und deutlich eine Alterierung einer religiösen Wahrheit durch die theologische Fassung und Begründung derselben konstatiert. In noch viel höherm Maße geschieht dies von seiten des Theologen Lepsius, der in seiner Kritik des Seebergschen Buches im „Reich Christi" den Seebergschen Standpunkt für viel ferner stehend von der christlichen Wahrheit erklärt als den von Harnack. L. stellt Seeberg ethisch und dogmatisch tief unter jenen Theologen, muß sich aber selbst dabei allerlei Ketzereien vorwerfen lassen wegen seiner Ansicht über die Entstehung des altchristlichen Dogmas in der griechischen Kirche.

Bei dieser Verwirrung unter den Theologen ist es unmöglich, den

Unterschied zwischen religiösen und theologischen Wahrheiten festzuhalten und auf die Bekenntnisse anzuwenden. Irgend eine feste Instanz, die diesen Unterschied festsetzen könnte, gibt es nicht. Und worin liegt die Schwierigkeit? Wenn ich recht sehe, ist sie im Geheimnis des Glaubens selbst begründet. Darüber sind ja alle theologischen Richtungen einig, daß nach biblischer Auffassung der Ursprung des Glaubens bei Gott ist, daß der Glaube eine Gabe Gottes und zunächst nicht eine Leistung der Menschen ist. Nur wird mit dieser allseitig anerkannten Wahrheit nicht Ernst gemacht, und nicht alle Konsequenzen daraus gezogen. Daher kommen denn all die merkwürdigen Mißverständnisse über den Glauben, seine Art und seinen Inhalt, die immer noch den Kampf zwischen den Positiven und Modernen beherrschen.

Erst kürzlich hat wieder Lütgert in der Eisenacher Konferenz von den Modernen gesagt, sie dächten, um es stark auszudrücken, atheistisch. Es käme nach ihrer Meinung darauf an, daß ein Mensch glaube; was er glaube, sei egal. Demnach wäre jedermann gerecht, „denn glaubt man Gott nicht, so glaubt man der Welt, glaubt man nicht Christus, so glaubt man großen Männern." Dem gegenüber sagt Paul Jaeger, der Referent über die Eisenacher Konferenz in der „Christlichen Welt" (Christl. Welt, 1903. S. 620) mit Recht: „Es kommt darauf an, daß ein Mensch glaubt. Gewiß, das ist unsre Überzeugung, weil für uns Glaube ein herzhaftes Zutrauen zu Gottes Vaterliebe ist, wozu uns Jesus Mut macht. Bei solchem Zutrauen kommt es sicherlich darauf an, daß es immer herzlicher werde." (Ich würde hinzugesetzt haben, daß er immer fruchtbarer werde, immer mehr Früchte bringe.) „Was er glaubt, ist egal, zitiert Lütgert. Wenn er für ‚glauben' vertrauen einsetzt — denn so verstehen wir es nun einmal, und der Herr Professor könnte das wissen — so schiebt er uns den Unsinn zu: was er vertraut, ist egal. Ich meine doch, darauf kommt es an, wem der Mensch sein Vertrauen schenkt, wie ja auch Luther im großen Katechismus sagt: einen Gott haben ist nichts anderes, denn ihm von Herzen trauen und glauben. Weil wir in diesem Punkt gut Lutherisch sind, so fragen wir gar nicht: was glaubst du? sondern uns liegt alles an dem Dativ und an der Kraft des Glaubens. Wir sind nämlich mit Luther der Meinung: ist das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und sind gewiß, daß dieser Gott selber den Inhalt des Glaubens reguliert."

So weit Jaeger; und jeder, der ernst damit macht, daß der Glaube eine Gabe Gottes, daß er Vertrauen ist, muß ihm darin beistimmen. Es kommt darauf an, daß wir glauben, daß wir dem lebendigen Gott durch Jesum vertrauen lernen. Das Bekennen ist erst eine Äußerung des Glaubens, wenn er da ist. Wir können nur bekennen, was in uns lebendig geworden. Paulus, der doch gewiß im Glauben stand, hat seinen Glauben auch bekannt, aber er ringt sichtlich mit der Sprache, um das auszudrücken, was ihm im Glauben offenbar geworden, und er tut das in einer so mannigfaltigen Weise, daß die Theologen z. B. in seinen Aussagen über Erlösung und Versöhnung zwischen einer juridisch und einer ethisch gearteten Theorie unterscheiden, und noch niemand hat es recht fertig gebracht, diese beiden Theorien auf eine

Formel zu bringen. Wenn dem so ist, wenn es dem lebendigen Gott gar nicht eingefallen ist, irgend einem Menschen, dem er zum Glauben verhalf, einen bestimmten Inhalt des Glaubens vorzuschreiben, so hat dazu auch kein Mensch, kein Engel, keine Kirche und kein Bekenntnis das Recht. Alle Bekenntnisse können also weiter nichts sein, als das was sie auch nach ihrer eignen Aussage sein wollen, persönliche Zeugnisse des Glaubens derer, die sie verfaßt haben.

„Aber," wendet man ein oder könnte einwenden, „es gibt doch auch nach der Schrift Irrlehre und Irrlehrer, und darum muß es auch Bekenntnisse der Kirche geben, die die Wahrheit lehren, und nach denen bemessen werden kann, was Irrlehre ist. Das ist ja eine weit verbreitete Ansicht, aber die Geschichte zeigt, daß trotz aller Bekenntnisse fast zu allen Zeiten die Irrlehren üppig wucherten. Es gibt nirgends so viel Sekten und nirgends so viel Bekenntnisschriften wie im Protestantismus, ein Zeichen, daß der Protestantismus zwar immerfort die Wahrheit sucht, aber sie noch nicht besitzt. Wenn er sie besäße, wäre die Sektenbildung unmöglich. Denn Sekten entstehen immer dann, wenn viele Leute die Wahrheit suchen, aber nicht haben. Die Sekte stellt dann das vermeintliche Gefundenhaben dar und bezeugt eben damit, daß sie die Wahrheit haben möchte, aber schließlich läuft sie immer in Lehren und Formen aus, nicht in Leben und neues Wesen.

Für das Suchen nach Wahrheit haben die Bekenntnisse natürlich auch sehr viel Gutes gehabt. Manchen guten und ehrenwerten Gedanken haben sie mit Bedacht bewahrt und in großer Verwirrung der geistlichen Richtungen manchen Angefochtenen einen deutlichen Weg gezeigt, das soll nicht verkannt werden. Aber indem sie die Wahrheit lehrhaft fassen, als Lehrsatz formulieren, bezeugen sie, obwohl sie die Wahrheit bekennen wollen, auch die wirkliche Armut an Wahrheit. Damit soll nicht gesagt werden, daß sie ein Hindernis der Wahrheit waren, aber sie standen nicht auf der Höhe der Wahrheit, sie wirkten einfriedigend, aber nicht befriedigend und haben wohl gebunden, aber nicht gelöst. Sie spielen in der Christenheit etwa die Rolle, die das Gesetz in Israel hatte. Das Gesetz bezeugte stets die Wahrheit, aber vermittelte sie nicht. So sind auch die Bekenntnisse unser Zuchtmeister auf die Wahrheit hin, die uns frei machen wird, daß wir einmal nicht mehr unter dem Zuchtmeister sind.

Bekenntnisse sind ja nur Lehren, Worte. ‚Ich bin die Wahrheit', sagt Jesus, also kann die Wahrheit nicht eine Lehre, ein Lehrsatz sein. Die Wahrheit ist ein Sein, ein persönliches Sein in Gott, die Wahrheit ist Wesen: Licht, Friede, Freude, ewiges Leben. Die Wahrheit ist Lebensgemeinschaft mit Gott, wie sie in Christo offenbar geworden. Das Verständnis dafür ist unserm Geschlecht noch nicht erstorben. Eine heiße Sehnsucht nach der Wahrheit erfüllt heute Millionen, das ist das Sehnen nach dem Jesus, der wiederkommen will. Sein Geist und sein Wesen, das ist die Wahrheit. Diese Wahrheit ist unabhängig vom Willen eines Mannes, unabhängig von Orten und Zeiten, von Kirchen, Konfessionen und Bekenntnissen, aber gebunden an den Geist Gottes, der ausgegossen werden soll über alles Fleisch. Es wird hohe Zeit, daß solche Erkenntnis Gemeingut aller

Kirchen und Konfessionen, aller Gläubigen und aller Gebildeten, ja aller Menschen wird, und daß aus dieser Erkenntnis heraus gesucht werde, bis die Wahrheit da ist. Dann werden aber alle menschlichen Bekenntnisse dahinfallen, dann ist die Frage nach dem Sinn und der Geltung dieser Bekenntnisse wirklich gelöst. Dann wird es allen offenbar werden, was jetzt schon viele ahnen oder wissen, daß das Bekenntnis, das Jesus von Glaubenden voraussetzt (Matth. 10, 32), nicht ein in Worte zu fassendes Bekenntnis sein soll, so wenig als sein Bekenntnis zu den Menschen in Worten bestehen soll. Mit der Forderung des Bekenntnisses tritt Jesus an seine Jünger erst von Cäsarea Philippi an auf, d. h. erst von da an, wo für ihn und die Jünger die Gefahr nahte. Sich zu ihm bekennen, das heißt für ihn und seine Sache leiden wollen. Ein Bekenntnis ohne Gefahr und Leiden hätte er nicht geschätzt, das fiele unter den Begriff des ‚Herr-Herr-sagens'. Aber jetzt beim Anzug der Gefahr wird das Bekenntnis nötig, damit nicht die Person mit der Sache untergehe. Jesus scheut sich nicht, direkt die Martyriumsbereitschaft jedem Jünger zur Pflicht zu machen. Nachfolge Jesu heißt überhaupt in den Evangelien das Leiden mit und für ihn. Was er also verlangte, das war ein Bekenntnis ‚in der Tat und in der Wahrheit'."

---

# Recht und Absicht der Heiligungspredigt.

Von Pfarrer **Schenk** in Lindenwald (Kr. Wirsitz, Prov. Posen).

Es ist das herrliche Vorrecht des evangelischen Geistlichen, daß sein Amt sich mit dem innersten Kern des Menschen, mit seiner Seele zu befassen hat. Die Sorge um die Seelen derer, die ihm befohlen sind, ist die vornehmste Absicht bei seinem Tun. Seelsorge übt also in weiterem Sinne nicht bloß sein Hausbesuch, Seelsorge ist auch seine Kasualrede, und ihr dient auch die Tätigkeit, durch welche er den weitesten Kreis seiner Gemeinde erreicht, die Predigt. Es ist zweifellos, daß die Absicht, den Seelen zu dienen, ihnen das gerade für sie Notwendige und Nützliche zu bieten, nicht immer in gleicher Form erreicht werden kann. Der Apostel Paulus gibt seinem Sohne Timotheus selbst die Anweisung: „Befleißige dich, Gott zu erzeigen einen rechtschaffenen und unsträflichen Arbeiter, der da recht t e i l e das Wort der Wahrheit" (2 Tim. 2, V. 15). Daher gibt der Herr dem Propheten gegenüber dem halsstarrigen und verstockten Volke Gottes die Befehle: „Rufe getrost, schone nicht, erhebe deine Stimme wie eine Posaune und verkündige meinem Volk ihr Übertreten und dem Hause Jakobs ihre Sünden" (Jes. 58, V. 1). Es muß daher oftmals auch unsere Predigt diese Art an sich tragen, und wird dann eine Erweckungspredigt sein, die der schlafenden Gemeinde in die Ohren und in das Herz schallt. Wer Augen hat zu sehen und sie auch aufmacht, und zugleich selbst etwas von der seligen Gewißheit des Gnadenstandes erfahren hat, welche der Glaube gibt, muß doch wohl bemerken, daß ein großer Teil seiner Hörer nicht weiß, um welche herrlichen Dinge

es sich im Christentum handelt. Da ist weder ein Gebetsleben noch eine bewußte Stellungnahme gegenüber Welt und Sünde und dem Willen Gottes. Hier ist die Aufgabe des evangelischen Predigtamts, das alte und stets neue Thema von Sünde und Gnade zu behandeln, so wie der Heiland selbst dies gewaltige Erweckungsthema zum Inhalt seiner ersten Predigt machte: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!" Auch die Apostel haben in ihren Predigten diesen Gegenstand gehabt, wenn sie vor ihr eigenes Volk traten oder die Griechen durch die Torheit des Evangeliums zu ihrem Herrn und Meister Jesus führen wollten.

Anders aber spricht der Herr zu seinen Jüngern, anders sind die schriftlichen Predigten, die wir in gewissem Sinne in den Briefen der Apostel an ihre Gemeinden vor uns haben. Hier sind andere Leute Objekt ihrer Tätigkeit. Sie wenden sich an Gläubige, Heilige, Brüder, an solche, die vom Tode zum Leben hindurchgedrungen sind, die weiland Finsternis waren, nun aber ein Licht sind in dem Herrn. Sollen diese die gleiche Predigt hören? Freilich gibt es nur ein Ziel für alle, das Evangelium des Glaubens an Jesum, aber der besondere Inhalt dieser Predigt muß ein anderer sein, sobald nicht das Gläubigwerden das Ziel des Apostels für seine Leser ist, sondern er Gläubiggewordene zum Wandel in Christo ermahnt. Das ist Heiligungspredigt. Da werden Gläubige ermahnt, immer völliger zu werden (1 Thess. 4, V. 1) und der Schreiber des Ebräerbriefs hält es sogar für unnötig, solche Leute noch über den Anfang des christlichen Lebens zu belehren, er will vielmehr ihnen gegenüber gleich zur Vollkommenheit fahren. Ebr. 6, V. 1. Wer in unserer Zeit solche Predigt nun ganz ablehnt, muß also der Meinung sein, daß es jetzt Gläubige, wie sie die Apostel anreden und ermahnen, in unseren Gemeinden nicht gibt. Das aber wird doch wohl im Grunde kein Mensch behaupten. Daraus folgt, daß auch in unserer Zeit Heiligungspredigt durchaus erforderlich ist. Sonst würde den Gläubigen die sie fördernde Vermahnung, den „Vollkommenen" die starke Speise fehlen.

Allerdings kann nicht deutlich genug ausgesprochen werden, daß die Heiligungs- wie die Erweckungspredigt nicht für alle Zuhörer paßt. Gesunde Leute werden durch Milchkost entkräftet, Kinder werden davon groß. Ebenso auch umgekehrt! Ebenso auch im Geistlichen. Wer seiner toten, gleichgültigen Gemeinde Heiligung predigen wollte, predigt ihr das Gesetz, das nicht selig machen kann. Wer aber den schon lebendigen, im Gehorsam des Herrn stehenden Gemeindegliedern nichts anderes bietet, als sich stets wiederholende Betrachtungen über die Notwendigkeit einer Herzenserneuerung, zwingt sie, auf die anderen zu blicken und hindert das wirkliche Wachstum. Bekehrte Menschen haben den Trieb zur Heiligung, daher brauchen sie Heiligungspredigt, damit sie die Kraft zur Heiligung auch gewinnen.

Da gilt es vor allem zu teilen. Sind in unserer Gemeinde nur ganz wenige gläubige Seelen, kann vielleicht seltener in der Predigt, desto häufiger aber in der persönlichen Seelsorge von der Heiligung, ohne die niemand den Herrn sehen kann, die Rede sein. Aber ganz unterlasse man

es ja nicht, solche einsamen Pflänzlein zu erfrischen, indem man auch vor der ganzen Gemeinde die Seligkeit solchen stillen Wandels unter unserem unschlachtigen Geschlecht beschreibt und seine wahren Kraftquellen zeigt. Dann wird die einsame mehr Mut bekommen und an der inneren Gemeinschaft mit dem, der da redet, erstarken.

Wohl aber den lieben Brüdern im Amte, unter deren Kanzel eine ganze Schar von solchen sitzt, die im Glauben stehen! Da ist Heiligungspredigt eine ernste Pflicht, denn solche Seelen brauchen dieselbe, wie die Erde den Regen. Es ist nicht immer so, daß sie dieselbe besonders gern hören, aber sind sie willig, sich unter Gottes Wort zu stellen, ist ihr inneres Leben wirklich gesund, so werden sie sich schließlich doch mit dem Trieb zur Heiligung erfüllen lassen. Niemals aber vergesse man, daß ein neues Herz die Vorbedingung der Nachfolge Jesu ist und nur diesem Trieb und Kraft zur Heiligung innewohnen kann.

Daß man über die richtige Anwendung der Heiligungspredigt, darüber, daß sie nicht jeder hörenden Seele paßt, nicht klar sieht, ist wohl der Grund für die verkehrte Auffassung von Heiligungspredigt, die noch vorkommt und die gerade der Evangelisation zugeschrieben wird. Die neuere Evangelisationsbewegung in Deutschland will beides, sowohl erwecken als auch die Erweckten weiterführen. Sie ist infolgedessen zur Gemeinschaftsbewegung geworden. Von Heiligungspredigt der Evangelisation sollte man also richtiger nicht reden, sondern nur von Heiligungspredigt der Gemeinschaftsbewegung. Diese muß es leider beklagen, in diesem Punkte wie in manchen anderen aus Unkenntnis falsch verstanden zu werden. Wenn man ihr vorwerfen zu müssen glaubt, daß sie lehre: „Der Glaube macht selig, weil und wenn er heilig macht", tut man ihr unrecht. Vielmehr ist mit der Forderung eines durch die Tat sich beweisenden Glaubens noch längst nicht gelehrt, daß diese Tat und nicht der Glaube die Ursache der Seligkeit sei. Sie muß aber ihre Stimme deutlich gegen eine Glaubenspredigt erheben, die keinen Kampf gegen die Sünde kennt und ein kraft- und wehrloses Waffenstrecken vor derselben als den normalen Zustand hinstellt. Sie hat tausend Beweise dafür, daß im Glauben Lust und Welt und Fleisch überwunden werden kann, vergißt aber nicht zu bezeugen, daß nicht der Sünder an sich, sondern Christus in ihm der Sieger ist. Diesem völlig sich hinzugeben und von seiner Kraftfülle täglich zu nehmen und zu brauchen, treibt sie in apostolischer Vermahnung die Gläubigen an. Sie fordert Früchte, wie der Herr es tat, und glaubt sicher, daß der Glaube auch heute noch solche Wirkungen hervorrufen kann, wie sie der Apostel beschreibt: „Ihr waret weiland Finsternis, nun aber seid ihr ein Licht in dem Herrn!"

Es ergibt sich daher die Forderung, daß die „gläubige" Gemeinde, die sich etwa unter den Hörern der Predigt befindet, auch Heiligungspredigt zu hören bekommt, die, wenn sie biblisch und praktisch ist, die Hörer zu Tätern machen wird. Vielfach ist sie daher aus dem öffentlichen Gottesdienst heraus in die Gemeinschaftsstunde übergegangen, in der sich diejenigen sammeln, die Christum leben wollen. Oft ist sie auch nur ein Teil der Predigt, wie ja durchaus nicht behauptet werden soll,

daß neben der Heiligungspredigt gar nichts anderes ein Recht haben soll. Es sei vielmehr festgestellt, daß es wahrhaft Gläubigen gegenüber Recht und Pflicht sei, ihnen Heiligung zu predigen.

Von der bloßen Moralpredigt ist solche Predigt dadurch unterschieden, daß sie den lebendigen Glauben an Christum als Quelle der Kraft des neuen Lebens hinstellt. Sie kennt auch keine Sündlosigkeit hienieden, aber eine völlige Hingabe an den Erlöser, die auch nicht ein Stück des täglichen Lebens unberührt läßt. Sie fördert nicht den geistlichen Hochmut, sondern bekämpft ihn als Hindernis der Heiligung und verweist zur Demut und Liebe. Sie beseitigt das untätige Gefühlschristentum und will Leute schaffen, die sich von dem Herrn zum Dienst brauchen lassen. Sie schließt im Grunde die Glaubenspredigt ein und nicht aus, indem sie nur die eine auf die Darstellung des Glaubens im täglichen Leben abzielende Seite derselben bildet.[1])

---

## Das Alte Testament im Religionsunterricht.

Von Pfarrer **Karl Hesselbacher** in Neckarzimmern.

Unleugbar ist gegenwärtig eine Stimmung gegen das Alte Testament. Vor allem in der Laienwelt, aber wohl auch in den Kreisen der Theologen. Ein bedeutender Gelehrter und Prediger hat mir einmal gesagt: „Man verliert die Freudigkeit, über einen alttestamentlichen Text zu predigen.“ Und als 1902 im „Türmer“ eine Reihe von Laienstimmen über den Religionsunterricht sich äußerte, waren es nur die Frauen, die ein Wort für den pädagogischen Wert des Alten Testaments wagten, die Männer wollten es ganz entschieden aus dem Religionsunterricht verwiesen haben.

Die Gründe hiefür? Deren gibt es eine Unzahl. Die bedeutenderen lassen sich wohl in drei Richtungen aufzeigen: Vor allem steht das Weltbild des Alten Testaments als das Weltbild der Antike in scharfem Gegensatz zu dem Weltbild des Kopernikus. Wenn auch wir Theologen uns längst hieran gewöhnt haben, so ist diese Disharmonie der zwei Weltbilder gerade in Laienkreisen, und nicht bloß bei den ungebildeten Laien, sondern ebenso sehr bei den meist schnell und oberflächlich aburteilenden Durchschnittsgebildeten als eine unlösbare peinvoll empfunden; ja, sie wird sogar zu einer Instanz gegen die Autorität der ganzen Heiligen Schrift. Am entschiedensten tritt diese Ablehnung des Alten Testaments wegen seiner Schöpfungsgeschichte und seines Weltbildes, das die Erde zum Mittelpunkt der Welt macht, in Arbeiterkreisen hervor. Rade in seiner Enquete über die religiös-sittliche Gedankenwelt der deutschen Fabrikarbeiter; Pfannkuche in seinem Buche: Was liest der deutsche Arbeiter?; v. Bröcker in seiner Schilderung der Diskussionsabende mit Hallischen Arbeitern (Baumgartens Monatsschrift für Kirchl. Praxis 1902, Dezember-Nummer) weisen in gleicher Weise

[1]) Hiermit schließt die Erörterung der Predigtideale, s. 1903 S. 21—24. 311—320. 452—454; 1904 S. 35—40. 95—101.

darauf hin, daß Bücher wie „Moses oder Darwin“ von Dodel Port, „Werden und Vergehen“, „Weltschöpfung und Weltuntergang“ die Gedankenwelt der Arbeiter aufs tiefste beschäftigen, beeinflussen und antireligiös, weil antibiblisch, stimmen. Denn dem evangelischen Arbeiter ist Bibelglaube und Religion vielfach noch identisch. Mit der Bibel verliert er meist jeden religiösen Glauben.

Zu dieser Veränderung des Weltbildes kommt die Änderung des alttestamentlichen Geschichtsbildes durch die alttestamentliche Kritik, die namentlich seit Wellhausen eine ganz ungeheure Arbeit geleistet hat: die Patriarchengeschichte der Genesis ist lediglich „Stammessage“, das „mosaische Gesetz“ ein Konglomerat der legislativen Arbeit vieler Jahrhunderte, die Opferthora in ihrer vollendetsten Ausbildung das Werk nachexilischer Zeit — erst mit der Richterzeit beginnt die eigentliche Geschichte Israels, selbst Mose ragt nur wie ein riesiger Bergesgipfel aus dem wallenden Nebelmeer der Sage, ein Samuel wird zum legendenumrankten „Königsmacher“, ein David zum Räuberhauptmann, Thronräuber und grausamen orientalischen Despoten, die Noten über „fromme“ und „gottlose“ Könige sind lediglich später eingetragene tendenziöse Zensuren des „Deuteronomisten“ vom Standpunkt der Kultusreform des Josias aus — man muß nur diese wenigen Data aus der Riesenarbeit der alttestamentlichen Kritik herausnehmen, um sich klar zu machen, welche fundamentale Änderung des Geschichtsbildes, das wir in unserer Schülerzeit in uns aufgenommen haben, hier vorgegangen ist. Und dabei ist noch nicht der scharfsinnigen quellenkritischen Untersuchungen gedacht, die uns die Geschichte der vorexilischen Zeit zu einem nur mit Mühe zu konstruierenden, aus dem Wust doppelter und dreifacher Textredaktion zu enträtselnden Bild gestaltet. Kein Wunder, wenn selbst Theologen verzweifeln an der Aufgabe, dieses wirre Durcheinander von Stoff religiös zu verwerten. Denn in der religiösen Verwertung müssen klare Erkenntnisse, sichere Zielbestimmung die Voraussetzung bilden.

Endlich glaube ich, daß Rasseninstinkte vielfach eine Abneigung gegen das Alte Testament heraufbeschworen haben. Es handelt sich im A. T. um die Geschichte des vielgehaßten „erbärmlichen Judenvolks“, um „eine Wucher- und Betrügergeschichte“, um den Kleinkrieg der List gegen die Gewalt, der stets ein Krieg der Verlogenheit gegen die Ehrlichkeit ist, es handelt sich um eine grauenhafte Masse jüdischer Grausamkeit und jüdischer Unsittlichkeit: so stellt sich dem auf seine arische Abstammung stolzen Antisemiten das A. T. dar. Charakteristisch ist, daß sogar Chamberlains großangelegtes Werk: „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ stellenweise so wenig Verständnis für die Poesie und Religiosität im A. T. hat: den „Kriegsgott“ Jahwe läßt er siegen über den „Bauerngott“ Baal, den ehrlichen Helden Goliath fallen durch einen tückisch geschleuderten Stein. Die prachtvolle Erzählung der Errettung Jerusalems aus den Händen Sanheribs wertet er nur als Bericht über die „Geburtsstunde des fanatischen Judenpatriotismus“, der wahnsinnigen Idee des übernatürlichen Schutzes Jerusalems durch Gott. Die indische Rigveda wird gelegentlich gegen die Psalmen ausgespielt, das Deuteronomium

erscheint als das Buch religiöser Intoleranz, Hesekiel wird zum jüdischen Fanatiker — so hat hier die Voreingenommenheit des Rasseninstinkts richtige Beobachtungen auf die Spitze getrieben und durch einseitige Betonung gewisser, richtig erfaßter Schwächen die größte Ungerechtigkeit in der Beurteilung des A. T. als Ganzen verübt. Jedenfalls läßt sich begreifen, daß, unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, der Religionsunterricht für verfehlt gilt, der dem A. T. mehr als vorübergehende Aufmerksamkeit schenkt.

Dem gegenüber sehen wir uns vor die ernsthafte Frage gestellt: Was gibt uns das A. T. Bleibendes, hat es Ewigkeitswerte? Kautzsch hat diese Frage für das wissenschaftliche Denken beantwortet in seinem Vortrag: „Die bleibende Bedeutung des A. T." Wir wollen einen Ausschnitt aus den hier einspielenden Fragen und Problemen zu lösen versuchen, lediglich vom Standpunkt des praktischen Theologen aus: Was gibt uns das A. T. für die religiöse Unterweisung? Brauchen wir das A. T. im Religionsunterricht? Ist es notwendig oder entbehrlich?

Man sagt gewöhnlich, „das A. T. ist die Bibel Jesu Christi, und darum muß es unsere Bibel bleiben." Vielen erscheint dies als oberste Instanz, der es sich unbedingt zu beugen gilt. Aber diese Instanz hält m. E. nicht ohne weiteres der Kritik stand. Ich kann ja hier zwar die weitläufige Diskussion über das Selbstbewußtsein Jesu, wie sie für das vergangene Jahrzehnt hauptsächlich von Baldensperger inauguriert worden ist, nicht verfolgen; aber soviel erscheint mir doch sichergestellt, daß Jesus in der praktischen Verwertung des A. T. in Debattereden ähnlich wie Paulus durchaus auf dem Boden seiner Zeit gestanden ist: jene berühmte Argumentation in Matth. 22, 42—45 ist ein echt rabbinischer Schriftbeweis, mit dem die Pharisäer auf ihrem eigenen Feld geschlagen werden, und jener vielzitierte Hinweis auf das alttestamentliche Zeugnis vom Messias in Joh. 5, 39 ist eine Widerlegung ihres Unglaubens, der mit ihrem Schriftstudium in scharfem Kontrast steht, während das Hauptzeugnis seiner messianischen Würde in seinen Werken als gottgewirkten (5, 36 u. 37) gefunden wird. Grundsätzlich dagegen ist das: „Ich aber sage euch" der Bergpredigt und das gewaltige Wort Luk. 9, 55 doch viel eher ein Zeugnis eines Gegensatzes zwischen Gesetzesbetrachtung und Geistesrichtung Jesu und Gesetzgebung und Geistesart des A. T. Hier steht Jesus als Bringer eines Neuen, und zwar fundamental Neuen da, bei allem Schätzen von Jota und Keraia, das ohne ihn eben nur Buchstabe ist und erst mit ihm Geist und Leben wird. Der Satz: „Das A. T. — die Bibel Jesu" berechtigt an sich noch gar nicht zu der Schlußfolgerung: „also auch unsere Bibel", sondern könnte mit größerem Rechte dem Schlusse Raum geben: Durch Jesus ist das A. T. hinfällig geworden. Denn der „Erfüller" hat die vergänglichen Formen überflüssig gemacht. Wer den Geist hat, braucht den Buchstaben nicht mehr.

Und doch ist der Satz: „Das A. T. Jesu Bibel und darum unsere Bibel" im Recht. Wir müssen ihn nur nicht im dogmatischen, sondern im ethischen Sinn gebrauchen. Das A. T. ist die Bibel Jesu, weil ein guter Teil seiner sittlich-religiösen Persönlichkeit im A. T. wurzelt, wenn

auch freilich sein geheimnisvolles Innere, der Kern- und Quellpunkt seines Wesens, weit hinausragt auch über das Höchste und Edelste der alttestamentlichen Frömmigkeit. Aber eben die Herrlichkeit dieser gotterfüllten Seele erschließt ihren vollen Glanz nur dem, der den Boden kennt, auf dem diese einzigartige Persönlichkeit gewachsen ist. Das „Übergeschichtliche" in der Person Jesu entfaltet seine Hoheit gerade auf dem Hintergrund seiner geschichtlichen Bedingtheit, seiner innergeschichtlichen Entwicklung. Darum ist die Kenntnis der Frömmigkeit des A. T. die notwendige Vorbedingung für die wahrhafte Verehrung der Persönlichkeit Jesu Christi. Jesus steht mit zwei Füßen in dem schlichten Gottesglauben des A. T. Seine herrliche Botschaft vom „Vater im Himmel", herausgeboren aus seinem unergründlichen inneren Erleben, ist doch im Grund genommen die edelste Blüte, die auf dem Baume des prophetischen Glaubens des A. T. wachsen konnte. Jesu Gottesglaube, obwohl sein ureigenster Besitz, entfaltet sich auf dem Grund der religiösen Grundstimmung des A. T. Und eben diese religiöse Grundstimmung des A. T. muß im Religionsunterricht geschildert und in die Herzen eingeprägt werden. Darum nenne ich die Bibel Jesu unsere Bibel und die Bibel unserer Kinder.

Vor allem die Bibel unserer Kinder. Denn das Kind will Bilder sehen. Der auf das Kindesgemüt gestimmte Unterricht gibt keine Lehrsätze und keine erbaulichen Predigten, er zeichnet und malt. Der Religionsunterricht ist Kunst. Der Religionslehrer sei Künstler. Er schaffe die wundervollen plastischen Gestalten der Bibel nach! Und vor allem die meisten Gestalten des A. T. sind dem Kinde nahe, denn sie tragen Züge des Kinderangesichts: das ist ihr naives Gottvertrauen ohne viel Reflexion. Jenes fröhliche Gottvertrauen, das Abrahams Wanderzug und Eliesers Reise, wie Jakobs Pilgerzug nach Mesopotamien zu einer beinahe Eichendorffschen Wanderpoesie verklärt. Jenes fröhliche Gottvertrauen, das den Kampf Davids mit Goliath zur Kindergeschichte ohnegleichen stempelt; wer hätte als Kind nicht das prächtige Gedicht des Matthias Claudius mitgejauchzt! Diese ungekünstelte, „selbstverständliche" Frömmigkeit der alttestamentlichen Helden möchte ich den „Erdgeruch des A. T." nennen: eine durch und durch gesunde, warme Frömmigkeit, wie sie gerade dem einfachen, unverdorbenen Kindesgemüt ohne viel Katechetenweisheit aufleuchtet, weil es das Echte unmittelbar als echt empfindet. Dieser Glaube „an Gott, den allmächtigen Vater" ist ja das Zentrum der Kindesfrömmigkeit und der kindlichen Frömmigkeit, nach der wir Modernen uns wohl mit einem Gefühl des Heimwehs sehnen. Das Kind kennt das Leben noch nicht; Lebenskämpfe, innerliche und äußerliche, sind ihm höchstens in Ahnungen (und im Proletariat in Vorspielen) bekannt geworden. Der Bruch in der menschlichen Persönlichkeit, der Widerstreit von Ideal und Wirklichkeit, von Wollen und Erreichen, ist ihm etwas Unverständliches. Und darum ist auch das Zentrum des Neuen Testaments, die Botschaft von der Gnade, ihm selbst mit Anwendung höchster katechetischer Mühe und Kunst kaum wirklich zu erschließen. Selbst im Konfirmandenunterricht bleibt's doch meist beim

Ziehen der ersten Linien. Dagegen: Elias am Bache Krith, die Witwe zu Sarepta, Hiskia auf dem Krankenbett, der Abzug Sanheribs von Jerusalem — das sind Bilder, die dem kindlichen Gemüt ohne weiteres von der Freundlichkeit und Lieblichkeit seines Glaubens an den Vater im Himmel reden. Charakteristisch ist, daß unser Landvolk im A. T. weit mehr lebt als im Neuen, Predigten über die Hauptpersonen des A. T. liebt! Dem Bauern wie dem Kind — und der Bauer hat viel von Kinderart an sich — ist eben der Gott Himmels und der Erden in seinem Vorsehungswalten Mittelpunkt des Lebens und Erlebens.

Auf der höheren Stufe des Unterrichts wird dann das Problem, wie das Leiden mit der göttlichen Vorsehung zu vereinen sei, zu erörtern sein, und gerade in dieser außerordentlich bedeutungsvollen Frage ist uns das A. T. unentbehrlich. Es führt uns in die tiefsten Tiefen religiösen Erlebens und religiöser Erlösungsbedürftigkeit. Das Ringen des alttestamentlichen Frommen nach einem Ausgleich zwischen Leiden und göttlicher Vorsehungstreue und Gerechtigkeit ist das ewige Ringen der Menschenseele, die Not, vor allem auch des modernen Menschen, die Klippe, an der manches Kämpfen um religiöse Weltanschauung scheitert. Die Linie Psalm 39=42=73, Hiob, Jesaja 53—55 entspricht durchaus der Entwicklung, auch der modernen religiösen Reflexion. Und die Lösung, die Jesus in Joh. 9 und dann am gewaltigsten durch sein eigenes Leiden und Sterben gibt, wird doch wohl erst dann in ihrer überragenden Herrlichkeit ergriffen, wenn man das peinvolle Ringen und Seufzen der alttestamentlichen Frommen in seiner ganzen Wucht mitgefühlt hat. Das Geheimnis von Gethsemane entschleiert sich dem wohl am meisten, der mit Deuterojesaja bis an die Schwelle leidensfreudigen Eintauchens in den göttlichen Willen gekommen ist.

Endlich wird der besondere Zug der alttestamentlichen Frömmigkeit, die religiöse Naturpoesie, kaum in dem vollendeten Bild einer religiösen Weltanschauung fehlen dürfen: die Welt in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und ihrer unüberschaubaren Größe dennoch eins und einheitlich als Gotteswelt, durchwaltet und getragen von dem Geiste Gottes — das ist der großartige Grundgedanke, der, von der Schöpfungsgeschichte ausgehend, in den „Naturpsalmen“ wie 18, 29, 104 und dann vor allem im Buch Hiob seinen klassischen Ausdruck gefunden hat, während im N. T. nur in Stellen wie Matth. 6, 26—30. Apg. 14, 17; 17, 24 ff. Röm. 1, 20 sich ein leiser Anklang daran findet. Unsere Liederdichter, vor allem Paul Gerhardt, haben Perlen religiöser Naturpoesie in dem A. T. gefunden, eines Klopstock „Frühlingsfeier“ atmet diesen Geist, in den Andachten Naumanns rollt mächtig dieser Orgelton und Glockenklang des A. T. — und in den Predigten aus der rationalistischen Zeit ist die Verherrlichung Gottes in der Natur ein Zug, der unbefangene Gemüter allezeit sympathisch berühren wird. Hier darf vor allem die Kritik des A. T. in positiver Arbeit einsetzen. Indem sie die Urgeschichte der Genesis als edeln religiösen Mythus ansieht, gibt sie ihr ihre ursprüngliche Bedeutung und ihre religiöse Kraft wieder. Mein Lehrer Bassermann hat einmal in seiner „Zeitschrift für praktische Theologie“

in mustergültiger Weise die Schöpfungsgeschichte katechetisch behandelt. Unsere Aufgabe muß sein, den Widerspruch zwischen dem biblischen und modernen Weltbild dadurch zu heben, daß wir die zeitlich beschränkte Form als zeitlich beschränkte zeichnen und den in ihr verborgenen tiefen religiösen Gehalt um so energischer betonen. Es ist eine geradezu seelsorgerliche Pflicht, der Bibel zu geben, was der Bibel ist, indem wir den Mythus als Mythus, d. h. als religiöse Dichtung behandeln. Und ein Vergleich mit den Mythen anderer Völker ergibt, wie gewaltig gerade das A. T. die Kosmogoniefabeln bei Griechen, Germanen — und nicht zu vergessen Babyloniern (vgl. die Sintflutsage!) — durch seine energische Betonung der Geistigkeit und Überweltlichkeit Gottes überragt. Ich glaube, die Debatte „Bibel und Babel“ sollte dies Ergebnis aufs neue zeitigen. Vgl. überdies noch Loofs' Predigten über Schöpfungsgeschichte, Sündenfall und Sintflut (in den Heften zur christlichen Welt).

Freilich, diese Arbeit kann erst auf der höchsten Stufe religiöser Unterweisung erfolgen. Aber eben da *muß* sie stattfinden. Es ist ein notwendiges Erfordernis, das unsere Zeit an uns stellt, daß wir zu dem Bild der individuellen Frömmigkeit, d. i. der innerlichen Gebundenheit der einzelnen Menschenseele an Gott, diese Ergänzung des welterfüllenden und weltdurchwaltenden Gottesbildes geben. Die psychologisch-ethische muß mit der intellektuell-kosmischen Betrachtung zu einem einheitlichen Weltbild verschmolzen werden. Das ist die Aufgabe der modernen Apologetik, wie sie z. B. Tröltsch im Auge hat. Und gerade hierin gibt das A. T. uns den notwendigen Unterbau im Religionsunterricht.

Das führt mich auf die zweite Reihe meiner Betrachtungen: *Das Geschichtsbild des A. T. in seiner eminenten religiösen Bedeutung.* Der Gott, der die Welt durchwaltet und umfaßt, ist der Gott der Geschichte, der Menschengeschichte und der Menschheitsgeschichte. Das ist ein Postulat jedes religiösen Glaubens. Und im A. T. liegt der Versuch vor, eine Volksgeschichte darzustellen als eine göttlich geleitete, bis in die Einzelheiten göttlich geleitete. Das ist die Bedeutung des „Deuteronomisten“ mit seinem religiösen Pragmatismus. Es ist ein Verdienst der alttestamentlichen Kritik, diesen religiösen Pragmatismus als einen Versuch gekennzeichnet zu haben, der im einzelnen nicht immer geglückt ist und bei dem es stellenweise nicht ohne Vergewaltigungen abgegangen ist. Aber gerade auf Grund dieser Erkenntnis ist es uns möglich, diesen Versuch in seiner *religiösen* Bedeutung zu würdigen: er erscheint uns als eine Glaubenstat eines tief religiösen Geistes, der es wagt, vom Standpunkt des rückblickenden Geschichtsschreibers aus die Data des Chronisten einer höheren Idee unterzuordnen und damit die ganze Misere eines „von Jugend auf bedrängten“ Volkes in dem Lichte göttlicher Pädagogie zu verstehen und zu verklären. Es ist der Anfang einer religiösen Geschichtsbetrachtung, vielfach kindlich und unbeholfen. Aber es ist an uns, den religiösen Heroismus dieser Geschichtsauffassung nachzufühlen und im Nachfühlen zu verehren.

Von diesem Gesichtspunkt ausgehend, werden wir versuchen, *die alttestamentlichen Helden vor allem in ihrem sittlichen*

Gehalt unseren Kindern zu zeichnen. Ich denke hierbei wieder zunächst an die Anfänge der religiösen Unterweisung, denn auch hier bewährt sich das A. T. als die Kinderbibel. Die Patriarchengeschichte bleibt doch das Muster par excellence für die Schilderung eines edlen, von religiösem Geiste getragenen Familienlebens. Sie ist religiös-sittliche Volkspoesie, Stammespoesie, Familienpoesie. Gunkels Buch über die Genesis hat uns aufs neue die Augen geöffnet darüber, welche Fülle von rührender, naiver Volksdichtung in diesen Patriarchengeschichten enthalten ist: Geschwisterzuneigung und Geschwisterstreitigkeiten, Elterntreue und Elternschwäche, Kindestorheit und Kindesliebe, und über dem allen das freundliche Licht der alle Zerwürfnisse überwindenden Versöhnung — wie kommt das alles in den Jakobs- und Josephsgeschichten so feinsinnig und zart heraus. Das sind doch die „ewigen" Kindergeschichten, die aus der Kinderstube und den ersten Schuljahren niemals verschwinden dürfen. Soll ich noch an die Geschichten von der Ruth, der lieblichen frommen Schwiegertochter, an Eli und Samuel, an die Freundschaftsepisode von Jonathan und David — vgl. Simon Dachs: „Der Mensch hat nichts so eigen!" — an die ergreifende Absalomstragödie, an Elisa und die spottenden Kinder erinnern? Hier gibt eben das A. T. und nur das A. T. das, was unsere Kinder brauchen: Bilder, zu denen kein Kommentar gegeben zu werden braucht. Ja, Kommentare, so gut sie gemeint sein mögen, verwischen die wunderbar feine Wirkung der Bilder. Nicht umsonst hat die Herbarthsche Schule die Kenntnis der Patriarchengeschichte an den Anfang des Religionsunterrichts gestellt: das Familienleben ist das dem Kinde Bekannte und Nächstliegende. Ein Idealbild des einfachen Familienlebens mit seinen Tagesleiden und Tagesfreuden und Tagesaufgaben, in die Seele des Kindes gesenkt, ist von unschätzbarer Bedeutung für das ganze Leben. Man wendet vielleicht ein: das nach den genannten Bildern geschilderte Familienleben ist noch kein christliches. Gewiß! Erst Christi Geist verinnerlicht das Familienleben. Aber Jesus selbst hat in der kurzen Zeit seines öffentlichen Lebens sich der Ausgestaltung des Familienlebens nicht annehmen können. Seine Hauptaufgabe lag auf einem anderen Feld. Seine Reichgottesarbeit mußte vielfach die Familienbande durchschneiden und ihn selbst im Gegensatz zur eigenen Familie stellen; vgl. Mark. 3, 31 ff. Luk. 9, 57—62; 12, 51 ff.; 14, 26. Darum gibt uns das Neue Testament hier nicht das, was das Kind braucht: Anschauungsbilder. Diese gibt das A. T., das hier entschieden eine Lücke ausfüllt und unmöglich durch das Neue Testament entbehrlich gemacht werden kann.

Es ist freilich notwendig zu betonen: dieses alttestamentliche Anschauungsbild muß mit neutestamentlichem Geist erfüllt werden. Denn es wäre unbedingt falsch, das Niveau der sittlichen Anschauungen im A. T. dem des Neuen Testaments gleichzustellen. Das A. T. als Ganzes ist nicht universal. Seine Beschränkung auf die Stammesgeschichte des „auserwählten" Volkes läßt — abgesehen von einigen prophetischen Partien, wovon weiter unten — die Gerechtigkeit gegenüber der Heidenwelt vermissen. Es ist von begeisterten Patrioten geschrieben. Es entstammt — das ist die Hauptsache — dem Geist der antiken Welt, die nur den

Volksgenossen als Vollmenschen achtete, den Ausländer, den „Barbaren", das „Nichtvolk" sehr gering einschätzte. Darum die Verfluchung der fremden Völker durch Bileam, die „Vernichtung" der Kanaaniter durch Josua, die „Verbannung" Amaleks, die sogar einem Propheten wie Samuel als höchste religiöse Pflicht erscheint. Damit hängt jene schroffe Intoleranz zusammen, die für den Jahweglauben nicht bloß mit Geisteswaffen, sondern mit brutaler Gewalt kämpft: Elias, der mit eigener Hand die Baalspriester abschlachtet — sicher ein uns Christen fremder Geist, vor allem uns Evangelischen wesentlich entgegengesetzt.

Es ist bekannt, daß in erster Linie diese Partien den Anstoß, den viele am A. T. nehmen, verursachen: Isaaks Opferung, Jephthas Gelübde, das Buch Esther — „warum wollt ihr unsere Kindesgemüter mit solchen Greuelbildern erhitzen?" Ich leugne nicht, daß in diesem Vorwurf ein berechtigter Kern liegt. Man hat allzulang und allzuoft diese Dinge unbesehen als „Gottes Wort" behandelt, als gottgewirkte, ja wohl auch gottwohlgefällige Handlungen, Sitten, Anschauungen dargestellt. Die Ketzerverfolger aller Art haben sich auf das A. T. gestützt (vgl. Hoensbroech: Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit, I S. 21).

Wir müssen diese Dinge von einer höheren Warte aus beurteilen. Und so ergibt sich für die Oberstufe des Religionsunterrichtes eine bedeutsame Aufgabe in der Behandlung des A. T.: nämlich eine Darlegung der zeitlichen Beschränktheit des A. T., der Unvollkommenheit seiner Sittlichkeit. Wir müssen die Dinge nehmen und zeigen, wie sie sind. Die Helden des A. T. sind keine irrtumslosen Heiligen und wollen's und sollen's nicht sein. Sie sind ringende und strebende Menschen, die in ihrem Ringen und Streben nach der Wahrheit manchmal fehlgegangen sind. Sie sind Kinder ihrer Zeit, die den Urteilen und Vorurteilen ihrer Zeit ihren Tribut haben bezahlen müssen, die aber in heißem Ringen um die Erkenntnis Gottes doch wieder über ihre Zeit hinausgeführt worden sind. Wir nehmen als typisches Beispiel einen Elias: gewaltig eifert er um die Ehre Jahwes, kein Opfer erscheint ihm hiefür zu groß und zu unerhört, ein Mann von Eisen, für den es keine Konnivenz gibt — am Ende seines Lebens in einer geheimnisvollen Offenbarungsstunde leuchtet ihm das Bild Gottes im stillen, sanften Sausen auf, nachdem er's ein Lebenlang im Sturm und Feuer und Erdbeben gesucht. Ein Ahnen von einer göttlichen Liebe und Barmherzigkeit zieht durch das Herz des Greises, ein Vorglanz jenes Lichtes, das in Joh. 3 der ganzen Welt leuchtet. Zeichnen wir unseren Schülern, etwa im Konfirmandenunterricht, solche Prophetengestalten, einen Jeremia, den Schmerzensmann, der sich verzehrt in der Liebe um sein dem Verderben entgegengehendes Volk und in heißer Sehnsucht nach der rettenden Gnade! Deuten wir die Größe des Jonasbuches, die ja Goethe schon in seiner Besprechung der Lavaterschen Predigten über Jonas in genialem Tiefblick erkannt hat! Erwecken wir eine Ahnung von der Herrlichkeit jenes Unbekannten, der im Deutorojesaja zu uns spricht und bisweilen bis zu der Höhe des Evangeliums Jesu von der Barmherzig-

keit Gottes sich erhebt, zugleich mit Beziehung auf Psalmen wie 51, 103 u. a. — vgl. noch Schultz: Alttestamentliche Theologie, 4. Aufl., S. 748 ff. — so erwecken wir doch in den Schülern ein Verständnis für das religiöse Ringen dieser herrlichen Geister. Die Frage muß dem Kinde wie von selbst auf die Lippen kommen: wann ward diesem Sehnen sein Erfüllen? Und um so mehr wird dann ein Verständnis für die Bedeutung Jesu Christi erwachen, der dieses Ahnen zur Gewißheit erhoben hat, „das Licht der Welt", dessen „herzerquickendes, liebliches Licht" in seiner ganzen Schönheit dem leuchtet, der in das Dämmern des Weltmorgens gesehen hat. Jesus, der Weltenheiland, wird in seiner göttlichen Klarheit erscheinen, wo der Blick geöffnet ist für den Jammer der Weltsünde, die auch die Besten verdarb, und für den Weltirrtum, der auch die Frömmsten Gott mehr suchen hieß als zu finden erlaubte. Es entsteht durch diese Bilder des A. T. die primitivste, aber in aller Einfachheit gerade überzeugende Religionsgeschichte.

Auf der höchsten Stufe des Religionsunterrichts wird dann noch die ganze prophetische Aktion für einen Gottesdienst der Innerlichkeit, des Herzens und Lebens in der Linie 1 Sam. 15, 22. Hos. 6, 6. Jes. 1, 11. Micha 6, 8. Jeremia 3, 16 ff.; 7, 3 ff. u. a. zu schildern sein im Gegensatz zu dem alle diese Ansätze überwuchernden äußeren Kultusdienst, und wieder wird die Herrlichkeit Jesu als des Vollenders aller dieser Anfänge in ihrem vollen Umfang sich erschließen.

So wird das Geschichtsbild ebenso wie das Weltbild des A. T., fußend auf den Resultaten der Kritik, wieder jenes alte Bild werden, das unsere Väter mit unbefangener Liebe im A. T. gesehen haben: die Vorbereitung der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo in jenem merkwürdigen kleinen Volk, dessen Lebensnerv das Suchen und Trachten nach der Gnade des lebendigen Gottes gewesen ist.

Ich erinnere mich beim Abschluß meiner kurzen Darlegungen eines Wortes meines verehrten Lehrers Kautzsch. Er hat einmal den Pentateuch mit einem mittelalterlichen Dom verglichen, an dem viele Geschlechter gebaut haben, in dem die verschiedensten Stilarten und Bauelemente sich vereinigen: von der Vierung aus gesehen, ist das Ganze dennoch eine harmonische Einheit. So ist mir das A. T. ein Baudenkmal, an dem die verschiedensten Geister gearbeitet haben. Ihr Werk trägt jeweils den Stempel und das Bauzeichen ihrer Zeit, aber vom Zentrum angesehen, von der Gottesoffenbarung in Christo fügt sich alles wunderbar zusammen zu einem einheitlichen Bau, dessen Kuppelspitze zum Himmel weist. Und darum soll mein Mühen darauf ausgehen, meinen Schülern dies Ewige im Zeitlichen zu erschließen.

---

## Für den Arbeitstisch.

### Von Julius Boehmer.

Delitzsch hat die Öffentlichkeit damit überrascht, daß er statt des nun schon so oft angekündigten dritten Vortrags über Babel und Bibel vielmehr Babel und Bibel, ein Rückblick und Ausblick (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1904. 1 Mk.) hat ausgehen lassen. Wir bekommen hier zunächst etwas zu hören von dem Eindruck, den die Babel-Bibel-Broschüren gemacht haben, was lieber fortgefallen wäre, da manche — allerdings unnötigerweise — darin Ruhmredigkeit finden werden. Dann beschäftigt sich Delitzsch mit dem ihm von vielen Seiten gemachten Vorwurf, er habe „nichts Neues" geboten, wobei er zu verkennen scheint, daß hier die von ihm dargebotenen Tatsachen, nicht die von ihm über sie aufgestellten Urteile — die waren allerdings in mancher Hinsicht neu — gemeint waren. Gerne aber wird man das Bekenntnis von Delitzsch hören: „Wer mich kennt, wird gern bezeugen, daß mir nichts mehr zuwider ist, als in die breite Öffentlichkeit zu geraten." Freilich, ohne dieses mußte man bisher fast das Gegenteil annehmen. Und es darf doch nie vergessen werden, daß ein gut Teil des Eindrucks der Vorträge mit der Anteilnahme des Kaisers zusammenhing, was sich, wie es scheint, Delitzsch nicht genügend klar gemacht hat. Mit Interesse hören wir ferner etwas über die Genesis der beiden (oder drei) Vorträge (7), über die Absicht, die Delitzsch mit ihnen verband (23), über ihre Disposition (29). Er wollte, daß es nach zwei Seiten hin besser werde: 1. mit dem Verhältnis zwischen Kirche und theologischer Wissenschaft, 2. zwischen Kirche und Schule. Fürwahr, hohe Ziele, und aller Anerkennung wert, sie zu erstreben: nur muß hier mit der größten Behutsamkeit vorgegangen werden, da Heiligtümer in Frage kommen, und an dieser Behutsamkeit hat es leider, leider in den ersten beiden Vorträgen gefehlt. Wenn sich daher Delitzsch bitter z. B. auch darüber beklagt, daß ihm so und so oft zu Unrecht vorgeworfen worden sei, er leite den Monotheismus Israels aus Babylonien ab, so hat er in der Tat selber dieses Mißverständnis nahe gelegt, womit natürlich nicht das Recht derer bekräftigt ist, die trotz wiederholter Abwehr jenen Vorwurf erneuen. Behutsamkeit ist auch im vorliegenden Hefte nicht Delitzsch' starke Seite: daß z. B. die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode in Babel wie in Israel „sich gleichen wie ein Ei dem andern", daß die Babylonier von dem nämlich tiefen Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit durchdrungen waren wie Israel, wovon beider Psalmen Kunde geben (S. 14), ist angesichts der bekannten Stellen wie Ps. 16, 8—11; 73, 23—26; 51, 3—14; 90. 130, wozu man freilich die ganze alttestamentliche Religion mit ihrem heiligen, gnädigen Bundesgott als Hintergrund nehmen muß, unhaltbar. Um so mehr sind wir gespannt, wie Delitzsch es im dritten Vortrag fertig bringen will, zu zeigen, daß die sittlich-religiösen Forderungen der edlen Geister Babyloniens sich vollkommen decken mit jenen der großen Geister Israels. Auf der anderen Seite schlägt Delitzsch hier entgegengesetzte Töne an, wenn er statt des

verkehrten Schlusses über Abstammung des israelitischen Monotheismus aus Babylonien vielmehr mit Sicherheit schließen zu sollen glaubt, daß die alttestamentliche Vorstellung von Jahwe durchaus korrekt ist, wonach die Verehrung von Jahwe in die Zeit lange vor Mose, nämlich in die der Urahnen Israels: Abraham, Isaak und Jakob zurückgeht. Schade, daß an solchen positiven Aufstellungen die beiden ersten Vorträge nicht reicher gewesen sind. Schade überhaupt, daß der Kommentar, der hier noch zu manchen anderen anfechtbaren Punkten jener Vorträge gegeben wird, nicht gleich mit ihnen ausging. Dann wäre manches Mißverständnis und manches Ärgernis vermieden worden, und die ganze Babel-Bibel-Bewegung wohl in weniger stürmischer Weise verlaufen. Unterblieben wäre sie freilich nicht: dazu war Delitzsch' aggressive Haltung nicht angetan. Wenn er auch nicht aggressiv vorgehen wollte: es mußte so aufgefaßt werden. War die Absicht des ersten Vortrags, darzutun, daß die babylonische Literatur „die Quelle" ist, „aus welcher die biblischen Urgeschichten geschöpft sind" (S. 23), erkannte Delitzsch seine „Hauptaufgabe" in der Aufzeigung der „Parallelen zwischen Babel und Bibel" (30), so ist er von dieser „Hauptaufgabe" doch nur zu sehr abgewichen und hat für die biblischen Urgeschichten insbesondere zu viel behauptet. Dabei müssen wir verharren, wenn wir auch nicht übersehen, daß es Delitzsch' ernsthaftes Bemühen war, der Aufzeigung der Parallele zwischen dem sinaitischen Gesetzgebungsakt und der Einleitung des Hammurabi-Gesetzes „soweit möglich jede verletzende Spitze zu nehmen" (31), daß er mit seinen Bemerkungen über das Buch Hiob, das Hohelied, Ps. 45 nur „Erinnerungen" geben wollte (S. 45). Delitzsch mußte sich sagen, daß der unbefangene Hörer und Leser (den er nach S. 7. u. berücksichtigen wollte) das schwerlich so verstehen würde und auch nicht konnte.

Über die Tendenz auch der vorliegenden Broschüre können wir trotz allem kaum ein anderes Urteil gewinnen. Delitzsch will nämlich auf eine „geläuterte christliche Bibel" hinaus (S. 35—44) und führt dafür eine Reihe von Gründen an, die gewiß ernst zu nehmen sind und jeden, der unser christlich-deutsches Volk lieb hat, sehr ernst stimmen müssen. Auch die herrschende Auffassung von der Auserwähltheit Israels soll fallen. Gesetzt nun den Fall, den wir für ausgeschlossen achten — und es ist gut, daß er ausgeschlossen ist — den Fall, man träte dem Gedanken der Einführung einer „geläuterten christlichen Bibel", aus der die meisten alttestamentlichen Stücke ausgeschnitten wären, näher, wie denkt sich Delitzsch die Ausführung? die Folgen? die in Frage kommenden Instanzen und Faktoren? Wir gestehen: der Vorschlag dünkt uns so ungeheuerlich, so sehr — um es ganz allgemein zu bezeichnen — allen religiösen Erwägungen, nicht minder aber allen geschichtlichen Rücksichten zuwider, daß wir ihn nur zu erklären vermögen aus dem Eindruck, daß Delitzsch die Empfindung für die hier in Frage kommenden und stehenden Imponderabilien, die in der Christenheit und für die Christenheit entscheidend sind, abgeht, wenigstens nicht nach Gebühr prävaliert. Auf die Mißverständnisse dagegen, die sich an den Offenbarungsbegriff geknüpft haben, wie

auf ihre Abwehr (S. 46—50) gehen wir hier nicht ein, da sie mit dem Vorigen im engsten Zusammenhang stehen, heben nur als sehr richtig den einen Satz heraus: „Ich für meine Person bin der Ansicht, daß, wenn wir selbst und unsere Kinder in Schule, Konfirmandenunterricht und Kirche in der ‚Offenbarung' unterwiesen werden, es nicht nur unser Recht, sondern unsere Pflicht ist, über diese ernsten Fragen, die doch auch eine eminent praktische Seite haben, selbständig nachzudenken, schon um unsern Kindern nicht ‚ausweichend' antworten zu müssen" (S. 49). Aus dem gleichen Grunde wollen wir das sittliche Niveau Israels und Babyloniens (S. 50—57) auf sich beruhen lassen. Delitzsch' Erörterungen rufen hier immer wieder die Frage wach: wo bleibt Babyloniens Unsittlichkeit und vor allem jene scheußliche, selbst von Herodot (I, 199) verabscheute Sitte, wonach jede weibliche Person einmal in ihrem Leben sich im Dienst der Götter preiszugeben hatte? Endlich hat das Wort an die jüdischen Kritiker (S. 57—64) ebenfalls für den Gesamtertrag geringere Bedeutung.

Es ist unmöglich, im Rahmen einer Anzeige auf alle Fragen, die Delitzsch' Broschüre anregt oder wieder anregt, einzugehen, alle Bedenken zum Ausdruck zu bringen. Wir müßten sonst die Äußerung des „orthodoxen Pastors" S. 26 mit vielen, die Sätze über Babel als „Pforte Gottes" und Lucifer (Jes. 14, 12) als „Lichtbringer" mit einigen Fragezeichen versehen usw. Allein nun hat uns Delitzsch die Ehre angetan, unter den wenigen Gegnern, die er mit Namen anführt, auch auf unsere Artikelserie in der Studierstube 1903, 112—121. 154—162. 249—256. 298—303. 366—375 zu sprechen zu kommen (S. 10. 11. 15. 35), dann aber die „schwere Anklage" abzudrucken, die wir S. 372 so ausgedrückt hatten: „Gewiß, wir dürfen zusammenfassend sagen: selten ist ein Angriff auf die Bibel und den Bibelglauben in ungeschickterer Weise, mit unzulänglicheren Mitteln, am ungeeigneteren Orte, bei geringerer Aussicht auf Erfolg gemacht worden, als derjenige von Delitzsch' erstem und namentlich zweitem Vortrag. Profan, frivol, verletzend, ärgernisgebend ist verfahren worden, ohne Not, ohne Anlaß, unbegreiflich unberechtigt." Delitzsch fügt hinzu: „Die Zukunft wird lehren, ob diese Worte im ganzen wie im einzelnen der Wahrheit entsprechen" (S. 68). — Wir meinen, die Zukunft habe hier weniger zu entscheiden, abgesehen von der Frage des Erfolgs. Im übrigen handelt es sich um ein Urteil über Dinge, die der Vergangenheit angehören. Dieses Urteil ist scharf formuliert, gewiß: aber die Schärfe der Formulierung war lediglich das Echo der bekannten reichlich ebenso scharfen Sätze in Delitzsch' zweitem Vortrage. Ihren Sinn meinen wir auch in den vorstehenden Sätzen zur Genüge erläutert zu haben. Um es zu wiederholen: die ungeschickte Weise bezog sich darauf, daß ein Angriff auf christliche Heiligtümer statthatte, wo eine behutsame, die zartesten Bedenken schonende Art am Platze war; die unzulänglichen Mittel meinten, daß rein willkürlich nur Babylonisches zum Kampf gegen den Inspirations- und Offenbarungsbegriff aufgerufen wurde; der ungeeignete Ort will sagen, daß 1. die deutsche Orientgesellschaft, 2. der deutsche Kaiser mit der Sache in Zusammenhang gebracht sind; aus allen drei Momenten ergibt sich für uns die geringe Aussicht auf Erfolg.

Damit ist auch der folgende Satz erklärt. **Profan**, weil die religiösen Momente außer acht blieben, die nicht außer acht bleiben durften, wenn Delitzsch seine Absicht erreichen wollte; **frivol**, weil es den Anschein gewann, als sei die Absicht, der Christenheit Bibel und Offenbarung zu rauben; das sind die schärfsten Ausdrücke (die übrigen bedürfen keiner Ausführung), die allerdings so nicht gefallen wären, wenn uns damals Delitzsch' „Rückblick und Ausblick" vorgelegen hätte. Die ganze Formulierung der beiden Sätze wäre dann eine andere geworden: doch nur die Form, nicht der zugrunde liegende Sinn, den die vorstehenden Ausführungen ja ebenfalls atmen, hätte sich gewandelt. Ein der Person Delitzsch' und der Berührung mit anderen maßgebenden Persönlichkeiten nahestehender Beurteiler hätte vielleicht oder sogar wahrscheinlich jene beiden Sätze gemieden. So wie sie dastehen, sind sie lediglich der Ausdruck dessen, was der gedruckte Buchstabe, der tote, uns lehrte. Darum sind wir Delitzsch von Herzen dankbar, daß er uns durch seinen „Rückblick und Ausblick" tiefere Blicke hat tun lassen, und freuen uns, wenn wir auch nicht mit ihm gehen können, daß er uns durch seine letzte Veröffentlichung ein milderes, dem der's auszusprechen hat, selber wohltuenderes Urteil ermöglicht hat. —

Wiederum eine Monographie, genauer: eine Doktor-Dissertation, eine ungewöhnlich beachtenswerte, bietet **Preiswerk, Der Sprachenwechsel im Buche Daniel** (Bern, Berner Tagblatt). Bekanntlich begegnet man im Buche Daniel der auffälligen Erscheinung, daß 1, 1 bis 2, 4 hebräisch, von da bis zum Schluß von Kap. 7 aramäisch, dann Kap. 8—12 wieder hebräisch geschrieben ist. Preiswerk gibt zunächst eine schöne Übersicht über das Problem, seine Elemente und die mancherlei bisherigen Lösungsversuche. Die Einheitlichkeit des Buches steht nach dem Urteil der Neueren jedenfalls fest. In beiderlei Hinsicht nimmt der Verfasser auch zu meinem Buche „**Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel**" (Leipzig, Deichert) eine freundliche Stellung ein. Allerdings können wir ihm nicht in allen seinen Gegenthesen, so sehr sie zu denken geben, beipflichten. Uns erscheint es fraglich (S. 33), ob aramäisch ohne weiteres die tägliche Umgangssprache aller israelitischen Leser war. Wenigstens in der Gemeinde der Frommen war damals Hebräisch noch mindestens ebenso geläufig. Aramäisch war damals wirklich die „Weltsprache": das ist hier natürlich gemeint in dem engeren Sinn der Welt des Orients, des semitischen Orients, die in Israels Horizont fiel. Gerade die Stelle 2 Kön. 18, 26 (= Jes. 36, 11), die Preiswerk anführt, spricht dafür: Aramäisch war den assyrischen Gesandten und jerusalemischen Großen schon damals bekannt. Zwischen Ost- und West-Aramäisch (jenes war hier gemeint, dieses im Buche Daniel), war, so viele und große Unterschiede sie an sich zeigen mochten, für die, welche die lebendige Sprache redeten, kein größerer Unterschied, als zwischen verschiedenen deutschen Dialekten, oder lieber: der Aussprache desselben Schriftdeutsch bei Sachsen und Schweizern. Wir räumen aber ein, es wäre vielleicht vorsichtiger gewesen, statt „Weltsprache" vielmehr „Verkehrssprache" zu sagen oder wenigstens jenes durch dieses zu erläutern.

Preiswerk will, daß zur Erklärung des Sprachenwechsels nicht apokalyptische (d. h. künstliche), sondern sprachliche Gründe aufgesucht werden. Er meint, daß Kap. 1—6, also auch 1, 1 bis 2, 4 ursprünglich aramäisch, 7—12, also auch 7, ursprünglich hebräisch abgefaßt sind. Das sucht er in umständlicher und gründlicher Beweisführung, die eine erfreuliche Beherrschung der hebräischen wie der aramäischen Sprache kundtut, darzulegen. Allerdings, überzeugt hat er uns nicht. Schon der eine Hebraismus רַעֲנָן 4, 1 (S. 65) inmitten des aramäischen Textes macht die ganze These für Kap. 2—6 zuschanden. Bei der Unsicherheit des überlieferten Textes, der von den Masoreten vielfach bearbeitet ist, läßt sich aramäische Sprache als ursprünglich nicht erweisen. Daß Kap. 7 mehr ans Hebräische anklingt als 2—6, hängt damit zusammen, daß jenes Vision, diese Erzählung bieten, und gerade in der Erzählung hat ja das Aramäische seine besondere Art (s. S. 45). Wenn ferner Kap. 1—6 (7) auf Traditionen aus dem babylonischen Exil ruht (S. 117), so wäre doch zu erwarten, daß sie hebräisch fortgepflanzt und erhalten geblieben wären. Schauten sie ja rückwärts, während umgekehrt 8—12, die prophetische Gedanken über das künftige Heil Israels bringen, aramäisch hätten abgefaßt werden müssen, da die Apokalyptik trotz Preiswerk keineswegs die geradlinige Fortsetzung der Prophetie war. Mindestens besteht die eine Schlußfolgerungsweise ebenso zu Recht wie die andere.

Bei genauster Prüfung des Tatbestandes scheint u. E. die einzige unausweichliche Erklärung die zu sein, daß, der Kap. 2—6 (7) aramäisch schrieb, auch hebräisch verstand und sprach, wie das Umgekehrte für 1. 8—12 gilt. Schwierigkeiten bleiben immer (S. 119): für die Hauptsache müssen wir uns doch an hypothetischen Erklärungen genügen lassen. Trotz alles Dissensus aber sind wir dem Verfasser, einem alten Baseler Studiengenossen, außerordentlich dankbar für die überaus fleißige und gewandte Darstellung, die auch in ihren Irrwegen lehrreich ist.

Anders als Preiswerk, der einen Teil des Alten Testaments ins Auge faßt, unternimmt es Budde, einen Einzelgedanken durch das ganze Alte Testament zu verfolgen. Die Schätzung des Königtums im Alten Testament (Marburg, Elwert. 40 Pf.), eine Kaisersgeburtstagsrede, weist eingehend auf die Gegensätze hin, die in die Entstehung und Beurteilung des Königtums hineinspielen, orientiert dabei auch über die Art der alttestamentlichen Geschichtserzählung. Daneben wird die im Bibeltexte nicht begründete Behauptung, Hosea bestreite das Königtum als solches, wiederholt (S. 15 ff.). Dann wird die bis zum Exil hin zunehmende Geringschätzung, die nach dem Exil steigende Hochachtung des Königtums dargetan, alles natürlich nur in großen Zügen, wie es der Anlaß der Rede gebot. Im einzelnen wäre Gelegenheit, viel Widerspruch zu erheben. Indes will ich die Darlegungen meines größeren Werkes, Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes (Leipzig, Hinrichs. 4,50 Mk.) und meiner Broschüre, Gottesgedanken in Israels Königtum (Gütersloh, Bertelsmann. 1,20 Mk.) hier nicht wiederholen, sondern alle, die sich für das in seiner Weise zentrale Thema interessieren, auf die Ausführungen in

beiden Büchern hinzuweisen. Nur das sei uns zuletzt noch zu sagen erlaubt, daß bei Budde die Wertung des Königsnamens Jahwes wohl etwas zu kurz weggekommen ist. —

In der Studierstube 1903 S. 84—86 haben wir Boussets Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter eingehend zu würdigen gesucht. Viel gründlicher verfuhr Perles, der eine acht Bogen starke Kritik schrieb. Gegen seine gehässige, nervöse und tendenziöse Polemik wehrt sich Bousset, Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum (Berlin, Reuther & Reichard. 80 Pf.). Er will, daß Schriftgelehrtentum, besser: Gelehrtenfrömmigkeit und Volksfrömmigkeit vor 70 n. Chr. streng und klar zu scheiden seien. Das ist nötig und möglich. Auf die Volksfrömmigkeit aber hatte es Bousset in seinem Hauptwerke abgesehen. Mit Unrecht vermißt daher Perles die Heranziehung des späteren Materials, der Mischnaliteratur. Ohne Grund tadelt er die Benutzung der Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Das Zentrum der Frömmigkeit in der in Rede stehenden Periode sind die Glaubensvorstellungen von Gott und das Verhältnis der Frommen zu Gott, nicht die Sätze der Schriftgelehrten, wie Perles meint. Zugestanden wird, daß Perles in Einzelheiten und Kleinigkeiten Bousset berichtigt habe. In der Hauptsache sicherlich hat Bousset recht: sonst wäre z. B. auch Jesus und seine Jünger im weitesten Sinne des Worts undenkbar.

Einen Auszug aus seinem großen Werke legt Bousset, Die jüdische Apokalyptik (Berlin, Reuther & Reichard. 1 Mk.) vor. Abschnitt IV 3. 4 und VI ist hier verarbeitet. Das gilt für S. 5—51, welche die religionsgeschichtliche Herkunft der Apokalyptik beleuchten. Neu ist der Schluß S. 52—57, der die Bedeutung der Apokalyptik für das Neue Testament zeigt. Das Ganze ist gerade so, wie es hier vorliegt, für die weitesten Kreise geeignet, auch für solche, die Spezialstudien auf diesem Gebiet nicht treiben noch lieben: klar, übersichtlich, aus voller Sachkunde, zum Teil glänzend geschrieben. Die Apokalyptik, ihre Eigenart und fremdartige Herkunft aus der in ihren Grundzügen damit vollkommen übereinstimmenden älteren iranischen Eschatologie, die Entstehung und Bedeutung der Idee des Zwischenreichs (Chiliasmus), auch daß der Menschensohn ursprünglich eine auswärtige Gestalt sei, wird beleuchtet. Wieviel Vorarbeit hat die Apokalyptik für Jesum und seine Predigt getan. Doch nur Vorarbeit: auch hier gilt, daß Christus alles neu gemacht hat. Die Apostel haben hier ihre Christologie angeknüpft. Die praktische Konsequenz des aufgewiesenen Tatbestandes ist, daß zurücktreten Teufels- und Dämonenglaube, die Menschensohn-Theologie, die Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden Weltendes (wiewohl die beiden letzteren Vorstellungen einst ihre hohe Bedeutung hatten): die Religionsgeschichte bestätigt nachträglich das Verfahren der Christenheit. Dagegen ist festzuhalten der Jenseitsglaube. Überhaupt bleibt das Evangelium trotz allem, was die Religionsgeschichte feststellt, daß nämlich Bausteine und Material aus dem Judentum und der weiteren umgebenden Welt stammen, „ein schöpferisches Wunder". Im ganzen wie im einzelnen bringt die Broschüre viel Interessantes.

Einige Werke, die den praktischen Theologen zum Gebrauch des Alten Testaments anleiten wollen, mögen folgen. Grashoff, Alttestamentliche Bibelstunden (Halle und Bremen, Müller. 4. Band. 2,40 Mk.) bietet hier die Bücher Josua, Richter, Ruth in Auswahl. Drei biblische Bücher werden in 26 Bibelstunden behandelt. Vor allem das Buch Ruth hätte jedenfalls eine viel gründlichere Ausnutzung verdient. Die zugrunde liegende Auffassung ist streng traditionell. Keine Spur von historischem Verständnis begegnet, kein Versuch auch nur, ein solches zu gewinnen, wiewohl der Verfasser, der übrigens kürzlich entschlafen ist, von einem „unabänderlichen Gesetz der Entwicklung" redet (S. 244). Die alttestamentlichen Helden werden als unvollkommene Christen und daher als in ihrer Weise Vorbilder für unsere Zeit, für Hörer wie Lehrer des göttlichen Wortes hingestellt. Deswegen wird doch nicht geleugnet, daß der Geist des Herrn, der über Jephta kommt, nicht der heilige Geist gewesen sei (247). Beklagt wird und verdammt werden, die nicht als Muster der Frömmigkeit vor uns stehen, so Simson S. 265—271. Einmal wird ein schwacher Versuch zur Ehrenrettung Rahabs gemacht (S. 16), der aber gleich in einen (hier wenigstens nicht angebrachten) Preis göttlichen Erbarmens mündet. Bezeichnend ist folgende Stelle: „Dahin ist es bereits gekommen, so sehr ist durch heidnische Verirrungen das religiöse Bewußtsein Israels in dieser Periode verdunkelt, daß selbst eine Debora die Tat der Heidin Jael, welche Israel befreundet ist und für dasselbe eintritt, lobpreist. Nach der Heiden(!) Weise wird hier lediglich auf den Erfolg gesehen, der Zweck heiligt das Mittel. Daß aber hier eine tiefe Verirrung vorliegt, welche bei Heiden allerdings sehr gewöhnlich ist, erkennt jeder Verständige(!) ja sofort." Ob es angemessen ist, eine Bibelstunde fast ausschließlich mit einer metrischen Übersetzung des Liedes der Debora, die übrigens nicht ungeschickt ausgefallen ist (S. 196 bis 201), auszufüllen, darf man wohl mit Recht fragen. Wenn aber auch das Buch nach seiner Auffassungsweise des Alten Testaments nicht befriedigen kann, jedenfalls „eine Einführung der Gemeinde in das Verständnis der Heilsgeschichte" nicht heißen darf, so berührt doch überaus wohltuend der herzliche, innige, warme Ton, die schöne Sprache, die tiefe christliche Erfahrung, die daraus zu uns redet.

Eine ähnliche Anleitung gibt Keller, Der Prophet Daniel (Dresden und Leipzig, Fr. Richter. 3 Mk.). Er hat „bibelforschende Christen" im Auge und gibt eine, von seinem Standpunkt aus gesehen, sehr geschickte, aus gründlicher Bibelkenntnis und liebevollem Hineinversenken in den Text geborene Auslegung des eigenartigen Buches, auch eine wohl zutreffende Disposition und lichtvolle Überschriften zu den einzelnen Abschnitten. Allerdings um in die prophetischen Bücher oder, mit dem Verfasser zu reden, in das Wort der Weissagung einzuführen, ist es so ziemlich wohl der ungeeignetste Weg, wenn man mit Daniel anfängt, zur Offenbarung Johannes fortgeht und hierauf — so ist Kellers Plan — die übrigen alttestamentlichen Schriften durchnimmt. Das ist, historisch wie methodisch betrachtet, um von den Gesichtspunkten der Heilsgeschichte und dem praktischen Bedürfnis der Gegenwart gar

nicht zu reden, die größte Verkehrtheit. Die Übersetzung schließt sich an den Luthertext mit all seinen Vorzügen und Schattenseiten an: ein Verhältnis zum Urtext ist nicht einmal am Schluß von Kap. 9 wahrnehmbar, und bibelforschende Christen haben doch darauf eigentlich Anspruch. Überall leuchtet der feste Entschluß hindurch, nichts von dem zu lernen, was in den letzten hundert Jahren Gott der bibelforschenden Christenheit geschenkt hat; dazu ein Halten am Buchstaben, das vor nichts zurückschrickt, dem nichts unmöglich ist. Man kann hier lernen, was in den Text hineinlesen ist, nicht was herauszulesen ist. Nicht eine Auslegung (nebenbei hat man mehr den Eindruck einer Anleitung zur Bibelstunde als eine sachliche Erklärung), aber Einlegung gefährlicher Art, die die Würde göttlichen Wortes fast beleidigt, kurz eine vermeintliche Apologetik, aber eine falsche Art. Von Einleitung, Verfasser, Abfassungszeit, Sprache u. dgl. ist keine Rede: nichts als Text und Umschreibung desselben — wie kann das genügen? Neben sprachlichen Unebenheiten ist manches Sachliche unannehmbar. Nebukadnezar soll, während er dem Ägypter Necho bei Karkemisch gegenüberstand, einen Streifzug wider Jerusalem gemacht haben und dann wieder zur Entscheidungsschlacht zurückgekehrt sein! (S. 5). Jojakim soll im Kampfe gegen Nebukadnezar gefallen sein! (S. 9). 2 Kön. 24, 1—6 steht davon nichts, und Jer. 22, 19 steht etwas anderes. „Misael" wird übersetzt: „wer ist wie Gott?" (S. 12). Das vierte Reich ist das römische (41), das neue das Himmelreich Christi (44). Am Schluß von Kap. 2 erhebt sich die Frage: wie ist es möglich, daß die menschliche Geburt des Sohnes Gottes auf Erden, daß seine Erscheinung im Fleisch und ihr Einfluß auf die Weltentwicklung völlig unberücksichtigt bleiben bei dieser Offenbarung? (46). Ähnlich nach Kap. 7, warum doch der Menschwerdung des Menschensohnes nicht gedacht werde (162). In Kap. 11 finden sich „die speziellsten Weissagungen der Bibel" (259), und um die Erfüllung dieser zu erkennen, sind dem schlichten, ungelehrten Bibelleser die beiden Makkabäerbücher ausreichende Quellen!! usw. usw.

Eine ungemein fesselnde und lehrreiche Studie ist Bohn, Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben (Gütersloh, Bertelsmann. 1,80 Mk.). Frisch und keck, fast fehdelustig hingeworfen, doch nicht ohne gründliche Studien und vielseitige Orientierung, stellt sie zunächst die gesunde Forderung an die theologische Wissenschaft, daß sie aufhören solle, aus wenigem, zerstreutem Material eine geschichtliche Entwicklung zu konstruieren, und wünscht, daß sie fortan 1) die verwandten Sprachen, namentlich das Assyrisch-Babylonische; 2) die Literatur des späten Judentums, von den Pseudepigraphen an bis zum Talmud, studiere und verwerte. Beiden Ansprüchen sucht Bohn in dem vorliegenden Heft wenigstens anfangsweise gerecht zu werden. Im Gegensatz zu der „jetzt herrschenden perversen Auffassung der alttestamentlichen Religion" (S. 15) zeigt er, daß unsere Berichte vielfach mit Voraussetzungen, Bekanntem und Gewohntem rechnen (24), daher auch der Sabbat im Alten Testament nirgends systematisch behandelt werde. Er seinerseits hat allerdings eine etwas mechanische Auffassung

von der „Offenbarung“, scheidet daher prinzipiell und scharf zwischen der „Offenbarung“ in der Schrift und der „Entwicklung“ in nachbiblischer Zeit (10. 26), ohne daß man seine Weise gesund nennen könnte, und sieht daher unwillkürlich alles in der „Offenbarung“ (= Bibel) mit anderen Augen an, als was draußen ist, findet es andersartig und besser, wo ein schärferer Blick dergleichen nicht erkennt. So wird nach seinem Empfinden der Sabbat in 2 Mos. 16 zu einem „freudigen Ruhetag“ gestempelt, ja der biblische Sabbat trägt überhaupt „fast evangelisch-freie Festtagsstimmung“ (S. 91), wo doch dem Christen, dem evangelischen Christen sofort die Erinnerung kommt, daß das unbedingte Arbeitverbot, das für den Sabbat gilt, äußerlich genug ist, äußere Schranken setzt und mit dem innersten Heiligtum sehr wenig zu tun hat. Von der Erkenntnis ausgehend, daß im Alten Testament weder bloß „Offenbarung“ noch bloß „Naturreligion“ sei (S. 26), die ihn aber nicht hindert, an der Uroffenbarung festzuhalten und in 1 Mos. 1—11 einen historischen Kern zu finden (50. 51), zeichnet er sorgfältig den Naturgrund des Sabbats, d. i. die irgendwie mit religiöser oder abergläubiger Ausstattung ausgezeichneten, besonderen Tage der heidnischen Religionen, der assyrisch-babylonischen, der ägyptischen (öfter auch, obwohl das streng genommen nicht dazu gehört, der mexikanischen). Ebenso kräftig aber weist er die Unterschiede zwischen den babylonischen Siebener-Tagen und dem hebräischen Sabbat auf. Jedenfalls lernt der Leser so den historischen Grund oder die Ursprünge der rabbinischen Sabbattüfteleien erkennen, und des Rabbinismus Sabbatlehre wenigstens erscheint als geradlinige Fortsetzung der Naturreligion. — Auffällig ist, daß englische Zitate (die nicht jedem Leser verständlich sein werden) einmal mit Übersetzung versehen werden (S. 40. 41), ein andermal unübersetzt bleiben (54); ferner daß mancherlei Abkürzungen vorkommen, die ebenfalls längst nicht jedem Leser einleuchten.

Eine schöne Zusammenstellung alles dessen, was zum Preise der Psalmen und ihres praktischen und erbaulichen Gebrauchs im Gottesdienste, Religionsunterricht und Christenhause gesagt werden kann und öfter gesagt worden ist, gibt Böhme, Die Psalmen (Weimar, Böhlau. 80 Pf.). Gerne möchte man wissen, von wem denn diese Abhandlung „preisgekrönt“ ist — doch davon schweigt des Heftes Höflichkeit.

Nur ungern folge ich der Aufforderung des Verlages, an dieser Stelle meine kürzlich erschienenen Schriften zu nennen. Es sind: Hinein in die alttestamentlichen Prophetenschriften (3,20 Mk., geb. 4 Mk.), Babel-Bibel-Katechismus in 500 Fragen und Antworten (2 Mk., geb. 2,80 Mk.) und Neutestamentliche Parallelen und Verwandte aus altchristlicher Literatur. Ihre Absicht ist durch den allen dreien auf dem Titelblatt mitgegebenen Zusatz: Für Bibelfreunde genügend gekennzeichnet. Im übrigen besagt das Vorwort, worauf es ankommt. Das Werk über die Alttestamentlichen Prophetenschriften möchte die Ergebnisse der Forschung für die christliche Gemeinde fruchtbar machen und in einfachster Weise zur förderlichen Lesung der großen wie kleinen Propheten Anleitung geben. Der Babel-Bibel-Katechismus will aus dem „Babel-Bibel-Streit“ eine Frucht,

die da bleibt, gewinnen und sucht zu zeigen, wo und wie die fromme Christenheit unserer Tage wirklich umzulernen hat. Die neutestamentlichen Parallelen endlich sind eine nach der Reihenfolge der in Betracht kommenden Stellen der neutestamentlichen Bücher geordnete Zusammenstellung von Schätzen und Perlen neutestamentlicher Art, die außerhalb des Neuen Testaments geblieben sind. Das Büchlein kann sich natürlich neben den soeben erscheinenden „Neutestamentlichen Apokryphen“ von Hennecke nicht sehen lassen und begehrt auch nur ein viel bescheideneres Plätzchen. Von Seebergs Studie in der „Neuen Christoterpe unterscheidet es sich durch das Fehlen jeglichen kritischen Zusatzes, sowie durch die leichte Zugänglichkeit. Zur Gewinnung eines auch gottgegebenen, gut geschichtlichen Verständnisses des Alten und des Neuen Testaments im Unterschied von dem in falsche Traditionsbande geschnürten möchten die drei Schriften, jede an ihrem Teil, einen Dienst leisten.

---

# Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

## 1. Ein neuer Zweig der praktischen Theologie.

Holmström, Die Gemeindepflege in der evangelisch-lutherischen Kirche (Hamburg, Schloeßmann. 5 Mk. Aus dem Schwedischen übersetzt), ein vortreffliches Werk, von Achelis bevorwortet, beschreibt einen neuen Zweig der praktischen Seelsorge, nämlich die Lehre davon, wie die Gemeinde als selbständiges Glied des kirchlichen Organismus zu einem selbständigen Subjekt wird. Der springende Punkt also ist, daß die Gemeinde zugleich Objekt und Subjekt der Pflege-Funktionen ist. So kommt es, daß lange Ausführungen gegeben werden, deren Notwendigkeit an ihrer Stelle nicht einzusehen, die vielmehr in andere Zweige der praktischen Theologie zu gehören scheinen: allein der Gesichtspunkt, unter den sie gestellt werden, macht sie neu. Der Grundgedanke ist jedenfalls gesund und gut evangelisch. In der Tat werden durch die Betonung der Gemeinde als solcher eine Reihe von neuen Aufgaben aus jedem Zweig der praktischen Theologie an das Predigtamt gestellt. Viele Vorschläge werden gemacht, die aller Beachtung wert sind. Sie mögen zum Teil als „ideal“ beanstandet werden. Jedenfalls sind sie uns Pastoren immer wieder eine heilsame Erinnerung an das, was sein soll, und ein Gegengewicht gegen das Gewohnte, was nun einmal so ist, und gar leicht mit dem, was sein soll, verwechselt wird. Nicht immer wird man freilich zustimmen können. Was z. B. zur Hebung des Paten-Instituts vorgeschlagen wird, dürfte nicht bloß in der Praxis unausführbar sein, sondern auf unevangelischen (natürlich als solche nicht erkannten) Grundsätzen beruhen. Mache man sich doch einmal die ursprüngliche Bedeutung und die Geschichte dieses Instituts klar, fasse sodann die Lage der Dinge von heutzutage ins Auge: läßt man das Gemeindeideal der Heiligen Schrift gelten, dann muß das ganze Pateninstitut auf dem Boden der evangelischen Kirche als überflüssig und überlebt erscheinen, dann würde seine völlige Abschaffung ins Auge zu fassen sein. Darüber ließe sich leichtlich ein Buch schreiben. Wenn man aber schon mit Holmström einen „Gevatternrat“ begehrt, so wäre es doch wohl sachgemäßer, ihn aus den schon vorhandenen kirchlichen Gemeindevertretern und Ältesten zu bilden, als ein neues Organ ins Leben zu rufen. Ähnliches wird von den übrigen Organen der Gemeindepflege gelten. Den Verwaltungsapparat noch komplizierter zu machen als er schon ist, das ist immer vom Übel, am allermeisten in kirchlichen Dingen. — Holmström kritisiert seinerseits stark die Sulzeschen Vorschläge. Er steht auf lutherischem Standpunkt, streng in der Abendmahlslehre, im übrigen bringt er lutherische Gedanken in zeitgemäßem Ge-

wande. Natürlich hat er in allem schwedische Gemeindezustände im Auge, die aber nach ihren Licht- und Schattenseiten wesentlich dieselben sind wie bei uns. — Dem Übersetzer wäre zu raten gewesen, die Bibelstellen genau nach dem Luthertext zu zitieren, wenn nicht aus besonderen Gründen auf den Urtext zurückzugehen war. S. 229—238 ist hier abgedruckt, um einen Eindruck zu geben und Lust zur Beachtung zu wecken.

„Von der Hausandacht und dem Familiengottesdienst als einem sehr wichtigen Ziel der Arbeit der Gemeindepflege ist nun im folgenden noch eingehend zu handeln.

Wie gezeigt, steht derselbe mit dem Gemeindegottesdienst in engster Verbindung. Unter den Gründen, weshalb der Gemeindegottesdienst in unserer Zeit so schwach besucht wird und selbst bei den wenigen Besuchern so geringe geistliche Frucht und sichtbare äußere Wirkung zurückläßt, ist der hauptsächlichste zweifellos der, daß die Hausandacht so vielfach versäumt wird. Gebrauch von Gottes Wort und Hausandacht findet sich nur in den allerwenigsten Häusern. Selbst in den Häusern, wo Gottes Wort regelmäßig gebraucht wird, kommt es doch nur selten zu einem gemeinsamen wirklichen Familiengottesdienst. Die früher so regelmäßig geübte Hausandacht, die nicht bloß theologische Schriftsteller wie Schleiermacher und Rothe, sondern auch Sozialpolitiker wie Riehl als unentbehrliches Glied im Organismus jeder christlichen Familie ansehen, scheint in der modernen Christenheit verschwinden zu sollen.[1]) Es gibt nicht wenig Gemeinden, wo das Pastorat das einzige Haus mit regelmäßiger Hausandacht ist, wo die Hausandacht als nur für Pastorate erforderlich betrachtet wird.

Entschieden müssen gottesdienstliches und Familienleben großen Schaden leiden, wenn diesen beklagenswerten Verhältnissen nicht abgeholfen wird. Die Frage ist aber, auf welche Weise die Hausandacht wiederhergestellt werden kann. Je nach dem verschiedenen geistlichen Stand der verschiedenen Gemeinden und den verschiedenen Hilfskräften, auf die gerechnet werden kann, könnte verschiedenes getan werden.

Aber nimmer kann die Hausandacht wiederhergestebt werden ohne eine zweckentsprechende Gemeinde- und Familienpflege. Hier müssen die Familienglieder, vor allen Dingen die Häupter der Familie, die Hausväter selbst, aufgerüttelt werden. Der Familiengottesdienst kann nur in Ausnahmefällen vom Pastor selbst geleitet und überwacht werden. Daher bedarf es unbedingt, und zwar noch mehr als bei den Gemeindegottesdiensten, der Mithilfe der Gemeinde bezw. ihrer lebendigen Glieder.

Der Pastor seinerseits aber muß die Initiative ergreifen zu einem energischeren Streben nach Wiedereinführung der Hausandacht. Will er das Leben seiner Gemeinde fördern und dieselbe dazu bringen, aus eigenem Antrieb am Gemeindegottesdienst teilzunehmen, so muß er entschieden seine Aufmerksamkeit wie die der Gemeinde auf den Familiengottesdienst lenken. Er muß sich die Sache nicht nur in Predigt, Konfirmandenunterricht und Seelsorge wie im täglichen Umgang angelegen sein lassen; sobald sich die Gelegenheit dazu bietet, muß er seinen Gemeindegliedern die Bedeutung und den Segen einer rechten Hausandacht an das Herz legen. Schon dadurch kann mancherlei Gutes gestiftet werden.

Vielfach, ja meistens beruht nämlich das Fehlen der Hausandacht bei den heutigen Christen auf Unkenntnis. Man hat eine Hausandacht nie gesehen, ja kaum davon gehört, viel weniger aus eigener Erfahrung ihren Segen kennen gelernt. Wie soll man daher an ihre Einführung denken! Dabei herrscht bei vielen das Vorurteil, daß die Hausandacht als feststehende Ordnung sich nicht mit einem wahrhaft evangelischen Standpunkt vereinigen lasse. Oder man fürchtet, daß sie den Anlaß zu pharisäischer Heuchelei geben werde oder doch seit dem Schwinden der patriarchalischen Verhältnisse und der Pietät der alten Zeit nicht wieder eingerichtet werden könne.

Nicht selten wird Jesu Wort an seine Jünger: „Wenn du betest, so gehe in dein Kämmerlein und schließe die Tür hinter dir zu, und dein Vater, der in

---

[1]) Vgl. Riehl, Die Familie [10] (Die Naturgeschichte des Volkes III. Stuttgart 1889) 164 f. 235—50.

das Verborgene sieht, wird es dir vergelten öffentlich!" dahin mißverstanden, als ob damit jedes gemeinsame Gebet zu bestimmten Zeiten ganz untersagt sei. Man denkt nicht daran, daß damit doch eigentlich auch der Gemeindegottesdienst im öffentlichen Versammlungslokal verboten sein müßte. Das patriarchalische Verhältnis zwischen Herrn und Knecht und das Pietätsverhältnis zwischen Eltern und Kindern ist freilich leider geschwunden, und damit ist entschieden die Hausandacht und die dafür notwendige Aufrechthaltung einer christlichen Hausordnung erschwert. Aber diese Schwierigkeit und die Unkenntnis von dem, was durch die Hausandacht gewonnen werden kann, darf uns nicht von eifrigem Streben nach Wiedereinführung derselben abhalten. Man muß im Auge behalten, daß es zur Bewahrung der Pietät und zur Erregung vertrauensvoller, echter Liebe unter den Menschen kein kräftigeres und sicherer wirkendes Mittel gibt, als gemeinsame Anrufung Gottes und andächtige Betrachtung seines Wortes, wie sie bei Hausandacht und Familiengottesdienst erfolgt.

Die Hausandacht ist ganz einfach eine allgemeine Christen- und Familienpflicht, ohne deren Erfüllung wahres evangelisches Christen- und Familienleben gar nicht geführt werden kann. Wenn man das verborgene Gebet des einzelnen Christen im Kämmerlein oder den ständig fortwirkenden Gebetssinn mit Recht den „Atemzug des christlichen Lebens" genannt hat, der doch nicht lange stillstehen darf, ohne daß das Leben erstickt, dann gilt für die Familie von der Hausandacht ganz dasselbe. Sie ist der Atem des christlichen Familienlebens, wodurch das Haus himmlische Lebensluft und neue geistliche Lebenskraft eingeflößt erhält.[1]) Das christliche Haus hat die Aufgabe, sich zunächst der Pflege des geistlichen Lebens der neugetauften Kinder anzunehmen. Zwischen den Familiengliedern soll der innigste Zusammenschluß und der vertrauteste Liebesumgang statthaben, so haben sie alles gemeinsam. Dabei darf das für diese Gemeinschaft unentbehrlichste Mittel, die kräftigste geistliche Nahrung, nicht fehlen.

Hierfür paßt so recht das Wort des Herrn: „Der Mensch lebt nicht von Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes gehet!" Nicht weniger das Wort des Apostels 1 Tim. 5, 8: „So jemand die Seinen, sonderlich seine Hausgenossen, nicht versorget, der hat seinen Glauben verleugnet und ist ärger denn ein Ungläubiger (Heide)." Wenn er auch hier zunächst die leibliche Fürsorge im Auge hat, so bedarf es doch hinsichtlich der geistlichen Pflege einer noch größeren Fürsorge, auf die er zweifellos mit προνοαῖται hindeutet. Besonders ist zu beachten, daß derselbe Apostel als Einleitung zu den Ermahnungen, die er im Epheser- und Kolosserbrief an die Gemeindeglieder als solche richtet, die Worte vorausschickt, die klar eine christliche Hausandacht fordern: „Lasset das Wort Christi reichlich unter euch wohnen. Voll Geistes redet zueinander in Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Weisen. Singet und spielet in euren Herzen zur Ehre des Herrn, indem ihr allezeit Gott und dem Vater dankt für alles im Namen unseres Herrn Jesu Christi und seid einander untertan in der Furcht Christi" (Kol. 3 16. Eph. 5, 19—21).[2]).

Darüber wie über alles, was geeignet ist, den Gemeindegliedern eine richtige Auffassung von der Hausandacht zu geben, muß der Pastor sie belehren. Wenn er aber so die in dieser Hinsicht allgemein herrschende Unkenntnis und das Vorurteil beseitigt, muß er seine Anforderungen nicht allzu hoch stellen, um nicht abzuschrecken, statt anzulocken. Das wäre der Fall, wenn er u. a. mit Thiersch und Granfelt[3]) forderte, daß das Gebet ein Glaubensruf an Gott, ein sogenanntes Glaubensgebet sein solle, im Gegensatz zu formulierten Gebeten, oder daß das Verlesen des Bibelabschnitts mit mündlicher Erklärung unter Hervorhebung und Einschärfung der Hauptgedanken des verlesenen Gottesworts verbunden sein solle. Hier darf kein bestimmtes Formular, nach welchem der Hauptgottesdienst unter allen Umständen vor sich zu gehen hat, vorgeschrieben werden. Das wäre ein

[1]) Vgl. Thiersch, Über christliches Familienleben [3] (Frankfurt a. M. und Erlangen 1857) 69—74.

[2]) Vgl. Lehmann, Das christliche Haus [3] 262—266.

[3]) Vgl. Granfelt, Den kristliga sedeläran (Helsingfors 1872) 812 f. („Christliche Sittenlehre").

gesetzlicher Zwang, der der Sache nicht zum Vorteil gereichen würde, oder es würde daraus die unevangelische Auffassung folgen, daß die Hausandacht unter allen Umständen ein Zeichen lebendigen Christentums sei. Die Hauptsache ist, daß ein wirkliches Gebet stattfindet und die Familie sich aus Gottes Wort geistlich nährt. Bei alledem kann immerhin der Pastor Fingerzeige für die Gestaltung der Hausandacht geben. Um in dieser Hinsicht zu dienen, wollen wir hier sehen, welche Form der Hausandacht notwendig ist und wie sie am zweckmäßigsten einzurichten ist.

Mit Lehmann halten wir das Tischgebet für die erste und notwendigste Form der Hausandacht, die in keinem christlichen Hause fehlen sollte und allenthalben, wo der Hausvater überhaupt ein Christ sein will, leicht eingeführt werden könnte. Wohl könnte man die leibliche Speise wie die übrigen Gotteswohltaten mit dankbarem Herzen genießen ohne Danksagung in Worten, Neigen des Hauptes und Falten der Hände. Es läßt sich ferner nicht leugnen, daß das Tischgebet oft mißbräuchlich so gedankenlos hergeleiert wird, daß es ganz den Charakter eines Gebets verliert. Aber hier wie überall heißt es: abusus non tollit usum. Ist das Herz dankerfüllt, so muß auch der Mund davon reden.

Ist der Hausvater ein Jünger des Meisters, der es selbst nicht unterließ, seinem himmlischen Vater zu danken, als er andern das Brot brach, so kann er es nicht lassen, mit seinem ganzen Hause zu danken, wenn er zu Tisch geht und wenn er aufsteht. Wie kurz das Gebet auch sei, ist es überhaupt ein Gebet und nicht nur toter Formelkram, so ist es auch ein wirklicher Gottesdienst oder kann doch dazu werden. Und nicht nur Brot und leibliche Speise werden durch Gottes Wort und Gebet geheiligt und gesegnet, auch geistlicher Segen kommt dadurch hernieder. Im Gebet liegt die Erkenntnis, daß der Mensch von sich selbst nichts hat oder kann, sondern daß alle guten Gaben von oben kommen. In der Danksagung wird Gott für alles Ehre dargebracht.

So wie nun Gebet und Danksagung aus des Herzens Tiefe emporsteigen, folgt daraus die geistliche Kraft, alles von Gott zu fordern, mit dem größeren oder geringeren Maß seiner leiblichen oder geistlichen Gaben sich zu begnügen und zum Entgelt dafür in demütigem Gehorsam alles zu opfern, was der Herr fordert. Wo das nicht der Fall ist, da enthält das vom Hausvater oder einem andern Familienglied gesprochene Tischgebet immer eine ernste Mahnung in dieser Hinsicht. Darin liegt der pädagogische Wert des Tischgebets für die Kinder wie die geistlich noch unmündigen Familienglieder. Schon deshalb sollte das Tischgebet in einem christlichen Hause nie versäumt werden.

Das Morgen- und Abendgebet ist eine andere Art der Hausandacht. Es wird gewöhnlich spezifisch mit diesem Namen bezeichnet, da es von sämtlichen oder doch den abkömmlichen Familiengliedern gemeinsam verrichtet wird. Diese Benennung trägt es aus doppeltem Grunde mit Recht. Zunächst ist in den meisten Häusern kein anderer Zeitpunkt so geeignet, alle Familienglieder zu sammeln, wie Morgen und Abend. Nicht nur mahnen diese Zeiten ernster zum Gebet, da man sich entweder erhoben hat und zur Tagesarbeit anschickt, oder da man sie schließt und für Gottes Beistand dankt, um Schutz für die bevorstehende Nacht bittet. Wenigstens morgens und abends müßte sich daher unter gewöhnlichen Umständen die Familie zu gemeinsamer Andacht sammeln. Da vielfach freilich die Arbeit für die Familienglieder zu verschiedener Zeit beginnt und es in unserer hastenden Zeit immer schwierig ist, am Morgen die nötige Ruhe zu finden, so ist in den meisten Fällen für die Morgenstunden Einzelandacht, für den Abend dagegen die gemeinsame passend.

Die obige Bezeichnung deutet darauf hin, daß das Gebet der unentbehrlichste Teil der Hausandacht ist und sein muß. Ist auch weiter keine Zeit, als daß die Familie einträchtig und andächtig ihr Vaterunser miteinander betet oder der Hausvater Segen auf sein Haus herabruft, so wird Gott doch auch das Gebet in Gnaden erhören, und der Segen wird nicht ausbleiben. Das gemeinsame Gebet vermag mehr auszurichten als das des einzelnen, nach der herrlichen Verheißung des Herrn: „Wenn zwei unter euch eins werden auf Erden um irgend etwas, das sie erbitten wollen: es wird ihnen werden von meinem himmlischen Vater; denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18, 19—20).

Familienglieder haben naturgemäß die meisten Wünsche und Bedürfnisse gemeinsam. Und daß das so werde, dazu kann das gemeinsame Gebet am meisten mit beitragen. Es bewirkt um so sicherer Eintracht, Frieden und Glück im Hause.

Gilt es hinsichtlich eines besonderen Gebetsanliegens, das für einen oder mehrere von besonderer Bedeutung ist, eins zu werden, so muß das unter gewöhnlichen Verhältnissen, wenn es anders ein gutes Anliegen ist, leichter bei zwei oder drei Familiengliedern oder der ganzen Familie angängig sein als bei noch mehreren. Daher muß sich das Gebet bei der Hausandacht nicht auf Allgemeines, die Christenheit oder Gemeinde Berührendes beschränken, sondern es soll sich gegebenenfalls auch mit den Verhältnissen der Familie oder einzelner Glieder derselben beschäftigen.

Es erfordert große christliche Weisheit, das mit dem rechten Takt zu tun. Aber immer bleibt es ein erstrebenswertes Ziel, so im gemeinsamen Familiengebet die geistlichen wie leiblichen Bedürfnisse der Familie vorzutragen. Erst durch solche einzelne Gebete, die in das innere Leben des Hauses und der Familie eingreifen, wird die Familie recht **eins** vor Gott. Erst dadurch werden die Familienglieder wie die ersten Christen „ein Herz und eine Seele".

Um aber dieses Resultat zu erreichen, darf die Hausandacht nicht bei dem Gebet stehen bleiben. **Gottes Wort** darf unter keinen Umständen fehlen. Schon ehe man recht beten lernt, müssen sämtliche Familienglieder, vor allem der Hausvater, oder wer sonst die Hausandacht zu leiten hat, sich fleißig des in der Schrift enthaltenen Gottesworts bedienen. In der Bibel findet man nicht nur die beste Anweisung zum Gebet, sondern auch die gehaltreichen Gebete der heiligen Gottesmänner, zumal das höchste aller Gebete vom Heiligen Gottes selbst. Einen großen Teil der heiligen Schriftworte, sie mögen nun zunächst zur Lehre, zur Züchtigung, Ermahnung oder zum Trost und zur Aufmunterung bestimmt sein, muß der Hörer oder Leser sich selbst als Aufforderung aneignen, um sich dann dem Gebet und der Danksagung zuzuwenden.

Doch ist das Wort nicht nur als Reizmittel zum Gebet gegeben. Das Gebet selbst ist ja das Atmungsorgan des Geistes, ein medium ληπτικόν, während das Wort ein wirkliches Gnadenmittel, ein medium δοτικόν ist. Daher kann das Wort bei der Hausandacht seinen selbständigen Platz beanspruchen, als eigentlicher Kern und Mittelpunkt. Was das tägliche Brot für den Leib, das ist Gottes Wort für die Seele. Wie in jedem geordneten Hausstand die Hausfrau dafür sorgt, daß das Brot nicht fehlt, sondern in ausreichender Menge verteilt wird, so muß der Hausvater dafür sorgen, daß wenigstens einmal am Tage etwas von dem geistlichen Brot des Lebens ausgeteilt werde, das die Seele nährt und dem geistlichen Leben sämtlicher Familienglieder neue Kraft verleiht. Man klagt in unsern Tagen mit Recht ebensoviel über geistliche Auszehrung, Ohnmacht und Unruhe wie über körperliche Nervosität und Blutarmut. Gegen letzteres empfehlen die Ärzte meistens gesunde Luft und stärkende Nahrung. Gegen die geistliche Ohnmacht ist das beste Gegenmittel Gottes Wort, das Jesus selbst als „Geist und Leben" bezeichnet. Nur sollte es reichlicher angewendet und besser angeeignet werden, als das die heutigen Christen meistens tun.

In der Hausandacht soll das tägliche, sämtlichen Familiengliedern gemeinsame Bedürfnis befriedigt werden. So muß Gottes Wort im Zusammenhang gelesen werden, damit im Lauf der Zeit die ganze Bibel oder wenigstens das Wesentliche aus den Büchern des Alten und Neuen Testaments angeeignet werde. Diese kursorische Lektüre des Bibelworts darf gleichwohl die Auslegung eines besonders ausgewählten Bibelworts oder eines Kernspruchs nicht verdrängen. Letztere ist für ein tieferes Erfassen des Bibelworts um so notwendiger, als auf Auslegung und gründliche Aneignung des außerdem Gelesenen nicht immer zu rechnen ist. Am passendsten benutzt man Betrachtungen im Anschluß an die evangelischen und epistolischen Perikopen des Kirchenjahrs. So wird die Verbindung zwischen Gemeinde- und Familiengottesdiensten um so mehr erhalten, und das eine durch das andere ergänzt.

Das dritte Moment jeder Hausandacht sollte möglichst der **Gesang** sein. Das Gesangbuch gehört seit alters mit Recht zu den köstlichsten Andachtsbüchern der evangelisch-lutherischen Gemeinde und Familie. Vielfach ist es das einzige

Andachtsbuch der Familie gewesen; daher auch in demselben die Sammlung von Abendgebeten, anderen Gebeten und Betrachtungen. Auch heute noch ist es vielfach das einzige Andachtsbuch im Hause. Freilich wird es meistens zum Lesen, nicht aber zum Singen verwendet. Selbst wo Hausandacht geübt wird und wo man ohne Schwierigkeit singen könnte, wird es viel zu wenig geübt. Das ist um so bedauerlicher, als ein gelesener Gesang bei weitem nicht die Wirkung eines gesungenen ausübt uud es erst bei dem Gesang zu einer vollen Beteiligung aller bei dei der Hausandacht Anwesenden kommt.

Im Interesse der durch die Hausandacht zu schaffenden Erbauung ist es daher wünschenswert, daß der Gesang möglichst regelmäßig bei der Hausandacht zu finden sei. Das kann, wie wir oben sahen, auch für den Gemeindegesang nur förderlich sein. Ja, wer dazu in der Lage ist, mag sich zur Begleitung des Gesangs auch ein Harmonium oder dergl. anschaffen. Der Gesang ist für Haus wie Schule, wie wir sehen werden, von Segen. Wenn zu einer weiteren Andacht nicht Zeit ist, dann ist der Gesang fast noch das beste Ersatzmittel.

Familiengottesdienst ist im Unterschied von der gewöhnlichen Hausandacht noch etwas Besonderes, weil die oben erwähnten sakramentalen und sakrifiziellen Momente dort in so reichem Maß vorkommen, daß er sich hinsichtlich des Inhalts wie der Form den Gemeindegottesdiensten nähert. Deshalb ist er auch besonders für Sonntage und Festtage kirchlicher wie häuslicher Natur, z. B. Geburtstage u. dergl., geeignet. Auch diesen Gottesdienst soll man nicht in besondere Formen einzwängen, obwohl auch hier Fingerzeige, wie sie z. B. in Dieffenbachs Evangelischer Hausagende (Mainz 1853) vorliegen, mit Dank zu begrüßen sind. Dieffenbach bietet in seinem Buch reichhaltiges Material und schlägt für den Hausgottesdienst folgende Bestandteile vor: 1. Kyrie; 2. Gloria, antiphonisch zwischen Hausvater und Hausgemeinde; 3. Gesang; 4. Kollekte; 5. Schriftverlesung; 6. Gebet; 7. Kredo, entweder gemeinsam oder von einem der Kinder zu sprechen; 8. Vaterunser, gemeinsam; 9. Segen, seitens des Hausvaters.[1])

Soll die Hausandacht zu weiterer Verbreitung gelangen, so muß der Pastor nicht ausschließlich theoretisch belehren, sondern auch praktische Anleitung geben, daß in allen christlichen Familien die Hausandacht wieder zu einem unentbehrlichen Stück des Familienlebens werde. Im Zusammenhang mit der Besprechung der christlichen Pflege des Familienlebens ist darauf noch näher einzugehen.

Schließlich ist noch die Frage zu stellen, ob Hausandacht oder Familiengottesdienst ausschließlich Familienangelegenheit sind, die der Familie, dem eigenen freien Willen der Familienglieder oder dem Können und Wollen des einzelnen Hausvaters überlassen bleiben sollen. In unserer Zeit wird man meistens geneigt sein, die Frage zu bejahen. Man verweist auf den rein privaten Charakter des Familienlebens, auf die Eigenart der Hausandacht und des Familiengottesdienstes. Nach allgemeiner Ansicht darf in dieser Hinsicht nach Aufhebung aller diesbezüglichen Gesetze nichts mehr geschehen, da kein Mensch zur Religion bezw. ihrer Ausübung gezwungen werden könne. Ein durch äußere Einwirkung erzwungener Familiengottesdienst wäre kein solcher mehr und verdient nicht mehr Gottesdienst zu heißen. Auf jeden Fall würde er das Gegenteil des beabsichtigten Zwecks erreichen und mehr schaden als nützen.

Nun ist zu bemerken, daß Ablehnung gesetzlichen Zwangs keineswegs gleichbedeutend sein darf mit Nichtstun. Wenn man die Hausandacht als Privatsache des Hausvaters angesehen wissen will, so leugnet man damit die eigenartige organische Natur der Gemeinde; das aber heißt die individuelle Laune als höchstes Gesetz proklamieren, das christliche Familienleben und damit schließlich auch die Kindertaufe eliminieren. Wenigstens hat man kein Recht mehr, von christlicher Gemeindepflege zu reden, wenn die Gemeinde die Kinder wohl tauft, aber für ihre religiöse Pflege daheim nichts tut, sondern die Mehrzahl der Häuser und Kinder ohne die notdürftigste geistliche Pflege läßt.

Entschieden liegt hier beklagenswerte Nachlässigkeit vor, und hat die Gemeindepflege hier schwierige Aufgaben zu lösen. Aber Schwierigkeit und Unmöglichkeit sind zweierlei. Erstere läßt die Frage der Pflichtversäumnis gegenüber einer

---

[1]) Material zu Tischgebeten findet sich auf S. 654 f. des Buches.

unbestreitbaren Christenpflicht und unabweisbaren Gemeindepflicht offen. Selbst wenn in vielen Häusern der Hausvater sich weigert, die Initiative zur Hausandacht zu ergreifen, so hindert das nicht, daß in einigen Häusern etwas geschehen kann. Wenn man täte, was man könnte, dann könnte vielfach ohne den geringsten gesetzlichen Zwang die christliche Liebe ihr Ziel erreichen.

Hier liegt für willige Laienkräfte im Dienst des Reiches Gottes ein williges Arbeitsfeld vor. Gerade hier muß auch vom Standpunkt unseres Bekenntnisses aus eine umfassende Laienarbeit mit Freuden begrüßt werden. Soll die Arbeit etwas ausrichten, sollen vor allen Dingen die dringendsten Bedürfnisse befriedigt werden, dann bedarf es einer Organisation der Arbeit. Die dazu geeigneten Leute müssen die Arbeit so unter sich verteilen, daß jeder gewisse Häuser und Familien übernimmt, um dort zur Hausandacht anzuregen oder sie auch selbst zu halten. Von der Organisation und den dazu nötigen Gemeindeorganen ist im Schlußteil zu handeln.

## 2. Aus dem deutschen Studentenleben.

I. Von den Fehlern des heutigen deutschen Studentums handelt ein Artikel der Deutschen Tageszeitung, wo es heißt, es gebe Schlimmeres als Bummeln und Saufen:

Dazu gehört das Gigerl- und Fatzkentum, die unsinnige und unmännliche Schniepelei, die hier ünd da eingerissen ist. Ein Student, der den Gigerl spielt und in affigen Äußerlichkeiten sich gefällt, ist eine viel häßlichere Erscheinung als der, der des Burschentums Zauberpokal manchmal bis auf die Neige leert. Der hinten durchgezogene Scheitel mit seinem etwas unanständigen Namen ist uns wesentlich unsympathischer als die infolge des Abendtrunks schief gesetzte Mütze. Wieviel wird leider in dieser Beziehung von einer gewissen Klasse von Studierenden gesündigt! Sie machen alle Albernheiten der Mode mit, die vom Stehkragen, der bis an die Ohren reicht, bis zu den schlürfenden Schnabelschuhen, vom Augenglas, dessen Handhabung als Kunst betrieben wird, bis zum Armbande. Sie schließen beim Gruße bald die Hacken, bald die ganzen Füße zusammen, sie bewegen den Hut bald im Kreise um den Kopf, bald ziehen sie ihn mit einem hörbaren Rucke bis dorthin, wo der Rücken seinen Namen verliert. Sie reichen die Hand bald in einem rechten Winkel, bald in einem spitzen Winkel, bald von oben, bald von unten herab, — kurz, sie sind dienstwillige und gedankenlose Affen jeder noch so törichten Mode. Vor solchen Auswüchsen muß sich das Studententum ebenso, ja noch mehr hüten, wie vor den Sünden, die man ihm gewöhnlich vorwirft. Sie sind dem Wesen und dem Geiste des echten deutschen Studententums zuwider. Das mögen ja Äußerlichkeiten sein; aber alle derartigen Äußerlichkeiten lassen auf einen gewissen inneren Mangel schließen. Auf andere innere Gefahren, die das deutsche Studententum bedrohen, kann nur kurz hingewiesen werden, so beispielsweise auf die Sucht, sich schon selbständig in politischen und ähnlichen Fragen zu äußern und zu betätigen, die einen bedenklichen und oft recht kindlichen und unreifen Dilettantismus zeitigen muß, — so auf eine gewisse Neigung, in niederen, etwas anrüchigen Kreisen zu verkehren, die damit entschuldigt wird, daß es Pflicht sei, alles Menschliche kennen zu lernen, aber durch diese Entschuldigung natürlich von ihrer verderblichen Wirkung nicht das mindeste verliert, — so ferner auf die altkluge Blasiertheit, die sich stellt, als ob die eigentlichen Freuden der Jugend schon längst überwundener Standpunkt seien, und die diese meist zurechtgekünstelte Greisenhaftigkeit als der Weisheit höchste Blüte wertet, — so endlich auf das überspannte, innerlich faule und eigentlich feige Übermenschentum, das jenseits von Gut und Böse zu stehen wähnt und keine andere Richtschnur kennt, als den eigenen schlappen und irrenden Willen.

Die „Vossische Zeitung“ schreibt dazu:

Allen Respekt vor dieser Bußpredigt, die Abraham a Santa Clara auch wohl nicht kräftiger und urwüchsiger geformt hätte.

(Aus „Tägliche Rundschau“ 28. Nov. 1903, Nr. 505.)

II. Aus der Kölnischen Volkszeitung 9. Nov. 1903, Nr. 942:

Jahr für Jahr kommt es in den Novembertagen auf der Wiener Universität zu regelrechten Kämpfen zwischen „deutschnationalen“ und jüdi-

schen Studenten einerseits, katholischen Studenten anderseits, deren Wachstum und Organisation bei den Gegnern keinerlei angenehme Gefühle hervorruft. Es fällt letzteren recht schwer, einen Grund für ihr Vorgehen ausfindig zu machen. Heuer haben sie die Vivisektionsdebatte im niederösterreichischen Landtag zum Anlaß genommen. Am Freitag verteilten jüdische und „deutschnationale" Studenten — übrigens haben sie sich nur zum Teil an dem Unfug beteiligt — Zettel mit der Inschrift: „Kommilitonen, erscheinet zahlreich beim morgigen Bummel, gedenket des Landtages!" Der Rektor machte daraufhin einen Anschlag, in welchem er in Erinnerung brachte, daß die Benutzung des Bummelplatzes ein althergebrachtes Recht der farbentragenden Korporationen und den nicht farbentragenden Studenten das Betreten des Bummelplatzes verboten sei. Samstag 1/212 Uhr zogen die katholischen Verbindungen Norica, Austria, Rudolfina, Kürnberg und Nordgau ohne Störung auf. Doch bald war ihr Bummelplatz von Hunderten jüdischer und „deutschnationaler" Studenten besetzt. Als die katholischen Studenten nach Beendigung des Bummels die Universität verlassen wollten, wurden sie mit Pfeifen und stürmischen Rufen wie: „Pfaffenhunde", „klerikale Schweinehunde" usw. empfangen, und nach alter Gewohnheit begann ein regelrechter Kampf. Die katholischen Korporationen faßten bei der Rektoratsstiege Posto und hielten dort anderthalb Stunden lang dem Ansturm stand, wobei zwei steinerne Ballustraden der Stiege in Trümmer gingen. Der Rektor versuchte vergebens die Ruhe wiederherzustellen. In Pfui- und Abzugrufen gingen seine Worte unter, nur einzelne Sätze waren vernehmbar, so der Zuruf: „Ihr Benehmen ist das von Tumultuanten, und nicht das von akademischen Jüngern!" Auch der Hochschulausschuß, der die nationalen Verbindungen vertritt, versuchte vergebens Ruhe zu schaffen. Man rief ihm zu: „Klerikale Handlanger". Endlich konnte sich ein Mitglied dieses nationalen Ausschusses vernehmbar machen; er forderte die deutsche Studentenschaft auf, nicht an der Seite der Juden zu demonstrieren. Ein Teil der deutschnationalen Studenten folgte der Aufforderung, und nun konnten die katholischen Studenten in vollen Farben durch die Aula abziehen. Alle Versuche, abermals ein Handgemenge herbeizuführen, wurden von den nationalen Couleurstudenten entschieden unterdrückt. Auf der Straße begleiteten Hunderte von Studenten die abziehenden katholischen Verbindungen und wollten dann vor dem Rathause demonstrieren, woran sie aber von der Polizei gehindert wurden.

III. Vom Duell. Dem Senior der „Austria", einer Verbindung der Universität Innsbruck, wird von einem „Radinazi" (Rüpel) auf der Universität der Weg versperrt, der Senior schiebt den unverschämten Patron zur Seite, der ihm den Ausdruck „Lausbub" nachruft, wofür er eine wohlverdiente Maulschelle erhält. Der Austriasenior erhält dafür Besuch von zwei Kaiserjägeroffizieren, die mit der präsentierten Forderung abgewiesen und an Dr. Schuhmacher gewiesen werden, der als Vertreter des Seniors kurz und bündig erklärt, daß derselbe aus Überzeugungstreue sich auf keine Austragung mit den Waffen einlassen werde. Die radikale Verbindung „Brixa", welcher der Radinazi angehört, stellt Klage beim Senat, der sich sofort mit Eifer der Sache annimmt. Der Senior erhält „Rüge vor versammeltem Senate", der Radinazi geht mit seinem „Lausbub" frei ab, den er bei der Militärbehörde eingestand, beim Senate aber nicht. Der Radinazi stellt auch beim Gericht Klage, die mit Gegenklage beantwortet wird. Resultat: Austriasenior zahlt 10, der Radinazi 20 Kronen; die höhere Instanz bestätigt dies Resultat. Vor der Militärbehörde, bei der der „Lausbub" eingestanden wurde, wird der Austrier befragt, welche Gründe ihn zur Ablehnung einer „ritterlichen" Austragung bewogen. Antwort: „Die §§ 437—444 des Militärstrafgesetzes verbieten ausdrücklich den Zweikampf als Verbrechen. Als Reserveoffizier habe ich die Militärgesetze beschworen und einzuhalten. Das österreichische Strafgesetzbuch untersagt ebenso das Duell ausdrücklich. Als österreichischer Staatsbürger unterstehe ich den österreichischen Gesetzen und darf dieselben in keiner Weise verletzen." Außerdem wurden die Gründe der Religion und Vernunft angeführt. So am 11. November 1902. Am 1. Dezember 1902 in der Offiziersversammlung folgende Szene: Oberst: „Bleiben Sie bei Ihren Aussagen vom 11. November, oder haben Sie noch etwas hinzuzufügen?" Der Austrier verweist auf die prinzipiellen Gegensätze zwischen den Korporationen, wodurch die Rempelei hervor-

gerufen wurde. Oberst: „Das geht uns nichts an." Austrier: „Das Duell ist durch Zivil- und Militärgesetz verboten." Oberst: „Wir brauchen keine Vorlesungen über das, was Recht ist. Wenn Sie keine andern Gründe haben, dann danke ich." Da nun allerdings keine andern Gründe als die der Religion, des Strafgesetzes und der Vernunft vorgebracht werden konnten, und diese in Österreich nicht schlagend genug sind, so wurde der Austriasenior degradiert, „weil er die Standesehre verletzt hatte". Treffend ist die Antwort des Austriers bei der Schlußverhandlung. Man erklärte ihm, daß seine Gründe — Religion, Staatsgesetz und Vernunft — „nicht offizierswürdig seien", worauf er einfach entgegnete: „Ich habe nicht gewußt, daß die Beobachtung der Gesetze eines Offiziers unwürdig ist." Der Schlußeffekt ist die Degradierung des Dr. Schuhmacher aus dem einfachen Grunde, weil es eines Reserveoffiziers unwürdig sei, als Vertreter eines andern die Erklärung der Duellverweigerung zu überbringen. Nach diesem Tatbestande — so bemerken wir — sind die Verhältnisse in Österreich noch viel schlimmer als bei uns. Und wenn der österreichische Kriegsminister vor nicht allzulanger Zeit im Parlament den Zweikampf als groben Unfug bezeichnet hat, so scheint das eben nur die für das Parlament bestimmte amtliche Anschauung oder Theorie zu sein, die aber mit der dienstlichen Praxis nichts zu tun hat. Wir zweifeln, ob bei uns Dr. Schuhmacher ebenfalls verabschiedet worden wäre. Aber freilich auch bei uns sind die verschiedenen Erlasse zur Verminderung der Duelle — wie so vieles andere — nur halbe und daher unzureichende und selbst folgenwidrige Maßregeln, die von der sittlichen Verurteilung des Duells weit entfernt sind. Denn wenn nur angeordnet wird, daß das Duell möglichst vermieden werden soll, so bedeutet das auf der anderen Seite seine Anerkennung als eine doch noch notwendige Einrichtung. In Wirklichkeit aber ist ein Fall, wo es nach dem allgemein gültigen, geschweige denn nach dem christlichen Sittengesetz zulässig wäre, nicht zu konstruieren. (Nach der Deutschen Warte.)

IV. Von der Universität zu Freiburg (Baden), ist im Sommersemester 1903 einem Promovierten der Doktortitel feierlich wieder aberkannt worden. Die philosophische Fakultät veröffentlichte darauf im „Literarischen Zentralblatt" sowie in der „Deutschen Literaturzeitung" folgende Erklärung: „Wir bringen zur öffentlichen Kenntnis, daß wir uns genötigt sehen, das dem Herrn Louis Lubovius (alias Lubowski), Lektor an dem F. C. Training College und der Collegial School in Glasgow, unterm 24. Juli 1901 ausgestellte Doktordiplom hiermit zurückzunehmen, da sich nachträglich ergeben hat, daß wir von dem Genannten bei seiner Anmeldung zur Promotion durch Vorlage eines falschen Zeugnisses getäuscht worden sind."

### 3. Geistige Kultur.

Die National-Zeitung 1903 Nr. 565 schreibt:

„Die Pflege der geistigen Kultur ist Sache der Einzelstaaten, der Herd des angesammelten Grolls vor allem Preußen. . . .

Die liberalen Parteien sind nach ihrer Geschichte und nach ihrer sozialen Zusammensetzung in erster Linie berufen, den Kampf für die eingeengte und noch mehr bedrohte geistige Freiheit auf ihre Fahne zu schreiben.

Wir wollen jetzt nur von einem Zweige der Kultur sprechen, der aber der Gefahr vollständiger Verkümmerung und Abtötung am dringendsten ausgesetzt erscheint, wenn nicht eine starke Aktion des Gesamtliberalismus einen anderen Kurs erzwingt: von der evangelischen Kirche.

Man muß sich, um die große Bedeutung dieser Frage zu ermessen, dreierlei gegenwärtig halten. Erstens: unsere protestantische Bevölkerung hängt mit einer wahrhaft rührenden Treue an den kirchlichen Formen. . . .

Daneben aber steht die zweite Tatsache, daß unser Volk innerlich in seiner ungeheueren Mehrheit mit dem Kultus und der Lehre der Kirche völlig zerfallen ist, und die zwangsweise Aufrechterhaltung der Kirchenlehre als ein Joch empfindet. Drittens endlich ist unverkennbar, daß diese wachsende Entfremdung, ja Erbitterung gegen die Kirche begleitet ist von einem stark anschwellenden Interesse an religiösen und Weltanschauungsfragen. . . .

Diese drei Beobachtungen zusammen ergeben die zwingende Notwendigkeit für den Liberalismus, der religiös-kirchlichen Frage der Gegenwart neue Aufmerksamkeit und Arbeit zuzuwenden.

Der einzige Ort aber, wo dies mit Erfolg geschehen kann, ist der Landtag. . . .

Wenn der Liberalismus dies Interesse im Landtage nicht immer so kräftig vertreten hat, wie es ein sollte, so ist schuld daran die Theorie, daß vermeintlich das Kirchenregiment nicht der Verantwortung vor dem Landtage, d. h. vor dem Volke unterliege. . . .

Die Theorie ist aber falsch. Sie stützt sich zwar auf Artikel 15 der Verfassung. Aber dieser Artikel ist nur nach den zu seiner Ausführung erlassenen Staatsgesetzen auszulegen. Daraus ergiebt sich die rechtliche Lage der Gegenwart als folgende: durch Staatsgesetz ist den evangelischen Landeskirchen der Monarchie (es sind sechs) in weitem Umfange Selbstverwaltung durch presbyteriale und synodale Organe gewährt. . . . Der Staat trägt die Kosten für die das Kirchenregiment führenden Behörden. . . . Der Staat leistet ferner bedeutende Zuschüsse zur Erhaltung des Kirchenwesens, insonderheit zu den Gehältern und der Reliktenversorgung der Geistlichen. . . . Die höheren und höchsten Kirchenbeamten werden unter Gegenzeichnung des Ministers ernannt, sie stehen ausschließlich unter der Disziplin des Staates, nicht der Kirche, wie sie auch vom Staate pensioniert und in jeder Beziehung als Staatsbeamte anerkannt werden. Es kann demnach kein Zweifel sein, daß sich der Staat einen weitreichenden Einfluß auf das evangelische Kirchenwesen vorbehalten hat, und daß die Regierung, insonderheit der Kultusminister, für die Ausübung dieses Einflusses verantwortlich ist. Die liberalen Parteien müssen diese Verantwortlichkeit aufs stärkste betonen. . . .

Es verschlägt gar nichts, daß der Landtag interkonfessionell ist. . . . Gerade aber der gegenwärtige Zeitpunkt gebietet, die Verantwortlichkeit des Kultusministers und des Ministerpräsidenten auch schon in der Agitation für die Wahleu in recht scharfes Licht zu stellen. Bekanntlich ist der Posten des Präsidenten des Ev. O.-K. neu zu besetzen. . . . (Aus der Chronik der Christlichen Welt 1903 Nr. 46.)

## 4. Das mimische Problem.

In der Deutschen Literaturzeitung 1903 Nr. 44 schreibt Hermann Reich (Berlin):

The Oxyrhynchus Papyri, Part III, edited with translations and notes by Bernard P. Grenfell [Fellow am Queen's College in Oxford] and Arthur S. Hunt [Fellow am Lincoln College in Oxford] [Egypt Exploration Fund. Graeco-Roman Branch.] London, Offices of the Egypt Exploration Fund, 37 Great Russel Str. W. C., 1903. XII und 338 S. 4⁰ mit 6 Tafeln. Geb. Sh. 27, für Subskribenten 20.

Die Publikation der hochverdienten englischen Gelehrten hat in den bisher erschienenen beiden Bänden eine so reiche Fülle neuen wertvollen Materials aus dem Gebiete der Altertumskunde zu Tage gefördert, daß man in der ganzen gebildeten Welt der Fortsetzung des großen Quellenwerkes mit Spannung entgegensah. Der eben erschienene neue Band übertrifft aber seine Vorgänger noch, denn er hat neben einer großen Zahl anderer wertvoller Schätze einen Fund ans Licht gebracht, der von weittragendster Bedeutung nicht nur für die Kenntnis der antiken Poesie, sondern für das der Universalgeschichte des Dramas überhaupt werden wird. . . . Und nun zu dem großen Funde, auf den wir oben schon hingewiesen haben! Es ist die Nr. 413, von den Herausgebern „Farce and Mime" betitelt; die Farce steht auf der Vorderseite, der Mimus auf der Rückseite dieses Papyrus; nur eine Kolumne auf der Rückseite gehört auch noch der Farce. Um die Bedeutung der Entdeckung vor dem Lesepublikum einer allgemeinwissenschaftlichen Zeitschrift in das rechte Licht zu rücken, ist es nötig, den Stand des mimischen Problems, für das mit diesem Funde eine neue Epoche beginnt, kurz zu präzisieren.

Aus den mimischen Tänzen uralter, phallischer, dickbäuchiger Fruchtbarkeitsdämonen entwickelte sich in Hellas während des 8., 9. und noch früherer Jahrhunderte ein kleines, burleskes Drama in Prosa, das in der Darstellung von allerhand lustigen Typen des realen Lebens exzellierte. Von dort aus wanderte es auch

nach den griechischen Kolonien, insbesondere denen des Westens. Überall hatte es verschiedene Namen; z. B. hieß es in Sparta δίκηλον, in Italien Phlyax. In Sizilien kam dafür zuerst der Name Mimus auf, nach der Mimesis des Lebens, die dem Mimus eigentümlich ist. Dieser Name wurde seit Aristoteles und den Peripatetikern allgemein herrschend. Neben den nur in Prosa verfaßten Mimen, den Mimologien, gab es noch Mimodien, gesungene Mimen. Seit Alexander dem Großen entstand dann in den großen hellenisierten Städten des Orients aus Mimodie und Mimologie das große mimische Drama, die sogenannte mimische Hypothese, in der sich Prosa und lyrische Partien (Arienkantika) mischen. Bald eroberte sich die mimische Hypothese auch die Bühne Roms und wurde latinisiert. Philistion ist der Klassiker der griechischen, Publilius Syrus und Decimus Laberius sind die der lateinischen Hypothese. Überall im griechisch-römischen Weltreich, in Europa, Asien, Afrika, jauchzte das Volk dem neuen großen mimischen Drama zu, das auch die Regierungen und die Kaiser begünstigten und später selbst die Kirchenväter nicht aus der Gunst des Volkes verdrängen konnten. Seit den letzten vorchristlichen Jahrhunderten machte das mimische Schauspiel dem klassischen Drama, der Komödie wie der Tragödie, scharfe Konkurrenz, um es in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten schließlich von allen Bühnen des Okzidentes wie des Orientes zu verdrängen, auf denen es dann fernerhin unbeschränkt neben dem Pantomimus herrschte. Der Grund dafür war: der Mimus wurde mit seiner „Ethologie" und „Biologie", d. h. seiner Charakterdarstellung und seiner Lebensschilderung, der neuen Ära, dem damaligen modernen Leben in der großen griechisch-römischen Kulturwelt gerecht; das antike klassische Drama vermochte das nicht mehr, es war eben nicht mehr lebendig; darum wurden schließlich Aischylos und Sophokles, Euripides und Menander über dem Mimus vergessen. Und das ging so durch das ganze Mittelalter hindurch: im Mittelalter war die Komödie wie die Tragödie genau so bis auf den Namen vollständig vergessen, wie man dann in der modernen Zeit den Mimus vergessen hat. Soweit daher das mittelalterliche Schauspiel an die Antike anknüpft, knüpft es an den Mimus an Im lateinischen Westen hat die römische „Hypothese" in nur sehr reduzierter und kümmerlicher Gestalt das Mittelalter überdauert; noch der Hauptspieler in der französischen Farce heißt Maistre Mimin. Der bedeutendste Ausläufer des mittelalterlichen Mimus in Westeuropa sind Shakespeares Komödien. Ganz anders im griechischen Osten! Im griechisch-byzantinischen Reiche der Rhomaeer blieb das mimische Schauspiel das ganze Mittelalter hindurch in voller Kraft und Blüte. Nach dem Falle von Byzanz lernte der Mimus türkisch sprechen und lebte in der Form des türkischen Puppenspiels Karagöz weiter fort in den Städten des Orients, wie einst der griechische und byzantinische Mimus vom Volke bejubelt. Auch die Schauspieler des fernsten Orientes, vor allem die indischen, sind Abkömmlinge der griechischen Mimen. König Çûdrakas Mrcchakatikâ, das Tonwägelchen (Vasantasena) ist eine echte mimische „Hypothese". Nach der Zerstörung Konstantinopels waren aber byzantinische Mimen auch nach Venedig gezogen, und infolge ihrer Anregung entwickelte sich der alte lateinische nur noch kümmerlich in den Tiefen des Volkslebens weitervegetierende römische Mimus zur italienischen Commedia dell' arte, die dann später die Herrschaft über den ganzen europäischen Westen gewann, wie sie einst der römische Mimus besessen hatte. Kurz, die „Hypothese" ist auf ihrem Gipfelpunkt das moderne, komisch-romanische Drama der antiken Welt und der Urquell des modernen romantischen Schauspiels überhaupt.

Neben dem großen mimischen Drama läuft der kleine „rezitative Mimus" her, den nur ein einziger Darsteller mit wechselnder Stimme und Imitation zum besten gab. Als Beispiele besitzen wir hier Theokrits und des Herondas Mimen und nicht ganz unbeträchtliche Fragmente Sophrons. Dagegen war uns keine einzig mimische Hypothese, selbst nicht einmal in großen Fragmenten, erhalten geblieben.

In diese klaffende Lücke tritt nun die neugefundene „Farce" als das erste und einzige bis jetzt bekannte große Fragment eines mimischen Dramas, während der mit ihr zugleich entdeckte „Mimus" nur ein weiteres, allerdings sehr interessantes Beispiel des rezitativen Mimus ist.

### 5. Verschiedenes.

I. Für die soeben begonnene Leidenszeit seien angemerkt: 1. Abendmahlsgesänge für gemischten Chor, Tonsätze von Elias Oechsler. (Schaffe in mir, Gott; Siehe, ich stehe vor der Tür; Selig ist, der das Brot isset; Bleibet in mir.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1904. 6 S. Preis 15 Pf., von 15 Exemplaren ab je 10 Pf. Dasselbe für Frauenchor und Orgel. 8 S. Preise dieselben. 2. Heinrich XXIV. Fürst Reuß: Passionsgesang für Gemeinde und Chor (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 14 S. Lex.-8° 25 Pf., in Partieen 16 Pf.). Professor Spitta, auf dessen Bitte die Komposition unternommen und zuerst veröffentlicht ist, schreibt in seinem Geleitworte: „Diese Komposition wird die Kräfte eines guten mittelstarken Kirchenchores nicht übersteigen, zumal da die Orgel die Stimmen stützt. Über ihre große Schönheit und Tiefe will ich kein Wort verlieren; wem sie nicht unmittelbar aufgeht, dem wird auch mit langen Deduktionen nicht zu helfen sein. Nur auf eines will ich hinweisen, dessen Fehlen mir auch durch die größte Kunst des Satzes nicht ersetzt würde: es durchweht diese drei Variationen der Choralmelodie die intensive evangelisch-kirchliche Passionsstimmung, wie sie nur der zum Ausdruck zu bringen vermag, der sie in tiefster Seele empfunden hat.“ 1. und 2. sind Abdrucke aus der „Monatschr. für Gottesdienst und kirchl. Kunst“.

II. Zur bevorstehenden Konfirmation sei hingewiesen 1. auf des Kaisers Worte an seine Söhne und alle Söhne seines Volkes (Halle, Gebauer-Schwetschke. 30 Pf.). In einem künstlerisch ausgestatteten Heft ist die vom Kaiser am neulichen Konfirmationstage an die Prinzen August Wilhelm und Oskar gerichtete Rede wiedergegeben, zur Verteilung an konfirmierte Söhne wohl geeignet. Von 100 Stück an je 20 Pf. Ein Probeheft wird vom Verlag kostenfrei geliefert; 2. auf den Konfirmationsschein von Hans Thoma, zur Hälfte von einem Christuskopf mit der Dornenkrone ausgefüllt, mit und ohne Denkspruch zu haben, ein Stück 10 Pf., 50 für 4,50, 100 für 8 Mk. Verlag des Evang. Schriftenvereins in Karlsruhe. 3. Der rührige Kunstwartverlag von Callwey in München legt Konfirmationsscheine, vier an der Zahl, vor, wo je ein Meisterbild (Cranach, Ruhe auf der Flucht; Richter, desgl.; Tizian, Zinsgroschen; Ludwig Richter, Ehre sei Gott in der Höhe) das ganze 36×27 cm große Blatt ausfüllt und darunter für eine Eintragung Raum läßt. Diese Kunstblätter sind ein wirklicher Schmuck des christlichen Hauses, die vornehmsten und feinsten unter den vorhandenen Konfirmationsscheinen zu je 20 Pf.

III. Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus bietet Zahn in lebhafter Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen, namentlich Mommsens, eine Reihe von kleinen lehrreichen Aufsätzen (z. B. über das römische Bürgerrecht des Paulus, seine Flucht aus Damaskus, Apg. 9, 23—25 und 2 Kor. 11, 32. 33) in der Neuen kirchl. Ztschr. 1904, Heft 1 ff.

IV. Les extases et les souffrances de l'apôtre Paul, unter dieser Überschrift gibt Lombard eine gründliche und lehrreiche Auslegung von 2 Kor. 12, 1—10 in der Revue de théologie et de philosophie 1903, S. 450—500 („eine Theorie der Ekstase hat in der Theologie des Paulus keinen Platz,“ „er entlehnt seinen ekstatischen Erinnerungen nicht die Materie seiner ethischen und lehrhaften Erörterungen“).

V. Denifles Lutherwerk (s. S. 56. 57) ist beleuchtet worden von Seeberg (Leipzig, Deichert), von Walther (in der Allg. Ev.-luth. KZtg. 1904 Nr. 4. 5), von Kolde (in der Neuen kirchl. Zeitschrift 1904 Nr. 2. 3), von Buchwald (in der Reformation 1904 Nr. 2), von Joseph Müller (in der Renaissance) — auf Müller kommen wir demnächst zurück.

VI. Zum 7. März, dem Jubiläumstag der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft, hat Kähler, Die Bibel das Buch der Menschheit (Berlin, Warneck. 50 Pf.) einen auf der Hallischen Missionskonferenz gehaltenen Vortrag in erweiterter Form vorgelegt. Wie die Bibel das Buch der Menschheit wird und ist, diese beiden Grundgedanken werden gegenüber der notwendigen und doch so leicht irreführenden Kleinarbeit an der Bibel hier in großen Zügen, unter weiten Gesichtspunkten, in Gedankenfülle und -tiefe ausgeführt. Die unvergleichliche Art und der unvergleichliche Wert der Bibel treten jedenfalls majestätisch heraus.

VII. Die theologischen Zeitschriften des Verlages von C. Bertelsmann in Gütersloh erscheinen seit Beginn dieses Jahres in veränderter und ansprechenderer Gestalt. Das erste Heft des Beweis des Glaubens, der im 40. Jahrgang steht (Preis jährlich 8 Mk.), zeigt einen gediegenen Inhalt. Die Neujahrsbetrachtung von Lic. Steude „Auf zum Kampfe" ist gut, trefflich auch der Aufsatz von D. Zöckler über Prof. Tholuck. Der damit verbundene Theologische Literaturbericht (Einzelpreis 3 Mk.) weist unter den 75 Mitarbeitern hervorragende Namen auf und wird geschickt geleitet. Nicht minder erfreulich ist auch die wesentlich bessere Ausstattung der im 24. Jahrgang erscheinenden Schäferschen Monatsschrift für Innere Mission (jährl. 6 Mk.), die das ganze unübersehbar weite Gebiet der Inneren Mission ins Auge faßt. — Die im 29. Jahrgang stehende Siona, Monatsschrift für Liturgie und Kirchenmusik (jährl. 5 Mk.), bringt im ersten Hefte dieses Jahrgangs an erster Stelle einen beachtenswerten Aufsatz von Dr. F. Bachmann über Gotteshaus, Kultus, Symbolik, und neben kurzen Bemerkungen vier Seiten Musikbeigaben. Auch diese Zeitschrift, herausgegeben von Dekan D. Herold, verdient jedem, der liturgische Interessen hat, empfohlen zu werden.

VIII. Für jeden Pfarrer, der Missionsmann ist (und wer wäre das nicht?), ist eine Monatschrift, die früher ebenfalls bei Bertelsmann in Gütersloh erschien, jetzt aber Warneck in Berlin zum Verleger hat, die Allgemeine Missionszeitschrift, herausgegeben von Professor D. Warneck (der übrigens am 6. d. M. sein siebzigstes Lebensjahr vollendet) ein unentbehrlicher Orientierer und Führer, Ratgeber und Mahner, eine Monatschrift, die neben speziellen Missionsblättern den Blick des Pfarrers und Missionsfreundes zu weiten und in die Erkenntnis der Größe der Arbeit einzuführen berufen ist. Sie kostet jährlich 7,50 Mk., für Mitglieder von Missionskonferenzen nur 6 Mk.

IX. Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem. Die Preisfrage, deren Beantwortung vor dem 1. Januar 1905 erwartet wird, lautet: „Die Gesellschaft verlangt eine Antwort auf die Frage: Welche Rolle hat das Luthertum gespielt im Niederländischen Protestantismus vor 1618; welchen Einfluß haben Luther und die deutsche Reformation auf die Niederlande und auf Niederländer geübt, und wie ist es zu erklären, daß diese Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten ist?"

Als neue, ebenfalls vor dem 1. Januar 1905 zu beantwortende Preisfrage wird hinzugefügt: „Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über die Entstehung der jüdischen Synagoge und ihre Geschichte bis zur Zeit von Akiba."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Fr. an innerem Wert, die ausgehändigt wird, sobald die gekrönte Arbeit druckfertig vorliegt. Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, an die Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem".

X. Die Akten des Ketzergerichts, das die Blankenburger Allianz-Konferenz über Lepsius hielt (1903 S. 528), sind nunmehr veröffentlicht im „Reich Christi" 1904 Nr. 1, wo Lepsius folgende Aufsätze bringt: Ein menschlicher Tag (vgl. 1 Kor. 4, 3—5); Rabbinische oder evangelische Schriftanschauung; Die Probe auf das Exempel; Eine Lobrede auf die Bibel (S. 1—64). Das Heft, welches einen tiefbetrübenden und wahrhaft erschreckenden Einblick in das Gebaren gewisser „Kinder Gottes" und in den von ihnen mit dem Bibelbuchstaben getriebenen Götzendienst tun läßt, sollte in den weitesten Kreisen der Theologen gelesen werden (Einzelpreis: 1 Mk.), da es uns vor die ungeheure Größe und Schwierigkeit unserer Aufgabe an der Schrift stellt.

XI. Zu S. 119. Dieselbe Verbesserung, die Kirn zu Jak. 4, 5 vorschlägt, hat vor acht Jahren Gymnasialprofessor Könnecke (Gymn. Progr. zu Stargard 1895/6) mit wesentlich der gleichen Begründung vorgetragen, vor und unabhängig von Kirn. So wird die Richtigkeit der von zwei Zeugen vorgeschlagenen Verbesserung nur erhöht.

---





# Neutestamentliche Seelsorgerbilder (4).

Von Hofprediger und Superintendent **Blau** in Wernigerode.

## Jesus als Seelsorger.

### 3.

Ein ganz andres Objekt als die Menschen des vorwiegenden Verstandes mit ihren Zweifeln, ihren Fragen, ihrem Erkenntnishunger bieten der Seelsorge die Menschen, deren Gefühlsleben der religiösen Einwirkung bedarf oder begehrt. Gemütsbewegungen sind vielleicht der dankbarste Gegenstand seelsorgerlicher Beeinflussung. Hier scheint Gott schon einen Teil der Vorarbeit getan und durch dasjenige, was das Gemüt bewegt, es für seelsorgerliche Eindrücke empfänglich gemacht zu haben.

Auch Jesum finden wir im seelsorgerlichen Verkehr mit solchen Menschen. Gewiß liegen seine Krankenheilungen auf einer anderen Linie als das, was wir unter Krankenseelsorge verstehen; aber doch fehlt ihnen nirgends ein seelsorgerliches Moment. Und es ist nicht zufällig, daß sie einen so breiten Raum im Leben und Wirken Jesu einehmen. Offenbar war in den Herzen der Kranken das meiste Verlangen nach ihm. Schon dieser Umstand gibt zu denken. Es ist daher kaum anders möglich, als daß in unsrer Seelsorge die Kranken im besondren Maße im Vordergrund stehen. Hat Jesus sich so eingehend mit ihnen befaßt, so sollen wir uns der Kranken in unsren Gemeinden mit besonderem Fleiß annehmen. „Wie dürfte auch ein evangelischer Geistlicher mit gutem Gewissen den Besuch des leidenden und kranken Gliedes seiner Gemeinde unterlassen oder versäumen, da er in Christo, unserm Herrn, das erhabenste Vorbild und von ihm den bestimmtesten Befehl dazu hat?“ [1]) Wenn aber anders die Tendenz der Krankenheilungen Christi nicht bloß die physische Genesung gewesen sein kann, sondern seine Absicht dabei in der Einwirkung auf die Seele bestand, so fällt für uns selbstverständlich der Nachdruck lediglich auf die letztere, die eigentlich seelsorgerliche Seite des Krankenbesuchs. Durch Krankheit wird ja auch die Seele in ihrem Gemütsleben erschüttert oder doch aus dem Gleichgewicht gebracht. Die Empfindung der Unlust, das Gefühl der Angst oder der Sorge, des Kummers oder der Furcht beherrscht mehr oder minder jeden ernstlicher Kranken — und hier setzt die Seelsorge klärend und korrigierend, aber auch tröstend und aufrichtend ein. Was uns da zuerst an Jesu auffällt, ist das

[1]) Kündig, Erfahrungen am Kranken- und Sterbebette. S. 4.

teilnehmende Verständnis für die Seelenzustände seiner Kranken, für ihre Anfechtungen und Empfindungen. Teilnehmend fragt er den Kranken am Teiche Bethesda: Willst du gesund werden? (Joh. 5, 6) oder den Blinden von Jericho: Was willst du, daß ich dir tun soll? (Luk. 18, 41). Wie widmet er sich bis ins einzelne dem Blinden von Bethsaida (Mark. 8, 22 ff.). Wie geht er auf die Nöte des Taubstummen ein, wenn er ihm die Finger in die Ohren legt und seine Zunge anrührt und gen Himmel seufzend aufsieht, so in geduldiger Gebärdensprache sich dem Kranken verständlich machend (Mark. 7, 32 ff.). Wie erkundigt er sich freundlich nach Dauer und Umständen der Krankheit des Knaben mit dem πνεῦμα ἄλαλον (Mark. 9, 21). Oder wie hört er geduldig die Krankheitsgeschichte jenes Mannes an, der 38 Jahre lang krank lag (Joh. 5, 5 ff.). Gerade dieser letzterwähnte Fall zeigt auch, daß Jesus nicht nur wartete, bis sie die Kranken zu ihm brachten, oder bis man ihn zu ihnen rief, wie der Königische (Joh. 4, 49) oder die bethanischen Schwestern (Joh. 11, 3) sondern, daß er sie auch geradezu in ihrem Elend aufsuchte. Jeder, der am Krankenbett gestanden, noch besser, wer auf dem Krankenbette einmal selbst gelegen hat, weiß, wie schon solche freundliche Teilnahme für ein bekümmertes Herz wohltuend ist. Aber damit begnügt sich der Herr nicht. Seine Seelsorge bringt Trost und Aufrichtung. In den meisten Fällen allerdings war dieser Trost gegeben mit der Heilung des Kranken, mit der Beseitigung des Drucks, der auf der Seele lag. Aber doch ist es das nicht allein. Oder war es nicht schon Trost, daß der Herr zu dem Aussätzigen sprach: Ich will's tun (Matth. 8, 3) oder zu dem blutflüssigen Weib: Sei getrost, meine Tochter (Matth. 9, 22) oder zu dem Blindgeborenen: Gehe hin zu dem Teich Siloah und wasche dich" (Joh. 9, 7)? Alle Verzagtheit schwindet vor dem verheißungsvollen trostreichen Wort aus seinem Munde. Freilich bedarf es zur Aufnahme desselben auf seiten der nach Aufrichtung verlangenden Seele des Glaubens. Darum tritt der Herr an die Kranken nicht heran ohne eine Forderung an sie zu stellen, ohne sie hinzuweisen auf die conditio sine qua non aller Hilfe. Er ist weit entfernt, ein leidiger Tröster zu sein, der Friede, Friede spricht, wo doch kein Friede ist. Er schilt die Wundersucht, die sich an seine Fersen heftet: Wenn ihr nicht Wunder und Zeichen sehet, so glaubet ihr nicht (Joh. 4, 48), er klagt über den Unglauben und fragt nach dem Glauben: Wenn du könntest glauben! Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubet (Mark. 9, 23). Er zieht seine Kranken mit sich hinein ins Gebet (Mark. 7, 34) und übt sie in der Geduld des Glaubens, ehe er die erbetene Hilfe ihnen zuteil werden läßt (Luk. 18, 39, vgl. Matth. 15, 23 ff). Kurzum, er will den Seelen zum Glauben helfen. Denn alle Verzagtheit, alle gemütliche Depression in Krankheitszeiten ist im Grunde genommen immer ein Stück Glaubensmangel; Kleinglaube ist der religiöse Ausdruck für viele Stimmungen, die man heutzutage als nervös bezeichnet. Darum kann die Aufgabe aller Krankenseelsorge keine andre sein als die, den Seelen zum fröhlichen, leidensmutigen, hoffnungsvollen, todesfreudigen Glauben zu helfen.

Andre Anfechtungen des Herzens, die es in Mißglauben und Verzweiflung zu stürzen geeignet sind, stammen aus allerhand anderen äußeren Nöten. Im Sturm auf dem See Genezareth sind seine Jünger verzagt (Matth. 8, 23 ff.) und Petrus droht zu sinken (Matth. 14, 24 ff.). Die Krankheit der Angehörigen macht anderen ernste Sorge, wie dem kananäischen Weib (Matth. 15, 21—28), dem Hauptmann zu Kapernaum (Matth. 8, 15—23) u. a. Am tiefsten gebeugt erscheinen die Herzen am Sterbelager, am Sarge, am Grabe (Matth. 9, 18—26. Luk. 7, 11—17. Joh. 11). Auch hier beobachten wir das gleiche: liebreiche Teilnahme, tröstlichen Zuspruch, ermahnende Glaubensforderung: Fürchte dich nicht, glaube nur (Mark. 5, 36). Die Einzelausführung würde nur zu wiederholen haben, was wir von der Krankenbehandlung Jesu sagten. Es ist eben hier wie dort die gleiche Lage: nicht Verstandeszweifel, nicht Verkehrtheiten des Willens, sondern Erschütterungen der Gefühlsseite des menschlichen Seelenlebens; es ist hier wie dort dasselbe Heilmittel: stärken, was sterben will, die müden Knie wieder aufrichten, den verzagten Herzen sagen: Seid getrost, fürchtet euch nicht (Jes. 35, 4), und aus der Empfindung der Angst, der Trauer, des Schmerzes, wie sie aus dem Erleben der Welt erwachsen, heraus die Herzen führen zu der Empfindung der Freude, des Mutes, der Zuversicht, der Geduld, wie sie aus dem Glauben an den Herrn von selbst sich ergibt. Zuweilen freilich sehen wir den Herrn weiter gehen. Er begnügt sich nicht damit, die Herzen zu stärken zum Weitertragen ihrer Lasten, er nimmt diese Lasten von ihnen; er tröstet nicht nur die Kranken, er heilt sie; er spricht den Hungernden nicht nur Mut und Vertrauen ein, er gibt ihnen Brot; er stärkt nicht nur die Herzen seiner Jünger, den Gefahren zu trotzen, er stillt den Sturm. Wer kann ihm das nachmachen? Hier fühlen wir den Unterschied zwischen ihm und uns. Aber doch gilt mutatis mutandis sein Vorbild uns auch hierin. Er ruft uns zu: Lasset uns — auch in der Seelsorge — nicht lieben mit Worten, sondern mit der Tat und mit der Wahrheit! Begnügen wir uns nicht mit dem frommen Wunsch und guten Rat: Gott berate euch, wärmet euch und sättiget euch! (Jer. 2, 16), sondern geben wir auch, was des Leibes Notdurft ist! Seien wir nicht zufrieden damit, den Seelen die Wege des Lebens zu weisen, räumen wir auch, soviel an uns ist, die Anstöße aus dem Wege unsres Volkes. Wer da weiß, wie soziale Notlagen, körperliche Zustände, äußere Umstände überhaupt das innere Leben oft zu hemmen vermögen, der wird auch darin ein Stück Seelsorge sehen, daß wir uns der äußeren Hindernisse des Seelenlebens annehmen. Wer dem Baum helfen will, gute Früchte zu tragen, muß ja auch den Boden pflegen, in dem er steht, und die Rinde, die ihn umgibt.

---

# Zum Zwiespalt zwischen überlieferungsgemässer und geschichtlicher Auslegung der Heiligen Schrift.[1]

Von Professor D. Lobstein in Strassburg (Elsass).

Das Bewußtsein von dem zwischen der überlieferungsgemäßen und der geschichtlichen Auslegung der Heiligen Schrift bestehenden Zwiespalt kann in seiner Tiefe und Schärfe nur da auftreten, wo man sich über den Gegensatz der Voraussetzungen, die beiden Standpunkten zugrunde liegen, ganz klar geworden ist. Die herkömmliche Exegese ruht auf der Theorie von der buchstäblichen Inspiration der Bibel. Die Auflösung dieser Theorie, die man nur in sehr beschränktem Sinn die kirchliche Inspirationslehre nennen darf, ist nicht Sache des Zufalls und der Willkür, auch nicht Ergebnis einer einzelnen theologischen Schule oder Richtung gewesen; es hat vielmehr der allmähliche Entwickelungsgang des evangelischen Denkens und Glaubens nicht nur die psychologischen und historischen Unmöglichkeiten, sondern auch die religiösen Gefahren dieser scholastischen Spekulation bloßgelegt.

Darüber, daß diese mit der wirklichen Beschaffenheit der biblischen Bücher in Widerspruch stehende Theorie aufgegeben werden muß, herrscht nahezu Einhelligkeit in theologischen Kreisen, und auch unter den Laien bricht sich diese Erkenntnis allmählich Bahn. Allein es beruhigen sich viele dabei, jenen negativen Satz einfach als theoretische Wahrheit aufzustellen, ohne daß es ihnen beikomme, daß sich aus dem Preisgeben der altprotestantischen Prämissen auch praktische Folgerungen von größter Tragweite ergeben.

Zu diesen Folgerungen gehört vor allem die völlig veränderte Methode der Schriftauslegung. Es lohnt sich, die Aufmerksamkeit des Lesers auf diesen Punkt zu lenken.

## 1.

Nach dem theologischen Postulat unserer Alten, welche feststellen wollten, wie die Heilige Schrift beschaffen sein muß, um der Forderung oder dem Bedürfnis untrüglicher Gewißheit zu genügen, ist die Bibel ein Diktat des heiligen Geistes, und als solches ein unfehlbares Religionslehrbuch; ihre Autorität wird, im Gegensatz zur römisch-katholischen Wertschätzung der kirchlichen Tradition und zum sektiererischen Drängen auf das innere Wort oder auf die unmittelbare Erleuchtung von oben, zu einer unbedingten gesteigert; sie verlangt die schrankenlose Anerkennung aller christlichen Leser, welchen die Pflicht eingeschärft wird, gegenüber dem Schriftbuchstaben ihren Verstand gefangenzunehmen unter den Gehorsam des Glaubens. Der providentielle Kanon, der als Kompendium der göttlichen Offenbarung selbst ein Stück dieser Offenbarung ist, deckt sich mit dem Worte Gottes, er muß daher, was zum Heile not tut, auf so klare und deutliche Weise enthalten, daß es dem Verständnis eines jeden zu-

[1]) Vgl. Die Studierstube 1903 S. 375. (D. Hrsg.)

gänglich ist. Diese Deutlichkeit hat allerdings ihre Grenzen und ist an bestimmte Bedingungen gebunden. Zur Erklärung der Heiligen Schrift muß der Ausleger wissenschaftliche, sittliche und religiöse Eigenschaften besitzen, Sprachkenntnisse, Reife des Verstandes, vorurteilslose Stimmung, Glauben, Demut, Gebet. Selbst wo diese Bedingungen erfüllt werden, ist nicht alles, was in der Heiligen Schrift enthalten ist, gleich klar und durchsichtig; speziell ist die heilsnotwendige Erkenntnis nicht in allen Stellen der Bibel mit derselben Deutlichkeit ausgedrückt. Zwar gibt es zur Bestimmung eines jeden Dogmas einen oder mehrere Aussprüche, aus denen dasselbe mit voller Klarheit erkannt werden kann; daneben aber sind andere Aussprüche oft dunkel und scheinbar mit jenen Grundstellen im Widerspruch. Aus diesen hellen, klassischen Sprüchen muß sich das Licht über die dunkeln Stellen verbreiten. Nur aus der Schrift selbst darf die Entscheidung über den Sinn der kontroversen Aussprüche gewonnen werden, denn es eignet ihr das Vermögen, sich selbst auszulegen. Diese Möglichkeit, eine Stelle durch andere zu erklären, beruht auf der notwendigen Einheit des Schriftsinnes, auf der **analogia Scripturae sacrae**. Die Summe der zur Begründung der Glaubensartikel notwendigen und genügenden Schriftaussagen fällt zusammen mit der Glaubensregel und bildet das Gesetz der Auslegung. Keiner Stelle darf eine Bedeutung abgewonnen werden, die dem Inhalt der in der Schrift wurzelnden Glaubenslehre zuwider wäre. Schließlich muß noch daran erinnert werden, daß bei der Erklärung der dunkeln wie der klaren Stellen die allgemeine Regel galt, daß das Schriftwort nur einen, den ursprünglichen, eigentlichen Sinn hat, welcher durch wissenschaftliche Hilfsmittel und gemäß der Glaubenslehre zu gewinnen und festzustellen ist. Wie sehr die allegorischen Spielereien der altkirchlichen und mittelalterlichen Exegesen auch im Protestantismus noch fortgewuchert haben, so wird doch prinzipiell im Anschluß an unsere Reformatoren die allegorische Schriftauslegung verworfen.

Das religiöse Interesse, welches dieser Position zugrunde liegt und auch die daraus gezogenen Folgerungen beherrscht, ist die der evangelischen Kirche wesentliche Forderung der Glaubens- und Heilsgewißheit. Die Hilfskonstruktion der Verbaleingebung sollte diesem Interesse Genüge tun. Dadurch erhielt aber die Schriftauslegung ein einseitig dogmatisches Gepräge, und da es galt, jene religiöse Position gegen die Feinde von rechts und links zu wahren, so gestaltete sich die dogmatische Exegese zugleich zur polemischen. Die Heilige Schrift war in erster Linie eine unerschöpfliche Fundgrube von dogmatischen Lehrsätzen, die man gegen alle Irrlehren zu verwenden berufen und befähigt war. Aus dieser nie versagenden Rüstkammer holten sich die streitbaren Theologen die zu gottgeordneten Kämpfen trefflich geschmiedeten Waffen, und die Virtuosität, stets neue **dicta probantia** gegen Papisten, Reformierte, Schwarmgeister, Sozinianer aufzufinden und ins Feld zu führen, begründete den höchsten Ruhm des um die Verteidigung der wahren Lehre verdienten Dieners der Kirche.

Diese auf der Voraussetzung der Theopneustie beruhende Schrifterklärung ist deshalb auch in dem Wahne begriffen, daß eine möglichst

große Häufung von loci classici aus der Bibel den christlichen Charakter eines Dogmas sichert und daher die Lehrentscheidungen der Kirche unterstützt. Sind alle Bestandteile der Schrift unmittelbar und gleichmäßig eingegeben, so ist es Recht und Pflicht des Theologen sich zur Begründung eines Lehrsatzes auf das Zeugnis eines jeden Wortes, selbst abgesehen vom Zusammenhang des einzelnen zu berufen, und jeder Schriftausspruch ist dogmatisch normativ. Daher das atomistische Verfahren der überlieferungsgemäßen Exegese, die mit aus dem Kontext losgelösten Zitaten operiert und dieselben zu einer künstlichen Mosaik zusammenfügt, deren Tragkraft durch die wunderbare Inspiration des göttlichen Wortes verbürgt ist.

Dogmatische Gebundenheit, polemische Einseitigkeit, atomistische Zersplitterung, diese Hauptzüge der traditionellen Bibelerklärung ließen sich an zahllosen Beispielen aus der hergebrachten Theologie nachweisen. Eine klassische Illustration würden die Abendmahlsstreitigkeiten liefern: in den verschiedenen Lagern der streitenden Theologen tritt die historische Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Mahles im Sinne des Herrn gänzlich hinter der durch religiös-dogmatische Interessen beherrschten Einzelexegese der verschiedenen Worte zurück. Oder es darf an die Behandlung des Trinitätsdogmas durch die orthodoxe Scholastik erinnert werden. Zunächst wird das kirchliche Dogma aus einzelnen neutestamentlichen Grundstellen abgeleitet oder begründet; auf Grund und nach Maßgabe derselben werden auch die entfernteren, die Person Christi und des heiligen Geistes betreffenden Aussagen interpretiert; schließlich wird der Satz aufgestellt, daß auch das ganze Alte Testament den dreieinigen Gott der offiziellen Kirchenlehre mit voller Klarheit verkündigt. Die Zweifel Calixts, der es dahingestellt sein ließ, ob das Trinitätsdogma aus den kanonischen Büchern des Alten Testamentes allein ermittelt und bewiesen werden könnte, werden von den Anwälten des reinen Luthertums niedergeschlagen: in ihrem Kataloge kommt die Zahl der aus dem Pentateuch, den Propheten und übrigen Schriften des Alten Testamentes entlehnten Belege der Zahl der neutestamentlichen Beweisstellen beinahe gleich. Hier findet der Gedanke einer allmählich hervortretenden Kundgebung Gottes, einer geschichtlich sich entfaltenden Offenbarung keinen Raum. Die mechanisch-quantitative Schätzung des biblischen Materials, die dogmatisch atomistische Verwertung desselben ist das notwendige Ergebnis einer Gesamtanschauung, die das Dogma über die Geschichte stellt und welche selbst keine Spur historischen Verständnisses aufzuweisen vermag.

Es dürfte kaum nötig sein, länger bei dieser prinzipiell überwundenen Stufe der protestantischen Schriftauslegung stehen zu bleiben. Die Geistlichen werden wohl mehr als selten sein, die nicht wenigstens theoretisch mit der buchstäblichen Inspirationstheorie gebrochen haben. Wagen sie es aber alle, auch die praktischen Konsequenzen des großen Umschwungs, der vom Dogma zur Geschichte führt, konsequent und nach allen Seiten zu ziehen? Wer wollte diese Frage einfach bejahen? Gibt es doch Theologen und Pastoren genug, die in Predigt, Katechismusunterricht,

systematischen Lehrausführungen sich auf Einzelheiten der Heiligen Schrift berufen, als ob die Bibel ein übernatürliches Formelbuch, ein heiliges Gesetz, ein unantastbares Ritual wäre. Es gibt immer noch viele Leser nicht nur unter den frommen Laien, für welche die Bibel genau dasselbe ist, was die Kirche für den Katholiken: ein großes System von übernatürlichen Bürgschaften, eine untrügliche Orakelsammlung, deren Sprüche man auf das Leben oder die Glaubensüberzeugung anwendet, wie der Beamte einen Aktenfaszikel nachschlägt oder der Richter ein juristisches Instrument handhabt.

2.

Im Gegensatz zu dieser tatsächlich noch nicht ausgeschiedenen dogmatischen Gebundenheit überlieferungsgemäßer Bibelauslegung steht die streng geschichtliche Erklärung der Heiligen Schrift. Diese ist theoretisch von allen Theologen in ihrem Recht und in ihrer Bedeutung anerkannt. Die durch die Reformation angebahnte, von Ernesti klar formulierte, in der Gegenwart prinzipiell zur Herrschaft gelangte historische Auslegungsmethode hat zur Voraussetzung einen für die Theopneustie tödliche Auffassung von der Bibel als einer Sammlung von Urkunden, welche zunächst dieselbe Behandlung erfordern, die wir allen Denkmalen der Vergangenheit zuteil werden lassen. Um das Verständnis dieser aus ferner Zeit stammenden und in toten Sprachen verfaßten Schriften zu erschließen, haben wir dieselben Gesetze anzuwenden, die der Philologe und der Historiker zur Auslegung eines Thukydides oder Sophokles befolgen. Es gilt die einzelnen literarischen Werke aus dem Geist ihrer Zeit und ihrer Verfasser zu verstehen und so auf uns wirken zu lassen, wie sie auf die ersten Leser gewirkt haben mögen. Es gilt, ein Bild von der Geschichte zu gewinnen, die sich in jenen Büchern abspiegelt, ein Bild von der Entfaltung der Religion Israels, von der Verkündigung und dem Werke Jesu, von dem Ursprung und der grundlegenden Entwickelung der christlichen Gemeinde. Durch die vergleichende Religionsgeschichte hat sich in neuerer Zeit diese Erklärung der biblischen Schriftstellen zu einer umfassenderen Aufgabe gestaltet: wir fragen nach den Zusammenhängen der in den biblischen Büchern niedergelegten Religion mit den anderen orientalischen Religionen, mit der jüdischen Literatur, mit der griechischen Kultur und Spekulation.

Daß die auf diesem Wege gewonnene Anschauung von der christlichen und von ihrer Voraussetzung, der alttestamentlichen Religion, eine von der überlieferten sehr verschiedene ist, kann nicht in Abrede gestellt werden. Von der religiösen Bedeutung des durch die Geschichte hergestellten Bildes handeln wir vorläufig noch nicht; dieselbe ist nicht durch geschichtliche und wissenschaftliche Faktoren bedingt. Wir reden vorerst von einigen andern Ergebnissen, die durch die Anwendung der rein geschichtlichen Bibelerklärung erzielt worden sind.

Es läßt sich nicht leugnen, daß eines der wichtigsten Resultate darin besteht, daß uns, wie die Schriften selbst, so auch die historisch bezeugten Vorgänge und Persönlichkeiten menschlich näher getreten sind,

daß sie sich vor unsern Augen lebensvoller bewegen und betätigen, daß dadurch die zwischen der biblischen und der sog. Profan-Geschichte befestigte Kluft nicht mehr unüberbrückbar erscheinen kann. — Ebenso ist die Religion von ihrem einseitig intellektualistischen und theoretischen Charakter befreit worden; sie tritt uns in erster Linie nicht mehr als Lehre, sondern als Leben entgegen: ist die Bibel nicht ein übernatürliches Religionslehrbuch, sondern eine Sammlung von Berichten historischer Vorgänge oder von Bekenntnissen religiösen Glaubens, so ist auch der auf der Schrifterklärung der Vergangenheit lastende Bann gebrochen. Gewichen ist nicht nur der Schleier, den die orthodoxe Scholastik aus ihren dogmatischen Vorurteilen gewoben und über die wahre Gestalt des Bibelbuches ausbreitete, sondern auch die doktrinäre Hülle, in welche hervorragende Kritiker spekulativer Observanz die Gedanken eines Paulus oder anderer biblischen Männer einwickelten. Zu verurteilen ist nicht nur das Bestreben, aus der Heiligen Schrift vor allem dicta probantia zum Belege einzelner oft ganz anders orientierter Dogmen hervorzuholen, sondern auch der Versuch „Lehrbegriffe“ aus Urkunden zu ermitteln, die bald Zeugnisse des Glaubens für den Glauben, bald erbauliche Gelegenheitsschriften sein wollten. Welch wertvolle, oft überraschende Entdeckungen hat die auf den genuinen Charakter der biblischen Schriften sich besinnende, rein historische Schriftauslegung an den Tag gefördert! Wie nehmen sich, im Lichte der Geschichte, manche Bücher aus, die ehedem mehr angestaunt und scheu verehrt, als wirklich verstanden und verwertet wurden! Welche Fernsichten religiösen Verständnisses und welche Tiefen religiösen Glaubens eröffnet uns das Büchlein Jona, seitdem das Wunder, das früheren Geschlechter blinden Gehorsam abnötigen mußte, völlig zurückgetreten ist hinter der Absicht, die der Verfasser verfolgt, hinter dem Grundgedanken, den er seinen Lesern einschärfen will! Und welch unschätzbare Beiträge zum Verständnis und zur Anempfindung der christlichen Frömmigkeit auf der Neige des ersten Jahrhunderts liefert uns die durch die historische Exegese in ihrer ursprünglichen Absicht und Natur erklärte Apokalypse!

Mit dem Erwachen des historischen Sinnes verbindet sich naturgemäß ein stets wachsendes Interesse für psychologische Erfassung und Ergründung des religiösen Lebens. Auch dadurch ist in unsern Tagen manchen Büchern des Alten und Neuen Testamentes eine bisher nicht geahnte Bedeutung abgewonnen worden. Wem fiel es, unter der Diktatur der Verbalinspiration, jemals ein, den eigentümlichen Charakter der für die ganze Entwickelung der Religion so wichtigen Frömmigkeit eines Jeremias eingehend zu prüfen und zu schildern? Wie sind namentlich auch diejenigen unter den neutestamentlichen Briefen, die früher als dogmatisch uninteressante Schriften vernachlässigt worden waren, in viel gerechterer Weise nach ihrer vollen Bedeutung beurteilt worden! Aus dem Philipperbrief, in welchem unsere Alten wie auch Baur vorwiegend, wo nicht ausschließlich den christologischen Locus zu entdecken vermochten, weiß die neuere Forschung Schätze zu heben, die für die Kenntnis des inneren Lebens des Apostels einen einzigartigen Wert besitzen.

Allein der Bruch mit der Theopneustie und der dadurch bedingten überlieferungsgemäßen Schriftauslegung hat auch den dogmatischen Schriftbeweis im engeren Sinne eine gründliche Umgestaltung erfahren lassen. An Stelle der atomistischen Methode, die eine größere oder geringere Anzahl von Zitaten aus ihrem Kontexte reißt, tritt nun die organische Methode, welche den geschichtlichen Sinn aufzufinden und wiederzugeben sucht und den lebendigen und innersten Geist der biblischen Urkunden wieder erfaßt. Kommt es doch darauf an, aus diesen Urkunden das Zeugnis von der göttlichen Offenbarung zu gewinnen, die sich dem Glauben erschließt und das Bekenntnis der Gemeinde begründet. Hier geht allerdings die historische Würdigung der Bibel in die religiöse über, denn letztere allein kann auf diesem Boden den Ausschlag geben. Hätte nämlich auch die Geschichtswissenschaft unbedingt die Echtheit aller Bücher bewiesen, die Glaubwürdigkeit aller Berichte festgestellt, den Sinn aller Stellen unwiderlegt dargetan, es müßte doch jeder Christ immer noch durch eine persönliche Glaubenstat sich entschließen, eine göttliche Offenbarung in jenen Aussprüchen oder Ereignissen anzuerkennen. — Handlangerdienste kann indessen auch hier die historische Wissenschaft dem religiösen Glauben leisten; sie kann sowohl sichtend und reinigend, als auch stärkend und vertiefend ihm zur Seite stehen.

Gibt sich die göttliche Offenbarung im Bereich des Gewissens und des Gemüts zu erkennen, zielt sie auf die konkreten Beziehungen des religiösen Lebens, auf die Begründung und Betätigung des Verhältnisses zu Gott ab, so entspricht es gerade dem Wesen der Offenbarung, wenn die geschichtliche Auslegung in der Heiligen Schrift eine Sammlung von Urkunden erblickt, die uns nicht über Kosmologie, Geologie oder Naturgeschichte Aufschluß geben wollen, sondern die Heilsgedanken Gottes kundtun. Zwar wird dieser einfache Satz in der Theorie von den meisten als selbstverständlich angesehen. Sobald es sich aber darum handelt, ihn praktisch und mit seinen Konsequenzen zur Anwendung zu bringen, gerät man in die peinlichsten Selbstwidersprüche und nimmt tatsächlich vieles von dem zurück, was man prinzipiell zugeben mußte. Man versichert, daß der Wert und die Bedeutung der Genesisberichte über die Schöpfung in den religiösen Offenbarungsgedanken zu suchen ist, die jener Darstellung zugrunde liegen, aber man sucht nichtsdestoweniger die modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mit dem israelitischen Weltbild zu einer kümmerlichen Synthese zusammen zu quälen. Man gesteht bereitwilligst zu, daß Jesus in betreff der medizinischen Wissenschaft keine übernatürliche Erleuchtung besaß, und trotzdem scheut man sich nicht, aus einigen biblischen Berichten über die Heilung eines Epileptischen oder eines Geisteskranken eine Art Dämonologie abzuleiten. Sind das nicht Folgewidrigkeiten, die sowohl den ausschließlich religiösen Charakter der evangelischen Offenbarung als auch den eigentümlichen Beruf der streng historischen Schriftauslegung verkennen?

Durch die konsequente Anwendung der geschichtlichen Methode wird die dogmatische Arbeit des Theologen über eine unmittelbare wie äußerliche Schriftmäßigkeit hinausgeführt und an die von Schleiermacher gestellte

Forderung eines „Schriftbeweises ins große“ wieder gemahnt. Im wahren Sinne des Wortes schriftgemäß ist, um mit Kähler zu reden, nur ein Lehrsatz, „der sich auf einen wesentlichen Zug der Offenbarung Gottes in Christo bezieht und demzufolge ein durchgehender Zug des ursprünglichen Bekenntnisses ist“. Die allseitige Durchführung dieses Grundsatzes würde zweifellos Folgen nach sich ziehen, vor welchen mancher zurückschrecken dürfte, die er aber bei näherer Erwägung wird ziehen müssen.

Einige Beispiele werden diesen Punkt noch eingehender beleuchten.

Soll der religiöse Konsensus der neutestamentlichen Grundgedanken als Maßstab und Kriterium für die Aufstellung und Begründung eines Glaubenssatzes geltend gemacht werden, so wird die vor nicht langer Zeit gewagte Behauptung, daß die jungfräuliche Geburt Jesu „das Fundament des Christentums“ sei, sich als ein durchaus haltloser Machtspruch erweisen. Dieser einfache, aus der Ermittelung der biblischen Urkunden sich ergebende Tatbestand kann indessen in keinerlei Weise für den Glauben gefährlich sein, da ja das Wesentliche, das der Lukas- und Matthäusüberlieferung zugrunde liegt, durch das Gesamtzeugnis der neutestamentlichen Verfasser verbürgt ist, nämlich die Gewißheit, daß das in Christus wirksame und durch ihn der Menschheit mitgeteilte göttliche Leben nicht aus den Niederungen unserer durch die Sünde befleckten Erde, sondern aus einer ewigen Quelle, aus dem geheimnisvollen Grunde des Schöpfer- und Heilandswillens Gottes entspringt. — Eine gleiche Bewandtnis hat es mit der unter verschiedenen Gestalten und Anschauungen im Neuen Testamente vorliegenden Tradition von der Auferstehung Jesu Christi. Die Frage nach dem Wie des Vorgangs muß angesichts der mannigfaltigen, in unseren Urkunden vorhandenen Ansätze und Andeutungen als unlösbar dahingestellt bleiben; dagegen ist als wesentlicher und einheitlicher Glaube die auf göttlicher Offenbarung beruhende Gewißheit festzuhalten, daß der Herr lebt, daß der Tod des Gekreuzigten nicht das letzte Wort seines Heilswerkes war, sondern der Ausgangspunkt und die unerläßliche Bedingung eines unvergänglichen Wirkens, daß der Geist der Heiligkeit, der wesentliche Faktor des irdischen Seelenlebens Jesu, in dem verherrlichten Herrn zu seiner vollkommenen Entfaltung gekommen ist, daß daher das Erlösungswerk nicht mehr an die Bedingungen des Raumes und der Zeit gebunden und der Herr von nun an den Seinen näher ist als während der Tage seines geschichtlichen und irdischen Wirkens. — Ähnliche Beispiele könnten aus den neutestamentlichen Gedankenkreisen über den Opfertod Christi, aus den verschiedenen Typen des christologischen Zeugnisses, aus der Fassung des urapostolischen Zukunftsbildes entnommen werden. Diese Arbeit ist zugleich Sichtung und Ausscheidung der rein zeitlich bedingten Aussagen und der bloß keimartig angelegten Theologumena, anderseits Reduktion und Konzentration auf das einhellig und als wesentlich Verkündigte. Auf diese Weise gelangt die organische Schriftauslegung erst zu praktischer Geltung. Soll der aus den biblischen Büchern gewonnene dogmatische Beweis seinen Wert und seine Macht behalten, so muß der religiöse Konsensus erreicht und festgestellt werden, welcher tiefer liegend als alle theologischen Sonderreflexionen,

die innere Einheit und den ganzen Reichtum der evangelischen Offenbarung zum Ausdruck bringt. Da, wo diese Einheit fehlt, wo dieser religiöse Konsensus aufhört, ist nicht Raum für eine dogmatische Entscheidung.

Wir schließen mit einer doppelten Bemerkung.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die von den dogmatischen Fesseln befreite Schrifterklärung erst durch mancherlei Irrgänge und Mißgriffe dem ihr gesteckten Ziele näherkommen kann. Namentlich befindet sich die jüngste Form der historischen Auslegung, die sogenannte religionsgeschichtliche, noch ganz in den Anfängen der von ihr in Angriff genommenen Aufgabe; es ist daher selbstverständlich, daß bei diesem Tasten und Suchen größere oder leichtere Versehen begangen werden. Die Widerlegung dieser Irrtümer, die Ueberwindung der hier drohenden Gefahren, die Ausscheidung der Einseitigkeiten, Übertreibungen und Willkürlichkeiten wird sich durch den fortlaufenden Prozeß der wissenschaftlichen Forschung selbst vollziehen. Nicht durch das Eingreifen einer äußeren, ihr fremden Autorität, nicht durch konsistoriale oder synodale Machtsprüche kann hier geholfen werden. Man vertraue der der Wissenschaft immanenten Kraft; diese übt die strengste, unbestechlichste und schließlich siegreichste Kritik; sie wird sich als die läuternde und klärende, als die befestigende und vertiefende Macht bewähren. Hat nicht der Bibel- und Babelstreit diese immer noch verkannte, darum aber nicht weniger einleuchtende Wahrheit bestätigt und illustriert? Ist nicht aus allen Verhandlungen für und wider der Offenbarungscharakter des Alten Testamentes für denjenigen mit überzeugender Klarheit hervorgegangen, der der religiösen Eigenart der prophetischen Verkündigung ein empfängliches Gemüt entgegenbringt?

Deshalb darf der immer wiederkehrende Einwand keinem bange machen, die historisch kritische Forschung sei religiös gefährlich, sie wirke auflösend und zerstörend, sie führe notwendig zur Entwertung der Schriftautorität. Ja freilich ist von der Geschichte eine auflösende und zerstörende Wirkung ausgegangen; aber was ist zerstört, was aufgelöst worden? Doch nicht die Schrift selber in ihrem eigentümlichen Wesen, in ihrem unvergleichlichen Wert, sondern nur eine menschliche Theorie von der Schrift, jenes scholastische Theologumenon von der Verbalinspiration, das eine durchaus widersinnige Art der Bibelverehrung darstellt, weil sie aus dem heiligen Buche etwas macht, das es gar nicht ist noch sein will. Die historische Schriftauslegung dagegen wird dem wahren Charakter der Bibel gerecht und lehrt uns die Bedeutung derselben ganz zu würdigen. Denn Gott ist in der Geschichte zu finden; dem empfänglichen Gemüt gibt er sich aus den Wirkungen zu erkennen, die der Glaube als Kundgebungen Gottes an ihn zu deuten weiß; diesem Glauben erschließt sich die Geschichte als eine großartige Erziehung des Menschengeschlechtes auf das Reich Gottes hin. Daher ist gerade das vertiefte geschichtliche Verständnis der Heiligen Schrift die beste Voraussetzung für jene religiöse Deutung der Geschichte, die dem Glauben wesentlich ist. Erfaßt der Theologe seine Aufgabe in diesem zugleich freien und pietät-

vollen Geiste, so wird er die Wahrheit des Wortes erproben, das der alte Hamann, allem Kleinglauben zum Trotze, gesprochen hat: „Die Kritik ist eine Schulmeisterin zu Christo".

---

# Der Missionsbefehl.

Von Julius Boehmer.

Die Neuzeit hat ein seltsames Schauspiel erlebt. Dieselben Theologen, welche mit Ernst und Eifer für das Vorhandensein des Missionsgedankens und des Missionswirkens im Alten Testament und im Judentum eintraten, sprachen Jesu, dem Vollender und Erfüller des Alten Testaments, dem größten Sohne Israels, den Missionsgedanken und das Missionswirken gänzlich ab und stellten ihn damit — wenigstens auf diesem Gebiete — tief unter die Propheten des Alten Testaments und den zweiten Jesaja vor allem. Ob mit Recht, bedarf einer genauen Prüfung. Zwar daß Jesus an Heidenmission nicht gedacht und keinen auf sie zielenden Befehl gegeben habe, ist oft genug behauptet worden. Brennend ist diese Frage doch erst geworden, seitdem Harnack in seiner Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[1] die Sätze aufstellte, daß die Mission nicht im Horizonte Jesu gelegen, daß Jesus den Missionsbefehl nicht erteilt habe. Denn bei dem Grade, in dem Harnack seit mehr als einem Jahrzehnt der weitesten Öffentlichkeit angehört, bei der Bedeutsamkeit seiner Stellung und seines Einflusses ist es nicht zu verwundern, daß sein Urteil mehr galt als vieler anderer Meinung, und daß, wenn er wiederholte, was viele andere vor ihm gesagt hatten und mit ihm zugleich betonten, es nun besonderes Gewicht gewann. So sind denn ihm und seinen Sätzen über die Mission viele entgegengetreten und haben ihrer gegenteiligen Überzeugung Ausdruck verliehen. Nicht immer mit Glück, nicht immer überzeugend, nicht immer mit Verständnis. Auch dem Gegner muß man Gerechtigkeit widerfahren lassen. Hier entscheiden nicht Meinungen, sondern allein die Tatsachen. Mögen sie reden und Zeugnis ablegen.

1.

Harnack kommt auf die Propaganda des Judentums im römischen Reiche zu sprechen und urteilt: „Das Christentum hat seinen Missionseifer mindestens zum Teil von dem Judentum geerbt" (S. 7). Mit welchem Recht und in welchem Sinn dem Judentum Missionseifer und Missionstat nachgesagt werden, das haben wir schon oben (S. 24—27 in Heft 1) darzulegen versucht. Auch Harnack vermag nichts wesentlich Neues beizubringen und unser negatives Ergebnis daher nicht umzustoßen. Er räumt willig ein, es sei erstaunlich, „daß eine Religion, welche eine so starke Scheidewand zwischen sich und allen anderen Religionen aufrichtete und

---

[1]) Vgl. Die Studierstube 1903 S. 258—262.

in ihrer praktischen Darstellung und in ihren Verheißungen so innig mit dem Volkstum verbunden war, einen so lebhaften Missionstrieb besessen und so große Erfolge erzielt hat". Die Erklärung, sagt Harnack, liegt wesentlich darin, „daß das Judentum als Religion durch innere Umbildung bereits entschränkt war". Der Jude, der den einen geistigen Gott und sein heiliges Sittengesetz für die ganze Menschheit empfangen zu haben sich bewußt war, empfand die Missionsverpflichtung. Dieses Bewußtsein wird freilich an der von Harnack genannten Stelle Röm. 2, 19. 20 berührt. Nur davon, daß der Jude eine Botschaft an die übrigen Menschen habe, ist im Text nicht zu lesen, der vielmehr nach dem ganzen Zusammenhang lediglich den jüdischen Hochmut geißelt, und dieser war um so unerträglicher, weil er sich in ein völlig unberechtigtes religiös-sittliches Gewand hüllte. Von jüdischer Propaganda ist mit keinem Worte die Rede. Gewiß lag dem Juden viel daran, die Ehre seines Gottes, der in Sittengesetz und Gericht sowohl den Heiden wie Israel gegenüberstand, auszubreiten. Aber sein höchster Gedanke war dabei doch, wie wir sahen, daß durch seinen Gott sein Volk zu Ehren komme, daß Gott durch die Heiden seinem Volk Führer zum vollkommenen Heil sei. Dabei mußten die Götzen fallen, gewiß — aber nicht in erster Linie, damit die armen Heiden Gott erkännten, sondern damit der Gott der Juden und mit ihm die Juden zu Ehren kämen. Das war der Sinn, der Israel zur Zeit Christi und in der vorhergehenden Zeit erfüllte. Das war die Meinung der pharisäischen Führer, der tonangebenden Frommen.

Daß auch diese die kultischen und zeremoniellen Forderungen hinter die sittlichen zurückgestellt, daß sie die Anerkennung Gottes bei den Proselyten für die Hauptsache gehalten hätten, widerspricht ihrer ganzen Eigenart. Abgesehen davon, daß solcher Proselyten im eigentlichen Sinne sehr wenige waren — Harnack selbst betont ganz richtig, daß selbst der Jude außerhalb Palästinas eigentlich nur ein Proselyt war — muß es doch als ein Ergebnis der strengsten und peinlichsten Vorliebe für die Äußerlichkeiten in der Religion angesehen werden, wenn man in Palästina alle Forderungen des Kultus nicht nur aufrecht erhielt und den sittlichen Geboten überordnete (z. B. Matth. 15, 1—9), sondern auch den außerpalästinischen Juden nur dann für voll ansah, wenn er seine Pflichten gegen das Heiligtum in Jerusalem pünktlich erfüllte. Von einer Entschränkung des Judentums als Religion durch innere Umbildung, wie Harnack sagt, kann hier in der Tat keine Rede sein. Diese Entschränkung mag als Wirklichkeit vorliegen, eine Wirkung der Tatsachen, die mächtiger sind als alle Theorien. Allein als Absicht liegt sie dem Judentum und seinen Führern völlig fern, widerspricht deren Geist ganz und gar. Und damit fällt auch die Neigung zur Mission, wenn das Bewußtsein einer Verpflichtung gegen die Heiden dem Judentum in der Tat nicht innewohnte.

Damit ist natürlich nicht geleugnet, daß die jüdische Religion auf die Heiden, die Gebildeten wie die Ungebildeten, einen tiefen Eindruck machte. Allein nicht als Religion. Den Gebildeten erschien sie als

Philosophie, das betont auch Harnack. Aber diese Philosophie anzunehmen oder um ihretwillen die jüdische Religion sich gefallen zu lassen, dazu war dennoch im allgemeinen keine Neigung vorhanden (vgl. S. 24—27). Die Ungebildeten aber hielten sich an Äußerlichkeiten, wurden abgestoßen durch solche Dinge wie Beschneidung, Verbot des Schweinefleisches, Sabbatfeier, Fehlen der Tempel und eines Gottesbildes, und hatten für dergleichen ihren Spott zur Hand. Daß auch einige aus den Heiden die Religion des Judentums annahmen, wird als ausgemacht gelten dürfen. Nur liegt kein Grund vor, mit Harnack (S. 9) die Stelle bei Josephus, wo er von den Zuständen in Antiochien berichtet: „Die Juden zogen dort fortwährend eine große Menge von Griechen in ihre Gottesdienste und machten sie in gewissem Sinn zu einem Bestandteil ihrer selbst", ohne weiteres auf die „gesamte Mission des Judentums" zu beziehen. Denn gerade, daß Josephus diese Tatsache für Antiochien hervorhebt, beweist eher das Gegenteil. Ferner aber könnte man gerade für Antiochien, wo bekanntlich schon früh eine blühende Christengemeinde bestand und der Name „Christen" aufkam (Apostg. 11, 26), jene Erscheinung auf Nachahmung der Christen und Wettbewerb mit diesen zurückführen. Die Tatsache jedenfalls, daß die Zugehörigkeit der Griechen und Römer zum Judentum alle möglichen Grade der Stärke durchlief, von der abergläubischen Aufnahme einiger Riten an bis zur Übernahme der Verpflichtung, das ganze Gesetz zu halten, zeigt, daß es sich weder um einen Religionswechsel im strengen Sinne des Wortes handelte noch überhaupt um ein eigentliches Missionswerk, da nicht einmal von irgendeiner Instanz Vorschriften über das Wie des Übertritts und über das Maß des zu Fordernden bestanden. Die Taufe aber, die Harnack für nötiger zur Aufnahme als selbst die Beschneidung erklärt, war nach gewissen Talmudstellen nichts als ein Akt levitischer Reinigung, der durch die voraufgegangene Beschneidung erfordert wurde, also auch nichts, was spezifisch für den Übertritt der Heiden in Betracht kam, geschweige ein Statut von gesetzlicher oder allgemeiner Gültigkeit.

Nach allem dem darf es keine „empfindliche Lücke, welche die jüdische Missionspredigt ließ", heißen, wenn der Proselyt immer ein Jude zweiten Ranges bleibt, auch vor Gott und besonders in der Teilnahme an den herrlichen Segnungen der Zukunft. Das ist einfach der rechte Sinn und die tiefste Meinung des Judentums, wie sie in Wahrheit im ganzen Verhalten des Judentums gegen die Heidenwelt offenbar wird und keine Mission als solche, keine Missionsverpflichtung und -verheißung kannte. So ist es auch nicht mehr auffällig, daß nach der zweiten Zerstörung des Tempels eine „Abnahme und ein Zurücktreten der jüdischen Mission im römischen Reiche" erfolgte. Es bedarf hierüber keiner Untersuchungen. Hier wird eben offenbar, daß, wenn vorher hie und da Heiden das Judentum in geringerem oder stärkerem Grade angenommen hatten, dies mehr auf den Eindruck, den das Judentum auf Heiden gemacht, öfter auf unbewußte als auf beabsichtigte Einwirkung der Juden auf die Heidenwelt zurückging. Sobald daher gemäß dem Siegeslauf des jungen Christentums das Judentum zurücktrat und keine Beachtung mehr

fand, hörte schon darum seine Propaganda wie von selber auf. Es ist doch auch schon merkwürdig, daß zur Zeit des Paulus wohl judenchristliche Sendboten, von Jerusalem kommend, in die paulinischen Gemeinden einbrechen, dagegen von jüdischen Aposteln niemals die Rede ist, daß die Juden im Zeitalter des Paulus wohl den Apostel und seine Anhänger auf jede Weise verfolgten, aber von einer positiven Gegenwirkung durch eine jüdische Gegenmission nichts verlautet.

Um so überraschender aber muß das Ausbleiben größerer Früchte der Propaganda sein, als die Judenschaft im römischen Reiche in staatsrechtlicher und bürgerlicher Hinsicht mancherlei Vorzüge genoß, so daß durch sie der Spott und die Verachtung, die ein Jude zu tragen hatte, reichlich ausgeglichen wurden. Die jüdischen Gemeinden waren allenthalben kleine Staaten im Staate oder in der Stadt: sie hatten eigene Zivilgerichtsbarkeit, zum kleinen Teil auch Kriminalgerichtsbarkeit, boten mancherlei soziale Vorteile. Man sollte fast meinen, wenn die Juden diese Sonderstellung nach Gebühr ausgenutzt hätten (und sie hätten es gekonnt und damit sicherlich auf die große Menge Eindruck gemacht), dann hätten sie riesige Erfolge haben, viele Anhänger gewinnen müssen. Das Gegenteil ist der Fall gewesen: gerade diese Sonderstellung mußte die Erkenntnis der Eigenartigkeit und des Wertes ihrer Religion hindern und der Außenwelt sagen, daß hier Politik und Sozialwesen zu Hause sei, Religion aber im Hintergrunde stehe. Die Sonderstellung der Juden mußte auch ebensosehr den Neid und den Haß der Heiden hervorrufen als anziehend und lockend auf diese wirken. Wenn daher in Zeiten der Verfolgung Christen zum Judentum abzufallen gedroht haben (obwohl die Zeugnisse dafür nach Harnacks Zugeständnis S. 10 nicht zahlreich sind), so dürfte es sich in der Regel um frühere Juden gehandelt haben oder aber um Leute der wunderlichen Art, wie es sie auch heutiges Tags noch hin und wieder gibt, die vom Christenglauben in die jüdische Religion zurückfallen.

Kurz, wohin man sieht, überall dasselbe Ergebnis: das Judentum missionslos, ohne Bewußtsein von einer Missionsverpflichtung und Aufgabe. Wohl kommt Propaganda vor, bald in größerem, bald in geringerem Umfang, nicht allgemein, nicht grundsätzlich. Alle Vorbedingungen zur Mission fehlten, weil sie in der Eigenart der jüdischen Religion nicht gegeben, von ihr ausgeschlossen waren.

Da ist es nun sehr merkwürdig und fast unbegreiflich, daß Harnack am Schluß des Abschnitts über das Judentum noch einmal (S. 11) auf die „Entschränkung" (s. o.) der jüdischen Religion zu sprechen kommt. Er nennt sie hier „Reduktion auf große Hauptpunkte" und führt als Beweis „jene große Szene, die uns Markus (12, 28—34) aufbewahrt hat — das in seiner Einfachheit größte religionsgeschichtliche Denkmal, welches wir aus der Zeit der Religionswende besitzen" an. Diesen großen Worten von der großen Szene und dem großen Denkmal entspricht es, daß Harnack die Stelle ausführlich und wörtlich in deutscher Übersetzung hinsetzt. Um was handelt es sich doch? Um die Frage eines Schriftgelehrten nach dem Hauptgebot, die

Jesus bekanntlich mit dem Hinweis auf „du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen usw. und deinen Nächsten wie dich selbst" beantwortet. Aber was hat denn das mit dem Judentum und seiner Religion zu tun? Wenn's auch ein jüdischer Schriftgelehrter anerkannt hat, so hat es doch seinen Ausgangspunkt von Jesus genommen, also von dem Urheber des Christentums, des Evangeliums. Es ist nicht abzusehen, wie man in dem genannten Zusammenhang dieser Erkenntnis und ihren Folgerungen entgehen will. Die Lösung, die der Herr hier bietet, war allerdings im Judentum auf mancherlei Weise vorbereitet. Man fing in den Synagogen schon an, nach der Einheitlichkeit des Willens Gottes gegenüber den 613 im Pentateuch ausgerechneten Geboten zu fragen. Das Bekenntnis zum jüdischen Monotheismus aus dem Gebot der Gottesliebe (Deut. 6, 4. 5) war schon damals in das tägliche Morgen- und Abendgebet, das sogenannte Sch'ma, aufgenommen. Die Nächstenliebe war von Hillel, dem Zeitgenossen Jesu, als Kern des Gesetzes erkannt worden. Aber die Zusammenfassung beider Gebote und ihre Gleichsetzung war Jesu eigene Tat, eine Neuschöpfung auf religiösem Gebiet, die auf jeden Fall ins Evangelium, nicht ins Judentum hineingehört. Für das Judentum könnte man höchstens die lukanische Fassung (Luk. 10, 27) geltend machen. Hätte Harnack *sie* angeführt, so hätte er wenigstens den Schein des Rechts für sich gehabt. In der Tat allerdings werden Matthäus und Markus hier das Genauere haben, daß Jesus, nicht der fragende Schriftgelehrte, jene „Reduktion" bietet. Und Harnack wird sich darüber zu erklären haben, auf wessen Grund er jenes große Wort dem Judentum statt Jesu zuschreibt.

Alles in allem: Harnack führt in der Frage des Missionswerkes des Judentums nirgends über die schon genannten Zeugen (S. 4—10), vor allem über Schürer, auf dessen Darstellung er sich beruft, hinaus.

2.

Mit derselben Bestimmtheit, mit der Harnack dem Judentum, der vorchristlichen und der christlichen Zeit, den Gedanken der Weltmission und seine Ausführung zuerkennt, spricht er ihn Jesu ab. Harnack ist eifrigst bemüht darzutun, daß Jesu fast kein Gedanke ferner gelegen habe als der an Weltmission. Er findet, daß Matthäus und Markus in Versuchung gewesen wären, von ihrem Standpunkt aus — sie schrieben in einer Zeit, als die Heidenmission längst Tatsache war — die Anfänge der Heidenmission in die Worte und Geschichte Jesu einzutragen, daß sie aber „dieser Versuchung fast durchweg widerstanden haben" (25). Als Tatsache ist anzuerkennen, darin stimmen wir Harnack zu, daß von einer *praktischen* Heidenmission in der Erdenzeit des Herrn keine Spur vorhanden ist. Wie es mit dem *Gedanken* der Heidenmission steht, das ist eine andere Frage. Darum brauchte Harnack nicht so ängstlich selbst so unschuldige Beziehungen abzulehnen wie Matth. 4, 15: „Galiläa der Heiden" oder „die Heiden" Matth. 12, 18, wo beide Male Jesajastellen angeführt sind, die aber im Zusammenhang bei Matthäus mit der Heidenmission nicht das geringste zu tun haben. Selbst die Ge-

schichte der Weisen aus dem Morgenlande hat mit Heidenmission nichts zu tun, da die Hauptfrage unerledigt bleibt: wie kamen diese Heiden dazu, das Heil in Jesu zu suchen? da doch der Stern und sein Geleit eigentlich mehr verhüllt als enthüllt. Die Worte aber, „die unser erster Evangelist dem auferstandenen Jesus in den Mund legt, und die sich ähnlich im unechten Anhang zum zweiten Evangelium finden", lassen wir mit vollem Recht aus dem Rahmen des Erdenlebens Jesu fallen.

Genügt es aber dann, wenn Harnack meint: „Daß Jesus die Sünder zu sich gerufen und mit den Zöllnern gegessen, daß er am Sabbat geheilt, daß er die Pharisäer mit ihrer Gesetzesbeobachtung bekämpft und die Barmherzigkeit und das Gericht in den Mittelpunkt gerückt, daß er den Untergang des Tempels prophezeit hat, das ist der Universalismus Jesu, den Matthäus und Markus bezeugen." Wäre gesagt: der praktische, der bereits Wirklichkeit gewordene Universalismus Jesu — gewiß, aber auch die Gedanken Jesu sollen nicht über Israels Grenzen hinausgereicht haben? Harnack meint es. Wenigstens scheint er es so zu verstehen, wenn die Geschichte von der Wahl der Zwölfe und von ihrer Aussendung zu Lebzeiten Jesu ohne Beziehung auf die Weltmission ist, wenn Matthäus ausdrücklich das Gebot des Herrn nennt: „Weicht nicht ab auf den Weg der Heiden und betretet keine samaritische Stadt, geht vielmehr zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel" (10, 6). Wenn Harnack dann weiter aus den Worten des Herrn: „Ihr werdet die Städte Israels nicht sämtlich besucht haben, bis der Menschensohn kommt" (23), folgert: also kann die Rede Jesu nicht als eine nur vorläufige Aussendungsrede gefaßt werden, also kann die Heidenmission nicht im Horizonte Jesu gelegen haben, so ist das zu rasch gefolgert. Alles zugegeben, was Harnack hier will, daß es sich mindestens in diesem Verse um einen Hinweis auf die Zeit nach Jesu Scheiden handelt, daß überhaupt diese ganze Rede Jesu die Gegenwart und Zukunft umfaßt (denn es liegt auf der Hand, daß Matth. 10 Worte des Herrn aus verschiedener Zeit, solche für die von ihm schon damals ausgesandten Jünger und solche für die Zeit, wo sie nach Jesu Scheiden allein ihre Predigtstraße zogen, enthält, was anzuerkennen gar keine Schwierigkeiten hat), so hat doch Jesus hier nimmermehr die Heidenmission ausgeschlossen. Er hat seine Jünger zuerst an Israel gewiesen: das ist alles. Und was das „Kommen des Menschensohnes" bedeutet, so steht von vornherein nur so viel fest, daß es nicht vom Erdenleben Jesu gemeint sein kann. Will man's mit Harnack vom Kommen am jüngsten Tage verstehen, auf das Ende der Weltentwicklung weisen lassen, so kann man natürlich jenes Wort des Herrn nur so deuten, wie er tut. Wenn man aber ein anderes und andersartiges, ein etwas mehr sozusagen alltägliches Kommen des Herrn kennt, wozu die Schrift selber anleitet (vgl. Matth. 9, 15; 14, 25; 21, 9. Mark. 1, 24. 38; 9, 1. Luk. 8, 41; 11, 22; 13, 6. Joh. 1, 29. 47; 3, 2. 31; 4, 21. 22; 6, 14; 7, 41; 14, 18. 23; 17, 11; 20, 19; 21, 13. 22. 23; diese Stellen alle, so verschieden sie sind, beweisen, daß den Evangelien das Kommen Jesu in sehr verschiedenem Sinn geläufig ist): so ist zu erklären, daß Jesus durch ein entscheidendes Ereignis, wie die

Zerstörung Jerusalems, kommt, daß also die Mission in Israel nicht vollendet sein wird vor dem bevorstehenden Untergang des jüdischen Gemeinwesens. An dieser Stelle handelt es sich eben nur um Israel. Wie wenig damit das Werk der Heidenmission (für die Zukunft) ausgeschlossen ist, zeigen die „Fürsten und Könige" (Matth. 10, 18), die auf jüdische nicht beschränkt werden können, schon weil die Juden damals höchstens einen oder zwei Könige hatten und Fürsten in der Zusammenstellung mit Königen gar nicht. Nach sonstigem Sprachgebrauch in den Evangelien wie in der Apostelgeschichte bezeichnet *ἡγεμών* (Fürst) einen Beamten des römischen Kaisers, *βασιλεύς* (König) den römischen Kaiser und andere Könige. Zum Überfluß aber steht am Schluß des Verses noch „und den Heiden" (nämlich: zum Zeugnis), was Harnack als „Zusatz" willkürlich streicht, da es im Sinne von Matth. 28, 19 verstanden werden müsse. In der Tat ist hier eine Weissagung auf die Zukunft gegeben.

Eine solche, zur Handlung verdichtet, liegt auch in der Erzählung vom kananäischen Weibe vor. Matthäus wie Markus lassen darüber keinen Zweifel, das ist richtig, daß die Geschichte im Sinne Jesu eine Ausnahme darstellt. Ausdrücklich sagt Jesus: „Ich bin gesandt nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel" (Matth. 15, 24). Aber er deutet mit dem „zuvor" (Mark. 7, 27), wenn auch Harnack davor warnt, es zu „pressen", doch im Sinn des Evangelisten unverkennbar an, daß „hernach" auch die Heiden ihr Recht finden sollen. Daß hier Jesu eigene Missionstätigkeit auf das jüdische Volk in Palästina beschränkt erscheint, bleibt dabei bestehen.

Wenn auch sonst an manchen Stellen in den Evangelien n i c h t von den Heiden die Rede ist, obwohl dies häufig gefunden worden ist (Matth. 20, 1—20; 21, 28—32; 33—43), so kann man das ohne weiteres einräumen. Wenn dagegen andere Stellen von der Heidenmission „absehen" (Matth. 19, 28; 24, 20), so ist aus diesem Schweigen lediglich nichts zu schließen, da wieder andere Stellen dafür um so lauter zeugen und das Umgekehrte tun.

Was macht nun Harnack mit diesen Stellen, die für das Gegenteil eintreten und Jesum von einer zukünftigen Predigt des Evangeliums in der Welt reden lassen? Sehen wir zu.

Mark. 13, 10. Matth. 24, 14 lassen Jesum in der eschatologischen Rede sagen: „Zuvor muß allen Völkern das Evangelium verkündigt werden, (bevor das Ende kommt)". Diese Stelle, sagt Harnack, „hat v i e l l e i c h t an einem prophetischen Spruche Jesu eine Grundlage, stammt aber in dieser Fassung s c h w e r l i c h von ihm". Wir können darin nur eine willkürliche Behauptung erkennen, für die auch nicht der Schatten eines Beweises erbracht ist, für die ein Beweis sogar nicht einmal versucht wird.

Mark. 14, 9. Matth. 26, 13 erfährt die gleiche Beurteilung. „Wo auch immer dieses Evangelium in der ganzen Welt verkündigt werden wird, da wird auch das, was sie getan hat, zu ihrem Gedächtnis erzählt werden." Gleichviel ob man mit Markus das „dieses" vor „Evangelium" streicht oder mit Matthäus es liest: von der „ganzen Welt"

ist die Rede, und zwar in beiden Evangelien. Und das dürfte das Entscheidende sein. Das Wort als „einen durch die Tatsache der späteren Weltmission leicht kolorierten Spruch" zu „entschuldigen", liegt gerade angesichts der in der Hauptsache gleichartigen Überlieferung bei beiden Evangelisten kein Grund vor, abgesehen davon, daß es auch Matth. 24, 14 *τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον*, allerdings mit dem Zusatz *τῆς βασιλείας*, heißt.

Und das um so weniger, als Harnack (S. 27) den Spruch Matth. 8, 11: „Ich sage euch: viele werden von Ost und West kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen, die Söhne des Reichs aber werden hinausgestoßen werden" als aus Jesu Mund gekommen gelten läßt. „Warum sollte Jesus so nicht gesprochen haben? Heißt es doch auch in der Rede des Täufers (Matth. 3, 9): ‚Glaubt nicht bei euch sagen zu können: wir haben Abraham zum Vater! denn ich sage euch, Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken'." Jener Spruch Matth. 8, 11 „der die Heidenwelt ins Auge faßt, erregt in seiner prophetischen Haltung Bedenken in bezug auf seine Echtheit nicht". „Auch das kurz vorhergehende Wort: ‚Einen so großen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden', ist ganz unbedenklich." Nun, wenn Harnack hier an der Tatsache, daß Jesus prophetischerweise die Heidenwelt ins Auge gefaßt hat, nichts zu erinnern findet, dann kann an sich auch nichts Bedenkliches, nichts, was Jesus nicht gesagt haben könnte, in jenen anderen Worten von Jesus, wo er auf die Heidenwelt blickt, gefunden werden. Und das um so weniger, als ja auch in jenen Worten nichts von einer Anweisung Jesu über Heidenmission, nicht einmal von der Inaussichtnahme einer solchen steht, sondern nur die Tatsache bezeichnet wird, genauer prophetischerweise ins Auge gefaßt wird, daß die Heiden das Evangelium empfangen, ins Himmelreich eingehen werden. Dann aber nimmt wunder, daß Harnack die Beziehungen, die der erste Evangelist dem Herrn zur „Welt" gibt, zwar hinsichtlich 5, 13. 14 erwähnt; aber „von diesen Sprüchen darf man wohl absehen" (ebenso zu Mark. 11, 17: ein Bethaus „allen Völkern"). Allein dann bleibt immer noch 13, 38: „Der Acker ist die Welt." Und ebenso deutlich spricht, daß nach Matth. 25, 32 „alle Völker" vor Jesu Richtstuhl versammelt werden, was bei Harnack gleichfalls keine Erwähnung findet.

Das Gesamtergebnis Harnacks ist trotzdem unanfechtbar: Matthäus wie Markus haben im Rahmen der öffentlichen Verkündigung Jesu nichts von der Heidenmission, nichts bis auf wenige vereinzelte Stellen, die Hindeutungen auf sie bieten. Beide Evangelisten haben, ein jeder in seiner Weise, bewußt die Grenzen der Wirksamkeit Jesu, die mit denen des palästinischen Judenvolks zusammenfielen, „positiv und unzweideutig markiert."

Aber Harnack fährt fort: „Um so kräftiger hebt sich nun das Wort des Auferstandenen Matth. 28, 19. 20a[1]) von dem Vorhergehenden ab." Ja natürlich, wenn man die Hinweise auf Heidenmission, die Mark. 13, 10;

[1]) Warum Harnack immer 19 ff. schreibt, und andere, z. B. Warneck, Allg. Miss.-Ztschr. 1903, S. 57 ihm nach, ist unverständlich.



14, 9 doch nur so nebenbei erscheinen und um so mehr den Eindruck der Ursprünglichkeit machen, streicht, weil sie nicht „in Jesu Horizont" passen. Allein dieser Satz ist ja schon dadurch gerichtet, daß Harnack an der „prophetischen Haltung" von Matth. 8, 11 nichts auszusetzen findet. Wer die Heidenwelt und ihr Herzukommen ins Himmelreich als Prophet ins Auge faßt, in des Horizont sollte die Heidenmission nicht gelegen haben? Das reime zusammen, wer kann! Wir vermögen es nicht. Darum kann auch — genau genommen nicht einmal bei Harnack — davon nie die Rede sein: „Matthäus muß diesen Abstand (zwischen 28, 19 und dem vorangehenden Teil des Evangeliums) nicht nur gefühlt, sondern muß ihn absichtlich zum Ausdruck gebracht haben." Dieses muß scheint uns unhaltbar und mit dem dastehenden Text, der doch mindestens dreimal von der Heidenwelt als Missionsobjekt wenigstens andeutungsweise handelt, unvereinbar. Gerade umgekehrt wäre vielmehr zu sagen: die Leser des Matthäus, die Jesum sich in Predigt und aller Wirksamkeit auf Israel beschränken sahen, die aber dreimal einen leisen Hinweis, eine unverkennbare Vorausverkündigung einer Einbeziehung der Heidenwelt in die Teilnahme am Reich und Evangelium vernahmen, waren aufs beste vorbereitet, den Missionsbefehl 28, 19 zu vernehmen und damit die ihnen wohlbekannte Tatsache der Heidenmission sich aus Jesu Befehl, der für sie gar keinen Widerspruch mit dem vorigen in sich schloß, zu erklären. Sie mußten sich sagen: die Weissagung, die Jesus so oft im Hinblick auf die Heidenwelt und ihre Anteilnahme am Reich gegeben, wird jetzt durch eine Weisung ihrer Verwirklichung einen tüchtigen Schritt nähergebracht. Es stimmt alles aufs beste: Jesus bis zum Tode der Messias seines Volkes und Weissager des Heils der Heiden, nach dem Tode der Messias der Welt, der Erfüller der Weissagung vom Heil der Heiden.

Dann aber ist es nichts mit der Absichtlichkeit („Raffiniertheit, die man dem Schriftsteller nicht zutrauen möchte", sagt Harnack), die Matthäus 28, 19. 20a bewiesen haben soll. Die heidenchristlicheu Leser werden keineswegs mit den Sprüchen, die das Evangelium auf das Volk Israel einschränken, auf die Folter gespannt: das wußten diese alle auch ohne Matthäus recht gut, daß vor Jesu Tod tatsächlich keiner ihnen das Evangelium nahegebracht hatte. Also bedurfte es auch der Lösung einer Spannung im letzten Satz der Schrift nicht.

Freilich haben diese schwerwiegenden Behauptungen Harnacks, vor allem der Vorwurf der „Raffiniertheit", den er dem Schriftsteller Matthäus macht, gewissermaßen nur hypothetischen Charakter. Denn es wird als möglich angesehen, das Matth. 28, 19 ein späterer Zusatz zum Evangelium wäre: „Sicherheit läßt sich darüber nicht gewinnen". Das ist richtig: auch Riggenbachs Bemühung, die Ursprünglichkeit des Matthäusschlusses zu erweisen, hat es über ein ziemlich hohes Maß von Wahrscheinlichkeit nicht hinausgebracht. Für die Hauptsache aber, für die Frage, die uns hier beschäftigt, ist das Ergebnis ziemlich gleichgültig. Ob Matthäus oder ein anderer den Missionsbefehl berichten und zwar vom Auferstandenen ableiten, das ist ganz nebensächlich gegenüber der einen großen Frage, ob der Auferstandene den Missionsbefehl wirklich

erteilt hat oder nicht. Darauf wird Harnack stets mit einem Nein antworten, gleichviel ob der Matthäusschluß echt oder unecht ist.

In historischen Dingen tritt Harnack nämlich ebenso vorsichtig, ja schwankend auf, als er in dogmatischen entschieden ist. Wir meinen das natürlich hier im Blick auf die Frage, die uns beschäftigt. Er urteilt: die Entscheidung über Ursprünglichkeit oder Nichtursprünglichkeit des Matthäusschlusses ist schwierig. Einerseits möchte man sagen: nicht ursprünglich — denn die darin liegende „Raffiniertheit" (s. o.) möchte man dem Matthäus nicht zutrauen, ferner sind doch die Einschränkungen Jesu auf Israel nicht so geartet, als sollten sie später zurückgenommen werden. Warum nicht? fragen wir. Antwort: „Sie sehen nicht so aus". Allein sie stehen doch neben den anderen Sätzen, die auf Heidenmission hindeuten, und damit sind sie tatsächlich vorbereitenderweise schon „zurückgenommen". Auf diese Entscheidung scheint auch Harnack zu verfallen. Denn er gibt anderseits zu bedenken: derselbe Evangelist hat Stellen wie 2, 1—12; 4, 13—16; 12, 20; 24, 14; 26, 13. Also ist 28, 19 doch auch aufs beste vorbereitet. „Also ist es doch ratsam, dem Verfasser die merkwürdige (!) Historizität zuzutrauen, daß er den Rahmen der Verkündigung Jesu so, wie er ihm gegeben war, fast (!) durchweg treu beibehalten hat, um ihn erst am Schlusse zu sprengen" (28). Wir freuen uns dieser Anerkennung der „merkwürdigen Historizität" des Matthäus und möchten nur wünschen, daß Harnack noch mehr Ernst mit ihr gemacht hätte. Aber im Historischen ist alles unsicher, und mit dieser Unsicherheit allein macht Harnack sozusagen Ernst. So unsicher ihm die Ursprünglichkeit des Missionsbefehls bei Matthäus, so unsicher ist er auch im einzelnen. Die Weisen aus dem Morgenlande werden zweimal (S. 25. 27) für die Heidenmission ins Feld geführt, S. 52 heißt es sogar, daß ein Stern die Geburt Jesu der „Welt" kundgetan habe, gleich daneben aber wird zugegeben, daß „diese Perikope auch eine streng judenchristliche Deutung zulasse." Am auffallendsten aber, fast unbegreiflich ist diese Unsicherheit, wo sie, wie auf S. 28 zu dem klaffenden Widerspruch führt: „Einfacher (nämlich als Matthäus, der den Rahmen der Verkündigung Jesu treu beibehalten hat, um ihn erst am Schlusse zu sprengen) ist Markus verfahren, indem er *die Missionsfrage ausschied* — denn so wird man sein Verhalten verstehen müssen" — dann aber, unmittelbar darauf, in einer Anmerkung zu einem anderen Satz: „Es ist *wahrscheinlich, daß der verlorene echte Markusschluß den Befehl an die Jünger, in alle Welt zu gehen, enthalten hat.*" Wir gestehen: wir haben uns vergebens bemüht, zu erkennen, welche von beiden Auffassungen nun gelten soll, ob *der* Markus, der die Missionsfrage ausschied, oder der Markus, *der* wahrscheinlich den Missionsbefehl enthalten hat.

Die Unsicherheit hört aber bei Harnack sofort auf, wenn es sich um die Frage handelt: hat Jesus den Missionsbefehl erteilt? „Für unser Urteil ergibt sich aus diesem Sachverhalt (nämlich: ein Heiland, der keinen Missionsbefehl gegeben, wäre zur Zeit der Abfassung der Evangelien eine Unmöglichkeit gewesen — darum: weil er ihn vor seinem

Tode nicht gegeben, so hat er ihn als der Verklärte erteilt), daß Jesus einen solchen Befehl überhaupt nicht erteilt hat, daß er also aus den geschichtlichen Entwicklungen der Folgezeit einfach konstruiert worden ist." Das heißt mit nackten, dürren Worten gesagt: weil davon nicht die Rede sein kann, daß Jesus als Auferstandener einen Befehl an die Seinen gegeben hat, weil Jesus nicht auferstanden ist und nicht im Verkehr mit den Seinen mehr gestanden hat, seitdem er am Kreuze starb, weil wir mindestens von dem allem nichts Sicheres wissen und nichts Gewisses sagen können, darum, allein darum ist der Missionsbefehl Jesu unmöglich, unwirklich, nie erteilt. Die Frage nämlich, ob denn oder warum denn nicht der Missionsbefehl vom Auferstandenen gegeben sei, steht für Harnack überhaupt nicht zur Erörterung: sie scheidet völlig aus, er ignoriert sie gänzlich. Und so wird denn die Frage: stammt der Missionsbefehl von Jesu? auf die andere zurückzuführen sein: ist Jesus auferstanden? Wer hier mit Harnack „nein" sagt, der muß auch auf jene erste Frage mit Harnack notgedrungen „nein" sagen. Wer aber einen auferstandenen Heiland im Sinn der Schrift, einen Heiland, der als Verklärter mit den Seinen gegessen und getrunken hat, geredet hat, wer einen solchen kennt und anerkennt, der kann sich von Harnacks Satz: „Jesus hat den Missionsbefehl nicht erteilt" nicht mehr blenden, geschweige beunruhigen lassen. Für ihn sind alle weiteren Erörterungen überflüssig. Die Frage, ob Jesus auferstanden sei oder nicht, wird jedenfalls immer vor derjenigen, ob der Missionsbefehl von ihm stamme, zu entscheiden sein, sowohl in der christlichen Lehre, als von dem einzelnen Christen. Wo immer jene Frage mit „ja" beantwortet ist, da wird man nicht nur einen leidigen Trost, nein gar keinen Trost darin finden, daß Matth. 28, 19 f. „ideal genommen wahr ist", daß „es der Geist Jesu Christi gewesen ist, der die Jünger zur Weltmission geführt hat". Das wird nur dem genügen und muß dem wirklich genügen, der sich an einem Christentum ohne die Auferstehung Jesu im biblischen Sinne genügen läßt.

Die große Hauptsache ist hiermit eigentlich entschieden: der Missionsbefehl stammt von Jesu, falls Jesus auferstanden ist. Alles dreht sich um Matth. 28, 19 und den Zusammenhang der Stelle mit dem übrigen Matthäus. Markus steht wesentlich ebenso wie Matthäus da. Anhangsweise urteilt dann Harnack auch noch über Lukas und Johannes. Daß auch Lukas keine andere Haltung als Matthäus und Markus eingenommen hat, daß er in der Predigt Jesu keine universalistische Mission des Herrn kennt, und auch nirgendwo in diesem Sinn absichtlich korrigiert hat, das rechnet ihm, dem Pauliner, Harnack besonders hoch an. Wir aber erkennen hier wieder einmal, wie genau und zuverlässig in den großen Hauptsachen, in den grundlegenden Gedanken unsere Evangelisten, auch Lukas, sind. Ja, wir können nicht einmal finden, daß Lukas, wie Harnack meint, universalistische Färbung „mit leiser Hand" vornehme. Nur wer durchaus will, wird sie an Stellen wie 1, 32; 2, 11. 14. 31; 3, 23—28 erkennen. Auch hier tritt erst nach der Auferstehung der Missionsbefehl auf (24, 47). Gelegentlich ist Lukas sogar hinter dem Uni-

versalismus der beiden ersten Evangelisten zurückgeblieben, weil er nichts davon sagt, daß das Evangelium vor dem Ende allen Völkern verkündigt werden müsse: er ist „vorsichtiger" gewesen, er hat „in feinem Gefühl den Stil der Propheten wiederherzustellen versucht" (Luk. 21, 24). Freilich gemeint hat doch auch hier Lukas mit den „Zeiten der Heiden" ohne alle Frage die Heidenmission. Und 4, 26. 27 (Rede in Nazareth) erscheint „der Universalismus Jesu nicht über den prophetischen hinausgehoben". Alles in allem, es ist bei Lukas wie bei Matthäus und Markus.

Und bei Johannes? „Von dem vierten Evangelium ist in diesem Zusammenhang ganz abzusehen; denn es hat den Horizont der Predigt Jesu, ja schon Johannes des Täufers, nach Maßgabe der in den beiden ersten christlichen Generationen so erfolgreich unternommenen Heidenmission erweitert . . . Im Munde des Täufers begegnet das Wort: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches die Sünde des Kosmos trägt", und das ganze Evangelium ist von direkt universalistischen Aussagen durchzogen" (S. 29). Gewiß, aber sehen wir doch näher zu. Daß Jesus der Weltheiland sei, sagen 4, 42 die Samariter: von ihrem Standpunkt aus hatten sie dazu ein besonderes Recht, da sie zum Judenvolk nicht gezählt wurden — folglich waren sie ein Stück „Welt", ohne daß in ihrem Munde das Wort „Welt" zu pressen ist. Ferner 3, 16: Gott hat die Welt geliebt, daß er den Sohn gab, das steht als Bekenntnis des rückschauenden Evangelisten, nicht als Wort Jesu. Überhaupt ist das Wort „Welt", was hier nicht im einzelnen erörtert werden kann, bei Johannes bekanntlich mehrdeutig. Anders steht es: 12, 19: „Die Welt läuft ihm nach", anders „der Prophet, der in die Welt kommen soll" 6, 14 anders „ich bin das Licht der Welt" 8, 12 usw. Welt ist alles, was Gott zuwider ist; Welt ist die Wohnstätte der Menschheit, Welt sind die Menschen usw. Und daß Jesus seine Gedanken in der Tat auch auf die anderen Völker, die nicht zu Israel gehörten, gerichtet hat, das stimmt doch nur zu den anderen Evangelien, wie wir oben sahen, nur daß Johannes diese Seite der Gedankenwelt und Predigt Jesu ungleich mehr betont, als die übrigen Evangelisten. Weiter führt selbst auch die Stelle von den anderen Schafen und der einen Herde 10, 16 nicht, nur daß der Ausdruck hier so viel präziser ist. Aber auf der anderen Seite steht doch auch die Tatsache, daß Jesus ganz wie bei den Synoptikern seine Tätigkeit auf Israel beschränkt, und Samaria z. B. nicht mehr in Betracht kommt (Kap. 4) als bei den Synoptikern die Heiden in der Geschichte vom kananäischen Weib. Auch die Frage der Griechen nach Jesus (12, 20 ff.) besagt nicht mehr, da es sich dort ebenfalls um einen Ausnahmefall, allerdings um Proselyten aus den Heiden handelt. Daß er die Griechen zugelassen und ihr Verlangen befriedigt habe (was Harnack leugnet), ist dem Evangelisten so selbstverständlich, daß er's nicht weiter erwähnt. Die Erklärungen aber, die er Jesum in diesem Zusammenhang über sein Sterben und dessen Bedeutung für das Heil der Welt geben läßt, sind nicht gegen die Griechen und ihr Begehren gerichtet, sondern liegen auf der Linie von Matth. 20, 28, namentlich des Schlußsatzes dieses Verses. Kurz, wie man es auch an-

sehen möge: ist die Formulierung bei Johannes gleich abweichend von der der Synoptiker, die Grundgedanken sind hier wie dort dieselben. Jesus erkennt für die Zukunft seine Heilandsaufgabe an der Welt als ihrem Gegenstand, für die Zeit seines Erdenlebens aber beschränkt er sich strengstens auf Israel, läßt aber seltene Ausnahmen zu. Die „Heiden", die bei Matthäus häufig, bei Lukas und Markus einige Male genannt werden, kommen bei Johannes gar nicht vor, während die Juden als solche bei Johannes bekanntlich außerordentlich häufig sind (auch bei den übrigen Evangelisten kommen sie, doch viel seltener, und meist unter der Namensform Israel, vor).

In der Hauptsache stimmen demnach alle unsere Evangelien überein: Jesus hat in seinen Erdentagen an seinem Volk Israel gewirkt, ausnahmsweise einmal, doch sehr selten, über dessen Grenzen hinübergegriffen, hat aber für die Zukunft, d. i. für die Zeit nach seinem Abschied die Fortsetzung seines Werkes in aller Welt, die Predigt des Evangeliums unter allen Völkern, die Heidenmission ins Auge gefaßt, doch zur Ausführung erst nach seiner Auferstehung aufgefordert. Gegen diese Zusammenfassung der Gedanken und der Tätigkeit Jesu hinsichtlich der Mission würde keiner der vier Evangelisten etwas einzuwenden haben.

Demnach würden wir die Behauptung Harnacks: „Daß die Jünger — nachdem sie sich überzeugt hatten, daß Jesus nicht im Tode geblieben sei (vgl. hierzu, was oben S. 214 von der Auferstehung Jesu nach Harnack gesagt wurde) — sofort ihn und sein Evangelium mit dem kräftigsten Eifer verkündigt zu haben, *folgt aus der Natur der Sache*" (S. 30), dies würden wir nicht unterschreiben können. Denn bekanntlich waren die Jünger nach Jesu Hinscheiden so erschüttert und verschüchtert, daß sie *natürlicherweise* nicht zur Predigt von Christo gekommen wären, daß irgend etwas, was nicht zur „Natur der Sache" gehörte, vorangegangen sein muß, das sie zur Predigt um jeden Preis, selbst auf Kosten des eigenen Lebens, antrieb. Daß irgend etwas geschehen sein müsse, gibt jeder ernste und ernstzunehmende Forscher zu. Aber was? Darüber hüllt sich Harnack hier in Schweigen. Wie viele sind, die sagen: hier liegt ein unerklärliches Etwas vor, und — begnügen sich damit. Denn das ist Tatsache: noch hat keiner von denen, die mit Harnack Jesu den Missionsbefehl und den Missionswillen überhaupt absprechen, es einleuchtend und glaubhaft machen können, woher denn eigentlich die Heidenmission und der Befehl der Heidenmission stamme. Nur darin ist man sich einig: der Missionsbefehl (oder, was ja dasselbe ist, der Taufbefehl) kann auf keinen Fall von Jesu stammen. Woher denn? wir wissen's nicht. „Aus der Natur der Sache" ist er geworden. Ja, aber wenn wir die Evangelien fragen und ihren Wortlaut gelten lassen, ohne ihn zu pressen, wenn wir selbst nur das Wenige, was Harnack von Jesu Hinweisen auf die Heidenwelt stehen läßt, benützen, dann leuchtet einem immer wieder klar und überzeugend entgegen: von Jesus, von Jesus selbst, allein von Jesus stammt der Missionsbefehl.

Dann sind auch die Erwägungen, die Harnack des weiteren zur Gewinnung des Ursprungs der Heidenmission anstellt, für uns wertlos.

Er erkennt an, daß Paulus jedenfalls nicht der erste Heidenmissionar gewesen sei (33). Das Wort des Herrn, mit welchem er den Untergang des Tempels weissagte, das hernach Stephanus wieder aufnahm, „ist zum Ausgangspunkt geworden für eine innere Entwicklung seiner Jünger, die sie schließlich zur Heidenmission geführt hat“ (35). Das ist allerdings reichlich unklar, also sagt Harnack richtig: „Die Anfänge der Heidenmission sind nicht völlig klar“ (33). Nicht weiter kommen wir auch mit dem Satz: „Zur Heidenmission hat Stephanus nicht aufgefordert, aber er hat sie durch sein Wort und seinen Tod doch mitbegründen helfen“ (35). Aus der ganzen geschichtlichen Entwicklung, aus der Art, wie der Übergang von der Juden- zur Heidenmission sich vollzog (Harnack stellt es S. 30—52 eingehend dar), ergibt sich nur so viel, daß lauter ungelöste Fragen bleiben, wenn kein Missionsbefehl Jesu vorlag. Man ließ aber die Dinge laufen, besser gesagt: Gott walten, bis „seine Stunde gekommen war“. Das hatten die Jünger von Jesus gelernt. Darum übereilten sie nicht, drängten sich nicht zur Heidenmission, bis die Gelegenheit da war, Gottes Stunde erschien. Ein entschiedenes Veto seitens eines Petrus und seiner Mitapostel wäre die Folge gewesen, als in Antiochien die ersten Heidenmissionare, die Vorgänger eines Barnabas und Paulus, auftraten und die erste Heidenkirche oder -gemeinde gründeten, wenn nicht der Missionsbefehl Jesu bekannt gewesen wäre, wenn nicht die Apostel selber die Überzeugung gehabt hätten, daß die Heidenmission mit dem Willen des Herrn vollkommen übereinstimmte. Auch die ärgsten, unablässigen Verfolgungen durch die Juden, von denen sie ausgegangen waren, konnte weder die Heidenchristen noch selbst die Judenchristen (*Χριστιανοί τε καὶ Ἰουδαῖοι Χριστὸν ὁμολογοῦντες* aus einem altchristlichen Fragment S. 38) daran irre machen, die Bahn der Heidenmission mit allem Nachdruck zu beschreiten und darauf zu beharren. Das macht: sie hatten den Missionsbefehl hinter sich, Christi Willen auszuführen waren sie sich bewußt, und sie mußten ihn ausführen um jeden Preis.

Christi Missionsbefehl allein lehrt uns die Entstehung der Heidenmission und die Stellung der ältesten Christenheit zur Heidenmission verstehen, ohne für diese beiden Gebiete eine unbeantwortete Frage, ein ungelöstes Rätsel zurückzulassen.

3.

Wir könnten hier billig schließen, wenn es sich nur darum handelte, Harnacks Satz, daß der Missionsbefehl nicht von Jesu stamme, zu widerlegen. Allein der Missionsbefehl hat in sich selbst seinen Wert und seine Gültigkeit. Und darüber wäre jetzt noch einiges, teils mit, teils ohne Berücksichtigung von Harnacks Ausführungen zu sagen.

Zwar ist schon von anderen Seiten manches treffliche Wort zur Sache gesprochen worden. Fern sei es von uns, etwa W a r n e c k s Aufsatz in seiner „Allgemeinen Missionszeitschrift“ 1903 S. 57—67 oder gar seine grundlegenden Ausführungen in dem klassischen Werk der Missionswissenschaft, der „Allgemeinen Missionslehre“, zu wiederholen oder

auszuschöpfen. Das Nötigste daraus, was hierher gehört, haben wir schon berücksichtigt (S. 4—29) und an einigen Stellen zu zeigen unternommen, daß das Gesagte nicht immer einwandfrei ist.

Ebensowenig wollen wir Bornhäuser folgen, der in einer an die Missionsgemeinde gerichteten Schrift: „Wollte Jesus die Heidenmission?“, wesentlich um das Vertrauen, das ohnehin recht schwache, der evangelischen Gemeinde zur theologischen Wissenschaft zu stärken, also vor allem im Dienst der Theologie zu beweisen sucht, nicht daß der Missionsbefehl von Jesu stamme (das tritt ihm wenigstens zurück), sondern daß Jesus die Heidenmission gewollt habe. Er zeigt daher, daß nach Jesu das Evangelium der Menschheit gehört, wie seine Gotteskenntnis, seine Predigt vom Reiche Gottes, seine Lehre vom Messias ergebe, nicht aber dem jüdischen Volke allein; sodann daß der Heidenmissionsgedanke allenthalben in den Evangelien als verschwiegene Voraussetzung zugrunde liegt; daß endlich die baldige Erwartung der Wiederkunft und die Betreibung der Weltmission in der Urchristenheit sich ganz gut vertragen. Dabei scheint Bornhäuser, so richtig er sonst die Aussagen des Neuen Testaments und die ganze Sachlage wertet, die Stellung des Missionsgedankens im Ganzen der in Christi Zeitalter herrschenden Gedankenwelt, wie die meisten Forscher, verzeichnet zu haben. Denn der Missionsgedanke lag damals keineswegs so in der Luft, wie es bei Bornhäuser erscheinen muß.[1]) Nach den neutestamentlichen Berichten mußte ja das Missionswerk den Aposteln trotz des Missionsbefehls gleichsam erst aufgedrängt werden: der Gedanke war ihnen zunächst fremd, und es bedurfte längerer Zeit, bis sie sich daran gewöhnten. Auch mit dem Missionsbefehle hat sich Jesus ganz bedeutend über seine Zeit, über das Judentum, wie über die Apostel erhoben.

Nicht mit dem Missionsgedanken, keineswegs. Der war gut alttestamentlich. Darüber kann nach S. 15—24 in Heft 1 kein Zweifel obwalten. Selbst Harnack will „prophetischen Universalismus“ in Jesu Predigt anerkennen: Stellen wie Matth. 8, 11. Luk. 4, 26. 27 läßt er als echt gelten. Aber wie kann man dann sagen: „Die Heidenmission lag nicht in Jesu Horizont?“ Man müßte dann das Wort „Mission“ pressen und darunter, wie wir's ja meinen, eine eigentliche Sendung von Boten zur Verkündigung des Evangeliums meinen. Aber das ist ja keineswegs Harnacks Meinung. Und selbst, wenn man das Wort so fassen wollte, wäre zu jener Behauptung noch kein Grund vorhanden. Wer dem prophetischen Universalismus zustimmt (man denke an den zweiten Jesaja), in des Horizont liegt doch ohne alle Frage die Heidenmission, der Gedanke der Aussendung von Glaubensboten (s. S. 10). Dieser Selbstwiderspruch Harnacks ist ebensowenig wie viele andere aufzuklären. Die Tatsache liegt unwidersprechlich vor, daß Jesus die Heiden-

[1]) Auch Arenfeld hat neustens in den Missionswissenschaftlichen Studien (Festschrift zu Warnecks 70. Geburtstag) S. 1—80 u. a. zu Harnack wie zu unserem Aufsatz Heft 1, S. 4—29 sich geäußert. In der Hauptsache, es freut mich herzlich, das schon hier sagen zu dürfen, bin ich mit Arenfeld eins. Später und an anderer Stelle mehr, da das Thema „Mission“ für die Studierstube vorläufig abgeschlossen ist.

welt als Empfängerin des Evangeliums kannte, von Harnack nicht bestritten, nach dem ganzen Alten Testament unbestreitbar. Daß Jesus die Heidenmission auch in Aussicht stellte, durch seine Predigten, durch seinen Tod bewußterweise vorbereitete, bedarf gleichfalls keiner Worte. Im Gleichnis von den Weingärtnern kommt man nicht drum herum, was man auch einwenden möge, daß hier der Übergang des Gottesreiches auf ein „ander Volk“, auf die Heiden für die Zukunft angekündigt wird. An allen den Stellen, wo vom Weltgericht gesprochen wird, das Jesus vollzieht, zumal Matth. 25, 31—46 ist die Voraussetzung, daß die Heidenmission tatsächlich in Jesu Horizont lag. Das ganze Evangelium, und wenn man's auch auf die Stellen, die allein Harnack gelten läßt, beschränken wollte, hallt von der Heidenmission, d. h. von dem Gedanken an sie, von ihrer Möglichkeit, von ihrer Verwirklichung in der Zukunft wieder.

Freilich eine Sendung an die Heiden hat Jesus vor seinem Tode nicht angeordnet. Der Missionsbefehl ist erst nach der Auferstehung ergangen. Es ist geschichtliche Tatsache, die von allen Evangelien bezeugt und von niemandem ernsthaft bestritten wird, daß Jesus nur den Juden gepredigt hat, die Heiden nur selten als Empfänger der Gottesgnade berücksichtigte. Warum? weil dazu nur selten Gelegenheit war, da er sich an die Juden in erster Linie hielt. Das ist auch später nicht anders geworden: die Jünger haben's gehalten wie ihr Meister und nach ihres Meisters Weisung. Es heißt Luk. 24, 47. Apostg. 1, 8, also gerade bei dem universalistischen Pauliner, daß die Predigt des Evangeliums zuerst den Juden zuteil werden sollte. Selbst Paulus erzählt uns, daß er sich zuerst nur zum Apostel der Juden berufen geglaubt habe und daß es erst eines besonderen Wortes des Herrn bedurft hätte, ihn zur Predigt unter den Heiden zu veranlassen (Apostg. 22, 17—21). Paulus stellt es als Grundsatz auf, daß das Evangelium in erster Linie den Juden, erst in zweiter den Heiden gebühre. Paulus ist diesem Grundsatze treu allenthalben, wo er das Evangelium verkündigte, zuerst zu den Juden, in die Synagoge gegangen; darnach zu den Heiden. Wir sehen, wie des Meisters Grundsatz und Vorbild wirkte, und wie gut sich in Theorie und Praxis der Vorzug des Judenvolkes und die Tätigkeit der Heidenmission miteinander vertrugen.

Allerdings könnte man einwenden, daß, wenn der Missionsbefehl von dem Auferstandenen gegeben war, auch alsbald an seine Ausführung gegangen worden wäre. Warum ist das nicht geschehen? Warum, fragen wir dagegen, ist nicht Jesus schon, wenn ihm der Missionsgedanke so nahe lag, an seine Ausführung gegangen? Beides geschah aus dem gleichen Grunde. Gottes Stunde war noch nicht gekommen. Sie war abzuwarten. Das ist die Wahrheit des Satzes von der heutzutage so gerne gehörten geschichtlichen Entwicklung. Erst mußte das Volk der Juden bedacht werden: das stand den Aposteln, auch wenn und nachdem der Missionsbefehl ihnen gegeben war, fest, das hatte ihnen der Meister ja selbst (s. o.) eingeprägt. Darnach versteht sich auch der von Harnack so stark betonte Satz Matth. 10, 23: „Ihr werdet die Städte Israels nicht fertig evangelisiert haben, bis der Menschensohn kommt“: die Apostel

waren in Israel noch nicht mit der Predigt des Evangeliums fertig, konnten also auch noch nicht an die Heidenmission denken. Daß sie später gleichwohl zur Heidenmission fortschritten, ehe die Judenmission ihr Ziel erreicht hatte, lag auf anderem Gebiete, lag an dem Widerstand der Juden, an der Unmöglichkeit ihr Werk an ihnen zu Ende zu führen.

Ein anderes mochte hinzukommen. Als nämlich die Heidenmission Tatsache geworden war, da hat man diese Tatsache in den Kreisen der Jesusjünger zuerst nicht verstanden, ja Widerspruch erhoben. Wie ist das möglich, wenn doch der Auferstandene den Missionsbefehl erteilt hatte? Man hat, um diesen als echt zu erhärten, geltend gemacht, daß doch nie gegen Paulus und die Heidenmission Bedenken in dem Sinne erhoben worden seien, daß doch die Heidenmission nicht von Jesus befohlen sei. Gewiß, aber mit diesem Hinweis reicht man nicht weit. Denn anderseits hören wir auch nie, weder von Paulus noch von einem seiner Gesinnungsgenossen, daß er sich auf den Missionsbefehl des Auferstandenen berufen habe. Von dem Missionsbefehl aus ist nichts für oder wider den Protest, der der jungen Heidenmission entgegentrat, zu entscheiden. Die Sache liegt wesentlich anders. Erinnern wir uns doch, daß, als der Herr von seinem zukünftigen Leiden und Sterben sprach, trotzdem er wiederholte Male davon sprach, die Jünger ihn nicht verstanden: es war ihnen zu hoch. Ebenso, als der Herr von seiner nach dem Tode erfolgenden Auferstehung und Erhöhung gesprochen: die Jünger hatten das im entscheidenden Augenblick völlig vergessen, weil nie recht erfaßt und begriffen. Erst später besannen sie sich darauf, und da war ihnen völlig klar, was Jesus ihnen im voraus verkündigt hatte (Luk. 24, 6. 8. 44). Etwas anders lag es bei dem, was Jesus den Jüngern von seiner Wiederkunft angesagt hatte. Das eine Mal lauten die Worte so, als ob sie noch von den Aposteln und den Zeitgenossen Jesu erlebt werden solle (z. B. Matth. 10, 23? doch s. o. S. 209, Matth. 16, 28; 24, 34). Das andere Mal dagegen gerade umgekehrt so, als liege sie in sehr ferner Zukunft (z. B. Matth. 25, 5. 19. Luk. 17, 22; 19, 11). Wie man auch diese Schwierigkeit zu lösen versuche, eins ist sicher: auf seiten der Apostel ist das Verständnis der Wiederkunftsweissagung unsicher gewesen, da sonst eine klare Vermittlung zwischen jenen beiden Gedankenreihen erfolgt wäre. Ähnlich aber, darauf kommt es hier an, wie Jesu Worte von seinem Tode, von seiner Auferstehung, von seinem Wiederkommen den Jüngern, ob sie sie wohl hörten und zu verstehen meinten, unverständlich blieben: ebenso ist es dem Missionsbefehl ergangen, daß die Jünger ihn empfingen und doch erst viel, viel später, als er nämlich sich zu erfüllen begonnen hatte, ihn erfaßten, wenigstens über seine Tragweite sich klar wurden, dann aber auch wußten, daß ihn ihr Herr ihnen gegeben und daß er ihn so und nicht anders gemeint habe, daß sie mit dem Missionsbefehl etwas völlig Neues empfangen hatten.

So war es in der Tat. Weder unter den Juden noch bei den Heiden war bisher etwas Derartiges bekannt gewesen, daß eine Religion grundsatzmäßig zu allen Menschen kommen, und daß, die sie empfangen, pflichtgemäß sie den anderen Menschen weiterzubringen

hätten. Das wird, nachdem wir es schon oben (s. S. 4—29) wiederholt aufgezeigt, in dieser Zeit aufs neue offenbar und handgreiflich. Wir wissen, daß Paulus in seinem Werk der Heidenmission keinen ärgeren Gegner hatte als die Juden und die von ihnen ausgegangenen Judenchristen, die judaistischen Irrlehrer. Aber warum haben ihm denn immer bloß diese und nie jene in seinen Gemeinden zu schaffen gemacht? Wir hören wohl, daß er sich über die Juden und die Hinderung, die die Verkündigung des Evangeliums durch sie erfahre, bitter beklagt (1 Thess. 2, 16). Aber nie davon, daß die Juden ihre Lehrer ihm in den Weg gestellt hätten. Wenn den Juden Mission (oder Propaganda) etwas so Geläufiges gewesen wäre, so würde das doch die denkbar wirksamste Hinderung des Missionswerkes eines Paulus gewesen sein, mit einer jüdischen Gegenmission einzusetzen, wozu die jüdischen Synagogen an den Orten seiner Wirksamkeit einen sehr geeigneten Ausgangspunkt gebildet hätten. Allein von dem Versuch einer solchen ist niemals die Rede, und das heißt in diesem Zusammenhang so viel als: es hat keiner stattgefunden, weil das Judentum über eine gelegentliche Propaganda nie hinausgeschritten ist. Und auch diese gelegentliche Propaganda hat naturgemäß sofort aufgehört, als die Gelegenheit ungünstig wurde oder fehlte. Nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. hat das Judentum immer mehr sich auf sich selbst zurückgezogen und sich ganz von der Außenwelt abgesperrt: ein lautredender Beweis dafür, daß das bißchen Propaganda, das bisher gemacht worden war, der jüdischen Religion keineswegs wesentlich war, das Judentum an sich eine missionslose Religion ist.

Einzig und allein das Christentum hat Mission, kennt Mission im vollen Sinne des Worts. Die geht bei ihm auf das Haupt und den Herrn, den Gründer und Stifter zurück. Der Missionsbefehl als solcher ist für die Menschheitsgeschichte der größte Wendepunkt seit dem Anfang der Dinge. Er stammt von Christo, und zwar von dem vollendeten, verklärten, ewigen Christus. Nicht aus seinen Erdentagen, nicht aus den Menschen, die von ihm gelernt und von seinem Geist empfangen hatten, nicht aus dem Gang der Dinge, der wenn auch gottgeordneten geschichtlichen Entwicklung; so müssen sich die behelfen, die von einer Auferstehung, von einem Verkehr des Auferstandenen mit den Seinen, auch in Reden, nichts wissen wollen. Wir aber, die wir von diesen Tatsachen im Glauben überzeugt sind, die wir den Auferstandenen in diesem Sinn erkennen und anbeten, wissen es aufs allergewisseste: von ihm, dem Auferstandenen, von Christo Jesu stammt der Missionsbefehl, von ihm selber und von ihm als dem ersten. Vor ihm ist keine Mission gewesen, weder im Alten noch im Neuen Testament, weder im Judentum noch im Heidentum. Allein der christlichen Religion ist es wesentlich, Mission in dem Sinn zu treiben, daß grundsatzmäßig für alle Menschen und pflichtgemäß von allen Christen ihre Religion ausgebreitet werde, weil Christus es befohlen und Christus ihr die Verheißung der Vollendung ihres Werkes gegeben hat. Sendung, Aussendung von Boten auf Grund dieser Eigenart der christlichen Religion, die nach Christo das Wort predigen und nichts weiter, die in Christo das wahre, das vollkommene, das einzige, das ewige

Heil verkündigen, das ist Mission. Diese Mission ist etwas anderes und grundsätzlich von allem anderen Geschiedenes, hat nichts gemein mit der „Mission“ des Judentums und anderer vorchristlicher oder nachchristlicher unterchristlicher Religionen, heißen sie heidnische im allgemeinen, buddhistische oder mohammedanische. Von der Mission als der Mission im eigentlichen Sinn des Worts gilt:

Das Wort sie sollen lassen stahn
Und kein Dank dazu haben.

Diese Mission ist die reifste Frucht des Christentums, die schönste Blüte der Menschheit, das Werk des ewigen Gottessohnes und Weltheilandes.

---

# Kelch oder Kelche?

Von Pastor prim. Hermann Josephson in Bremen.

Die Frage nach einer Abendmahlsreform, sonderlich im Blick auf die Kelchspendung, ist seit etwa Jahresfrist am Horizont unsrer evangelischen Kirche aufgetaucht und wird (das ist meine feste Überzeugung) so bald und so leicht nicht wieder verschwinden. Sollen wir uns ihr gleichgültig oder gar feindlich gegenüberstellen, weil sie, was übrigens nur teilweise richtig ist, von „liberaler“ Seite angeregt ist? Ich muß persönlich von mir bekennen, daß ich zunächst mehr aus einem gewissen „pathologischen“ Interesse an sie herantrat. Aber je mehr ich mich mit ihr beschäftigte und je mehr Stimmen aus den verschiedensten Lagern ich zu hören bekam, desto beachtenswerter erschien sie mir, desto unerbittlicher drängte sich mir die Forderung auf: hier gilt es nicht einfach sagen: nubicula est, praeteribit, sondern vielmehr: tua res agitur! Und so gewiß wir uns vor einer übereilten Reform oder gar Revolution zu hüten haben, so gewiß dürfen wir nicht an einer Bewegung vorübereilen, die immer weitere Kreise unsrer evangelischen Kirche zu ergreifen verspricht.

Vorausgeschickt sei ausdrücklich, daß es mir hier nicht um ganz ins einzelne gehende Forderungen und Formulierungen zu tun ist. Nur darum handelt es sich, über den bisherigen Stand der Abendmahlsreform Bericht zu erstatten, das allseitige Interesse für ihre Ziele und ihre Bedeutung zu erwecken und weitere Aussprachen über ihr Für und Wider zu veranlassen. —

Ein ebenso biblisch tief gegründeter wie in seinem Urteil maßvoller und besonnener Theologe wie der vor etwa $1^1/_2$ Jahren verstorbene Missionsdirektor Guido Burkhardt sagt in seinem Buch „Die Brüdergemeine“ [1]): „Ein unbedingtes, strenges Festhalten hergebrachter Formeln (ist) vom Übel. Zeiten, Charaktere und Anschauungen wandeln sich. Hält man streng an alten Formen, und wären sie ursprünglich die schönsten gewesen, so weckt das nicht

---

[1]) Gnadau 1893 (I) und 1897 (II). Verlag der Unitäts-Buchhandlung. 216 u. 83 S. Geb. 2 u. 1,20 Mk.

Leben, sondern führt nur gar zu leicht den Tod herbei. Deshalb muß auch in den Formen Leben und Bewegung, Freiheit und Mannigfaltigkeit sein. Es muß dem Bedürfnis der Zeit Rechnung getragen werden."

Stimmen wir diesen Worten zu, so werden wir an die uns beschäftigende Frage mit jener Vorurteilslosigkeit herangehen, die auch solchen Gedanken, die uns zunächst neu, ja befremdend oder gar ungeheuerlich erscheinen, eine wenigstens teilweise Berechtigung und zum mindesten ernstliche und gewissenhafte Erwägung zugesteht.

1.

Gewinnen wir zunächst einen kurzen Überblick über die bisher in Sachen der Abendmahlsreform laut gewordenen Stimmen.

Drei Personen haben das Verdienst, z. T. ohne voneinander zu wissen, den Gedanken einer Abendmahlsreform öffentlich ausgesprochen und kräftig betont zu haben, von denen bezeichnenderweise zwei Nichttheologen sind. Und deren Stimmen sollten uns bei der Erörterung unsrer Frage besonders zu denken geben. An ihrer Spitze steht Frau Geheime Kommerzienrat Pfeiffer, geb. Trinkaus, in Düsseldorf. Seit 20 Jahren soll sie in der Stille für eine mit den Forderungen der Volksgesundheitspflege in Einklang zu bringende Abendmahlsreform interessiert und sie herbeizuführen bestrebt sein. Das Düsseldorfer Presbyterium ist zwar bisher noch nicht dafür zu gewinnen gewesen. Dagegen ist wohl in erster Linie ihrer Anregung die „Gewissensfrage an die evangelische Kirche von einem evangelischen Pfarrer": „Abendmahlsfeier und Volksgesundheit"[1]) zuzuschreiben. Ferner hat sie eine Petition an die preußische Generalsynode zustande gebracht, die, von 279 Gleichgesinnten, darunter auch Sup. Bronisch in Neusalz, unterschrieben, folgenden Wortlaut hat:

„Durch die Fortschritte der bakteriologischen Forschung haben sich hinsichtlich der in der evangelischen Kirche gegenwärtig üblichen Form der Kelchspendung durch Gesamtkelch schwerwiegende hygienische Bedenken geltend gemacht, die, von ärztlicher Seite ausgesprochen und von ärztlichen Behörden bestätigt, in anderen evangelischen Landeskirchen bereits zu Schritten geführt haben, welche möglichste Beseitigung derselben bezwecken.

Nachdem diese Bedenken auch in unserer evangelischen Landeskirche von den verschiedensten Seiten — wie aus dem in Anlage beigefügten Material hervorgeht — als schwerwiegend empfunden und zum Ausdruck gebracht sind, sehen die Unterzeichneten als Glieder der evangelischen Landeskirche sich ebensosehr berechtigt als verpflichtet zu der Bitte, hochwürdige Generalsynode wolle die geeigneten Schritte dahin tun, daß nach Prüfung der hygienischen Seite der Frage durch die zuständige Medizinalbehörde ein Weg gefunden werde, auf dem unter möglichster Wahrung der kirchlichen Sitte die betreffenden Bedenken beseitigt und so auch denjenigen die freudige Teilnahme am hl. Abendmahl wieder ermöglicht werde, die sich bei der heutigen Kelchspendung daran gehindert sehen.

[1]) Düsseldorf 1903. In Kommission bei W. Wörmbcke. 22 S. An diesen Verlag werden Äußerungen zu der Frage unter obigem Titel erbeten.



Indem wir der Überzeugung Ausdruck geben, daß durch eine solche Maßnahme das evangelisch-kirchliche Leben in keiner Weise geschädigt, sondern vielmehr gestärkt und vertieft, sowie die Feier des hl. Abendmahles vielen zu neuem Segen werden wird,

verharren wir als ...[1])"

Einige Monate früher — im März 1903 — veröffentlichte der Pastor an der Rembertikirche in Bremen, Dr. Bruno Weiß, nachdem er schon seit Jahren in kleinerem und größerem Kreise den Gegenstand mündlich erörtert hatte, seine Schrift: „Abendmahlsreform"[2]), die, von ähnlichen Erwägungen und Bedenken ausgehend, in dem Bericht über eine in der Rembertigemeinde schon vollzogene Abendmahlsreform gipfelt. Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß Weiß das Verdienst gebührt, als erster unsre Frage öffentlich und eingehend behandelt zu haben. Im Juli desselben Jahres schrieb der Gymnasialoberlehrer Otto Richter in Greiz, ohne Weiß' Ausführungen im einzelnen zu kennen, in der von Otto Baumgarten herausgegebenen „Monatschrift für kirchliche Praxis"[3]) einen Aufsatz über „Abendmahlspraxis und Gesundheitspflege", der in die Worte ausklingt: „Es geht nicht länger an, daß das ποτήριον ζωῆς vielen Christen zu einem vorzeitigen Tode verhilft und daß das φάρμακον ἀθανασίας die Sterblichkeit unseres Volkes befördert."

Im Februar dieses Jahres hat Professor D. Heinrich Bassermann in Heidelberg eine Schrift veröffentlicht: „Über Reform des Abendmahls. Briefe an einen ‚Laien'"[4]), in deren letzten vier Briefen (S. 60—81) er unter anderen Reformvorschlägen auch die Einführung des Einzelkelches befürwortet. Ebenso wird der Einzelkelch lebhaft befürwortet von Archidiakonus Seydel in Berlin in seinem soeben erschienenen Vortrag: „Ist eine Änderung der Abendmahlsfeier ratsam, so daß an Stelle des gemeinschaftlichen Kelches Einzelkelche gebraucht werden?".[5])

Dies die gewichtigen Hauptstimmen. Aber nicht wenige Stimmen sind noch nebenher erklungen. Ganz besonders lebhaft in der „Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst"[6]), deren Herausgeber, die Professoren Smend und Spitta in Straßburg, die Frage mit Ernst und Eifer aufgriffen und mutatis mutandis zu der ihrigen machten. Schon in der Novembernummer 1902 benutzte der bekannte Kunstkenner und -schriftsteller Sup. Richard Bürkner in Ostheim (Rhön) in einem Aufsatz über den Abendmahlskelch und seine für Hand und Mund beste Gestalt die Gelegenheit, seinem Wunsche nach zeitgemäßer Abendmahls-

---

[1]) Die betr. Kommission hat die Eingabe als „zur Erörterung im Plenum der Generalsynode für nicht geeignet erachtet". Die Petenten wollen sich nun an den Oberkirchenrat wenden oder haben es schon getan.

[2]) Bremen 1903. Verlag von Gustav Winter. 25 S. 50 Pf.

[3]) 3. Jahrg., 7. Heft (Juli 1903), S. 281—287. Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht. 6 Mk.

[4]) Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VI und 81 S. 1,40 Mk.

[5]) 16 S. Selbstverlag des Verf.: Berlin C. 2, Jüdenstraße 51/52.

[6]) Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. Jährl. 6 Mk.

reform sowie seiner Überzeugung Ausdruck zu geben, daß die fortschreitende Abnahme der Abendmahlsbeteiligung, zumal in den Städten, zum guten Teil auf die gemeinsame Benutzung eines Kelches seitens der Kommunikanten zurückzuführen sei. Vom Mai 1903 an, wo Smend Weiß' Broschüre anzeigte, haben dann er und andere wiederholt das Wort ergriffen; fast keine Nummer der „Monatschrift" erschien, die nicht größere oder kleinere Beiträge zu der Frage brachte; soeben wird in den neusten Nummern (Januar und Februar 1904) allerlei „Aktenmäßiges zur Abendmahlshygiene" veröffentlicht, und zu ihm gesellt sich ein „Entwurf zur Abendmahlsfeier mit Einzelkelch" aus der Feder Friedrich Spittas, sowie ein Aufsatz Bürkners: „Der Einzelkelch", der schon zu praktischen und beachtenswerten Vorschlägen (mit Abbildungen) übergeht.

Auch sonst hat es sich hier und dort lebhaft geregt. Medizinische Urteile wurden laut; davon hernach noch. Im „Kirchlichen Anzeiger für Württemberg"[1]), dem Organe des dortigen Evang. Pfarrvereins, machte Pfarrer L. Henning in Trochtelfingen bei Bopfingen in sachlich-ernster Weise auf die Bedeutung der Frage aufmerksam und bat die Oberkirchenbehörde, sich ihrer anzunehmen; erinnerte auch daran (Näheres habe ich darüber nicht erfahren können), daß sie schon in der bayrischen Landeskirche eingehender behandelt sei, freilich ohne greifbares Resultat.

Ein besonders lebhafter Meinungsaustausch erfolgte in Schlesien. In nicht weniger als 7 Nummern des „Evang. Kirchenblattes für Schlesien"[2]) wurde in der Zeit von Anfang Juni bis Anfang Oktober vor. J. das Für und Wider erwogen. Der Herausgeber Lic. Schian-Görlitz, Sup. Bronisch-Neusalz, die Pastoren Schmidt-Sulau, Kölbing-Fischbach, Brüssau-Bielguth und ein Anonymus beteiligten sich daran — und allen Veröffentlichungen spürte man das warme Interesse ab, dem sie entsprungen waren.[3])

Ich schließe diese Übersicht mit der Wiedergabe einer Mitteilung, die Prof. Smend in der Januar-Nummer seiner „Mschr." dem Leserkreise zugehen läßt und die zugleich beweist, daß die Rheinländer beweglichere Leute sind als manche andere:

„Die hygienische Reform des Abendmahles ist in einigen Gegenden des deutschen Westens mit solcher Energie aufgegriffen worden, daß uns die Bitte nicht überflüssig erscheint, man wolle doch jede Überstürzung vermeiden, die Veränderungen der Feier, die Frage nach Form und Verwendung des Einzelkelches sorgfältig vorher bedenken und sich auch vor ungeregeltem Eintreten gewisser Fabrikanten, die Kapital aus der Sache schlagen möchten, in acht nehmen."

Also: Festina lente!

---

[1]) Ludwigsburg, Verlag des Pfarrvereins. Herausgeber: Stadtpfarrer Lic. W. Haller in Ludwigsburg. Erscheint wöchentlich. Halbjährlich 3 Mk.

[2]) Verlag von R. Dülfer, Görlitz. Erscheint wöchentlich. Vierteljährlich 1,35 Mk.

[3]) Auch im „Ev. Gemeindeblatt für Rheinl. und Westf." hat unsere Frage wiederholt Beachtung gefunden.

2.

Gewiß hat das eine Wort: Festina lente! seine Berechtigung, nicht minder aber auch das andere: Der kluge Mann baut vor. Seien wir also klug und bescheiden genug, uns nicht von vornherein gegen die nun einmal begonnene Reformbewegung zu verschließen, sondern die Gründe anzuhören, die gegen den bisherigen Gebrauch eines Gesamtkelches geltend gemacht werden.

Zwei scheide ich sofort aus, die m. E. nicht ernstlich bei unsrer Frage in Betracht kommen. Weiß beklagt die vielfache Länge unsrer Abendmahlsfeiern, sowie das gruppenweise, zu vielfachen Zerstreuungen und andern Mißlichkeiten Anlaß gebende Hinzutreten der Abendmahlsgäste zum Altar. Darum tritt er für die hernach noch näher zu besprechende Reform ein, bei der die Kommunikanten ihre Plätze nicht verlassen und die Zeitdauer ganz wesentlich verkürzt wird. Mit seinem zwiefachen Bedauern mag er recht haben — aber diese beiden Gesichtspunkte würden uns nicht zu bewegen brauchen, der Änderung einer Jahrhunderte alten Sitte das Wort zu reden. Vermehren wir einfach nach Möglichkeit die Zahl der Abendmahlsfeiern: so werden beide Schwierigkeiten sich wenn auch nicht gänzlich heben, so doch vielerwärts auf ein Minimum reduziert werden.[1])

Anders steht die Sache mit den nun folgenden, bald von Weiß, bald von andern ins Treffen geführten Gründen für die Abschaffung des von allen gemeinsam zu benutzenden Kelches. Es sind deren drei: der der Ästhetik, der der Hygiene und um beider willen der der Barmherzigkeit.

1) Die Ästhetik voran! Es mag sein, daß man auf dem Dorfe vielfach immer noch wenig Anstand nimmt, mit fremden Leuten aus einem Becher zu trinken und in froher Gesellschaft das Glas im Kreise herumgehen zu lassen. Auch in studentischen und richtigen Zecherkreisen mag man es mit solchen Dingen oft wenig genau nehmen. Tatsache aber ist, daß die verfeinerte Lebenssitte der modernen Zeit, zumal in den Städten, ein feineres Gefühl für das, was appetitlich und was unappetitlich ist, hervorgerufen hat. Bürkner schreibt: „Diese verstärkte Feinfühligkeit für das Unappetitliche schreitet unaufhaltsam vorwärts. Sie dringt schon auf das flache Land. Kenne ich doch Dorfpfarrer, die unbedenklich eingestehen, wie sie durch eine Wendung oder — wenn es möglich ist — durch einen Wechsel des Kelches Sorge zu tragen wissen, der Pfarrfrau, wenn sie an die Reihe kommt, ein Stückchen noch unberührten Kelchrand an die Lippen zu setzen. Das mag nicht hübsch sein: aber wer will denn die städtisch erzogene Frau Pfarrer darüber schmähen, wenn nun auch in ihr der (an)erzogene Ekel vor dem gemeinsamen Genuß aus einem Trinkgefäß so groß ist, daß sie sich schaudert, ihren Mund dort ansetzen zu sollen, wo eben ihr Vordermann mit dem un-

---

[1]) Völlig außer Betracht bleibt auch die Broschüre von Dr. med. Wilhelm Winsch: Die Lösung der Abendmahlsfrage. Berlin 1903, Max Breitkreuz. 64 S. 1 Mk., geb. 1,50 Mk. Diese „Studie aus dem theologisch-naturwissenschaftlichen Grenzgebiet" ist vom Standpunkte des überzeugten Vegetarianismus geschrieben und berührt unser Thema überhaupt nicht. Im übrigen ein ebenso interessantes wie wunderliches Schriftchen.

gewaschenen Gesicht und dem buschigen Schnauzbart getrunken hat? ... Und eine Marter soll doch schließlich das Liebesmahl des Herrn nicht sein." Oder ich darf auf meine eigene Gemeinde exemplifizieren: Ich habe bei den Abendmahlsfeiern, die ich halte, öfter die Freude, Mitglieder des Blaukreuzvereins zum Tische des Herrn gehen zu sehen. Gerettete Trinker gehören meist nicht gerade der Elite der Bevölkerung an. Wiederholt ist es mir vorgekommen, daß Leute vor den Altar traten: auf dem Gesicht noch die Spuren des Lasters; buschiger und ungepflegter Schnurrbart, dessen Haare unfehlbar den Wein durchfurchen; das Gesicht zwar gewaschen, aber nicht gründlich; Mund und Zähne in einer Verfassung, die die völlige Unbekanntschaft mit einer Zahnbürste, aber die um so intimere Bekanntschaft mit dem „Priemchen" verraten; der ganze Mensch noch deutlich Zeichen einer gewissen Verwahrlosung oder doch Mauserung an sich tragend — — ich kann mir nicht helfen: ich habe nie ein Gefühl aufrichtigen Mitleids unterdrücken können, wenn es der Zufall wollte (und das läßt sich auch bei im allgemeinen üblichem Vortreten in Familiengruppen beim besten Willen nicht immer vermeiden), daß unmittelbar hinter und neben solchem Tischgenossen etwa Damen oder sonst Glieder einer Patrizierfamilie den Kelch gereicht bekamen, die sonst einen solchen Freund nicht einmal in ihr Zimmer lassen, geschweige denn sich mit ihm auch nur an einen Tisch setzen würden. — Man schelte und schimpfe nicht gleich über Verzärtelung und Anstellerei oder gar unchristliche Gesinnung. Das eine wie das andere mag hie und da mitspielen, aber es gibt nun einmal gewisse uns anerzogene, ja angeborene Empfindungen, über die sich auch ein Christ nicht ohne zwingende Not hinwegsetzen kann und — hinwegzusetzen braucht. Ist nicht der Bruderkuß der ersten Christen längst außer Gebrauch gekommen? Und sollte man wirklich den Mut haben dürfen zu behaupten, jenes vertrauliche Mahl vertrauter Freunde, wie es doch die erste Abendmahlsfeier war, müsse nun — so sei es Jesu Sinn und Wille — ohne weiteres in seiner äußeren Form auf eine Abendmahlsgemeinde von 100, 300, 1200 Personen (Bronisch berichtet davon) übertragen werden? Hat Jesus über dergleichen wohl irgendwelche Reflexionen angestellt, geschweige bindende Vorschriften geben wollen? Und weiter — wer von uns kennt nicht Kelche, in die sich an heißen Sommertagen eine Fliege verirrt hat, in denen ein Stückchen Brot oder gar Undefinierbares herumschwimmt, abgesehen davon, daß die einfache, vom vorherigen Genuß entstandene Feuchtigkeit für den Empfänger des Kelches unangenehm ist und namentlich Frauen und Mädchen der besseren Stände — ich möchte sagen: instinktiv — veranlaßt, gleich nach dem Empfang die Lippen energisch zu säubern, damit auch nicht der kleinste Rest des Weines daran bleibe? „Aus dem Gefäß zu trinken, das sie zuvor selbst an die Lippen gesetzt haben, muten wohlerzogene Menschen niemandem zu, auch dem nicht, mit dem sie aufs innigste vertraut sind ... Die guten Sitten verlangen für alle Fälle: ‚Jedem sein besonderes Trinkgefäß!'" (Richter). Ich streife nur die gewaltigen Hüte der weiblichen Abendmahlsgäste, die zumal lang geratenen Pastoren manche Not bereiten, sowie das durch das oft fast gewaltsame Zurückziehen des Kopfes eintretende, zuweilen

bei größter Vorsicht nicht zu vermeidende „Schlabbern“ des Weins, das auch nicht gerade zur Erhöhung der Feierlichkeit beiträgt — alles Punkte, die in das Gebiet der Ästhetik fallen.

2) Zu den ästhetischen Bedenken gegen den bisherigen Abendmahlsusus gesellen sich aber nicht minder gewichtige hygienische. Keine Frage, daß es größere Ansteckungsgefahren gibt als die durch den gemeinsamen Gebrauch eines Abendmahlskelches hervorgerufenen. Der „ev. Pfr.“ erinnert an die Trinkbecher auf den Bahnhöfen, gemeinsame Trinkgefäße in Schulen und Kindergärten und führt ärztlich beglaubigte, durch sie veranlaßte Infektionsfälle an. Dann aber fährt er fort: „Das ist aber sicher: Ein einziger, mit Sicherheit nachgewiesener Fall von Ansteckung durch den Abendmahlskelch würde genügen, um den ganzen bisherigen Gebrauch des Kelches gesundheitspolizeilich zu inhibieren. Denn die Maßregel ist hier ausgeschlossen, die bei der Benutzung eines öffentlichen Trinkgefäßes sich von selbst versteht, nämlich die völlige Ab- und Ausspülung desselben mit fließendem Wasser. Außerdem handelt es sich hier nicht etwa wie bei Benutzung von solchen Trinkgefäßen an Orten öffentlichen Verkehrs um eine Sache, die jedermann freisteht und bei der man sagen könnte: ‚Wer den gemeinsamen Becher benutzen will, der tut es auf eigene Gefahr, er kann ja ebensogut einen anderen nehmen‘, sondern hier ist nach der gegenwärtig geltenden Sitte jeder gezwungen, den gemeinsamen Kelch zu benutzen. Hier darf man sich also auf keinen Fall dabei beruhigen, daß die Wirklichkeit der Ansteckung noch nicht vorhanden bezw. noch nicht nachgewiesen ist, sondern es muß ein Weg gefunden werden, auf dem auch die Möglichkeit der Ansteckung überhaupt ausgeschlossen ist.“

„Für die Gesundheit der Kirchenbesucher insbesondere ist in den letzten Jahren viel geschehen; wir stellen heute ganz andere Anforderungen an die Heizung, Lüftung, Beleuchtung und Reinigung der Gotteshäuser als unsere Großväter; wir halten es für geboten, daß die kirchlichen Gebäude und Gottesdienste den Anforderungen der Sanitätspolizei genügen; ja, der Gedanke ist uns nicht mehr fremd, daß die Kircheneigentümer haftpflichtig sind für fahrlässige Schädigung der Gesundheit der Kirchenbesucher“ (Richter). Sollte es da nicht unsre Pflicht sein, einer den sanitären Überzeugungen unsrer Tage entsprechenden Umgestaltung der Weinspendung im hl. Abendmahle ernstlich näher zu treten? Und vollends drängt sich uns diese Frage auf, wenn wir den Vertretern der medizinischen Wissenschaft unmittelbar Gehör schenken. An ihrer Spitze hat Medizinalrat Dr. Focke in Bremen in sehr sachlicher und ruhiger Weise in der „Deutschen Medizinischen Wochenschrift“[1]) (Nr. 39 vom 24. Sept. 1903) sich im Sinne der Reformer geäußert. Das „Tuberkulose-Merkblatt“, vom Kaiserlichen Gesundheitsamt herausgegeben, sagt bei Beantwortung der Frage: Wie erfolgt die Ansteckung der Tuberkulose? unter Punkt 3: „Tuberkelbazillen werden aufgenommen durch verletzte oder erkrankte Stellen der Schleimhäute oder der äußeren Haut, insbesondere durch Vermittlung von unreinen Händen, ferner durch Vermittlung von unreinen Geräten: z. B. in den Mund nehmen von gebrauchtem fremdem Spielzeug, Trinkgläsern, Eßgeräten, Blasinstrumenten.“ Nicht ganz im Einklang damit steht, was der Präsident eben desselben

[1]) Herausgeber: Prof. Eulenburg u. Schwalbe, Berlin. Verlag von Georg Thieme in Leipzig. Vierteljährlich 6 Mk.

Kaiserlichen Gesundheitsamts unterm 11. Januar d. J. an den Staatssekretär des Innern berichtet hat:

„Seit einiger Zeit ist in der Tages- und Fachpresse wiederholt auf die Gefahr hingewiesen worden, daß durch die gemeinschaftliche Benutzung der Kelche bei der Austeilung des Abendmahles im evangelischen Gottesdienste ansteckende Krankheiten übertragen werden können. Wenn auch diese, wahrscheinlich nicht selten in tendenziöser Absicht (?) geäußerten Bedenken in der Regel als übertrieben bezeichnet werden müssen, so ist doch die Möglichkeit einer derartigen Übertragung nicht ganz von der Hand zu weisen; in vereinzelten Fällen sind tatsächlich Erkrankungen an Tuberkulose und anderen ansteckenden Krankheiten auf den Gebrauch von gemeinsamen Trinkgefäßen — wenn auch nicht gerade der Abendmahlskelche — zurückzuführen gewesen. Nach meiner persönlichen Erfahrung pflegt bei der Spendung des Abendmahles in evangelischen Kirchen Berlins der betreffende Geistliche den Kelch nach jedesmaliger Darreichung um ein weniges zu drehen, so daß die Mundfläche der nächstfolgenden Person eine reine Stelle des Gefäßrandes berührt, und den letzteren öfters mit einem reinen Tuche abzuwischen; doch dürfte nicht in allen Kirchen mit der gleichen Vorsicht verfahren werden. Eurer Exzellenz Ermessen stelle ich gehorsamst anheim, ob es nicht angezeigt erscheint, die Bundesregierungen auf den Gegenstand aufmerksam zu machen und ihnen die möglichst allgemeine Einführung der erwähnten einfachen, aber meines Erachtens vollkommen genügenden Vorsichtsmaßregel zu empfehlen.“

Wirklich „vollkommen genügend“? Wir kommen noch auf die Benutzung des sogenannten Purifikatoriums zurück. Im übrigen weise ich gegenüber diesen, unsern Gegenstand etwas allzuschnell erledigenden Auslassungen auf einen Vortrag hin, den der Direktor unsrer Städtischen Krankenanstalt, Dr. Stoevesandt, einer der hervorragendsten Ärzte Bremens und — nebenbei bemerkt — ein überzeugter („positiver“) evangelischer Christ, am 13. März d. J. im U. L. Frauen-Gemeindehause über das Thema: „Wie schützt sich der Mensch gegen ansteckende Krankheiten?“ gehalten hat. Er kam darin, von mir, wie ich ausdrücklich bemerke, weder direkt noch indirekt darum gebeten, auch auf die Abendmahlsreform zu sprechen und führte etwa aus: Gewiß unterliege man hie und da der Versuchung, die Ansteckungsgefahr zu übertreiben. *Vorhanden sei sie aber zweifellos.* Ein „Beweis“ für die Ansteckung durch den gemeinschaftlichen Kelch sei schon deshalb schwer zu führen, weil unter Umständen Wochen, ja Monate vergehen könnten, ehe die tatsächlich erfolgte Infektion in die Erscheinung trete. Jedenfalls aber sei die Einführung des Einzelkelches in Krankenhäusern dringend geboten — *wie sie denn zu Ostern d. J. in der hiesigen Städtischen Krankenanstalt erfolgen wird —, und er werde es mit Freuden begrüßen, wenn der Einzelkelch auch in den kirchlichen Abendmahlsfeiern Eingang fände.*

Der „ev. Pfarrer“ berichtet in seiner Broschüre S. 8 ff. von einem höchst interessanten und instruktiven Meinungsaustausch zu Anfang 1903 zwischen dem Primas der evangelischen Kirche Dänemarks, Bischof Dr. Rordam, und dem Vorsitzenden des Kopenhagener Ärztevereins. Sein Ergebnis war, daß das dänische Kultusministerium eine Reihe von hygienischen Vorschriften für die Abendmahlsfeier erlassen hat, die aber nur als

Übergangsbestimmungen anzusehen sind, bis durch eine endgültige Regelung jeder Abendmahlsgast seinen eigenen Becher erhalten wird. — In der schwedischen Ersten Kammer hatte ein Herr von Möker in einem Antrage über die hygienischen Gefahren des jetzigen Abendmahlsritus Bedenken geäußert. Durch ihn veranlaßt liegen die Gutachten zweier schwedischer Ärzte vor: das des Provinzialarztes Dr. Bergwald in Stockholm, dessen Kernworte lauten: „Ich kann nicht denken, daß eine Handlung, die im gewöhnlichen Leben als unhygienisch angesehen wird, diese Eigenschaft am Abendmahlstische verlieren werde"; das des Regimentsarztes und Dozenten Dr. Selander ebendort: „Es ist ohne Zweifel gefährlich, daß Person nach Person aus demselben Kelche trinkt, wenn auch dessen Rand mehr oder weniger ordentlich abgewischt wird. Ohne Zweifel können durch das Abendmahl in dieser Form Diphtheritis, Schlund- und Ohrenkrankheiten übertragen werden, die durch Streptokokken (Rosenbakterien, Eiterbakterien) verursacht werden, möglicherweise können auch Tuberkulose und Lungenentzündung übertragen werden. Es gibt aber ohne Zweifel eine ganz besondere Möglichkeit für die Übertragung der Syphilis. Die Gemeinde könnte wenigstens verlangen, daß alles mögliche getan werde, damit nicht vom Tische des Herrn diese häßliche Krankheit in die Familie gebracht werde."

Und was syphilitische Ansteckung betrifft, so muß man z. B. Samuel Kellers „Naturtrieb und Sittlichkeit"[1]) lesen. Er erzählt dort u. a. auf S. 12 f., wie ein junger, unverdorbener norddeutscher Graf dadurch, daß eine freche Kellnerin — er war von Kameraden ohne sein Wissen in ein schlechtes Haus mitgenommen — ihn auf den Mund geküßt hat, der Syphilis zum Opfer gefallen. Als der Arzt hernach dem Mädchen, ehe sie weiß, was ihr geschieht, mit zwei Fingern den Mund aufsperrt, da hängt der voll syphilitischer Papeln. Oder meinen wir, es kämen nie Syphiliskranke zum Tische des Herrn? Mögen sie unter andern Infektionskranken wie Tuberkulosen die verschwindende Minderzahl bilden, sie fehlen, und zumal in großstädtischen Massengemeinden, sicher nicht. Der württembergische Pfarrer Henning teilt den Brief eines Arztes an ihn mit: „In B., einem mittelgroßen Landort, hatte ich einen 18jährigen Jungen an einer frischen Syphilis des Rachens behandelt, die er von seinem Vater durch die Benützung des von demselben gebrauchten Eßgeschirrs überkommen hatte, obwohl ich davor gewarnt hatte. Ein Jahr darauf wurde der Junge konfirmiert und ging zum Abendmahl. Eigentliche Krankheitserscheinungen waren nicht mehr vorhanden, es kam auch keine Ansteckung vor. Aber wie wäre es gewesen, wenn zu der Zeit ein Rezidiv aufgetreten wäre, das, wie es sehr oft der Fall ist, längere Zeit nicht beachtet wird?" Derselbe Pfarrer berichtet von einem andern Arzt, der zum Abendmahl habe gehen wollen. Er sieht, wie grade vor ihm ein Mann herzutritt, den er eben wegen Syphilis in Behandlung hat. Er verzichtet im letzten Augenblick, weil es ihm unmöglich ist, mit ihm aus dem gleichen Kelche zu trinken. — Auch auf den Verhandlungen des großen Ärztekongresses zu Aberdeen (vom 2. bis 6. August 1900) ist unser Gegenstand von mehreren Ärzten zur Sprache gebracht: Weiß und der „ev. Pfarrer" führen beide die Worte

[1]) Hagen i. W. Verlag von Otto Rippel. 47 S. 50 Pf.

eines Dr. Alex Moore an, der auf die mit der üblichen Kelchspendung verbundene große Infektionsgefahr nachdrücklich hinwies.[1])

Schließen wir diese medizinische Erörterung mit den beiden Zeugnissen von Ansteckungsfällen, die der „ev. Pfarrer" in der Januarnummer der „M. f. G. u. k. K." (1904) mitteilt. Frau W.-H. in Elberfeld schreibt unterm 30. Juli v. J.: „Ich habe nach dem Genuß des hl. Abendmahles vor einigen Jahren eine sehr schmerzvolle Mundkrankheit gehabt, was ich allein hierauf zurückführen muß, dieselbe hat mich so ängstlich gemacht, daß ich lange Zeit das Abendmahl nicht besuchte." Und H. P., geb. v. K., in Lindheim, Oberhessen, schreibt unterm 15. Oktober v. J.: „Auf Ihre Anfrage teile ich Ihnen mit, daß ich vor ungefähr 5 Jahren beim Abendmahl in hiesiger Kirche allerdings infiziert worden bin. Ich bekam in beiden Mundwinkeln, sowohl äußerlich als innen im Munde, kleine scharfe Ausschlagbläschen, die eiterten und sich verbreiteten, so daß ich eine Art Ausschlag bekam, den die Ärzte Herpes nennen. — Es tat weh und sah ekelhaft aus.

Es ist hier in Hessen Sitte, daß erst die Männer und darnach die Frauen das Abendmahl bekommen.

Der Pfarrer bot mir gleich nach den Männern den Kelch, den ich mit innerlichem Widerstreben mit den Lippen berührte. Alte, elende, unappetitliche Männer, z. B. der alte 75jährige Ganshirte usw., waren darunter. Ich, die ich keinem Menschen nachtrinke, war gezwungen, den Kelch zu nehmen, der schon von Mund zu Mund gegangen war.

Zu meinem Schmerze muß ich bekennen, daß mich diese Abendmahlsfeier derartig abgestoßen hat, daß ich seitdem nicht mehr zur Kommunion gegangen bin.

Ein öfteres Abwischen des Kelchrandes, wie es jetzt öfters geschieht, ist ebenfalls nicht reinlicher und vom sanitären Standpunkte aus ebenfalls zu verwerfen. Etwaige Ansteckungskeime werden dabei nicht entfernt und zerstört, im Gegenteil dem ganzen Kelchrand mitgeteilt, so daß die Infektion unvermeidlich ist.

Nicht allein vom hygienischen Standpunkte, sondern auch vom ästhetischen und religiösen wäre eine Änderung der Kelchspendung geboten."

Der eine Satz gegen Schluß dieses Briefes weckt noch die Frage: Genügen nicht die bisherigen Sitten zur Bewahrung der Reinlichkeit und Verhütung von Infektionen (bei denen wir übrigens auch an Influenza, Rachenkatarrh, Scharlach, Kehlkopfleiden u. dgl. zu denken haben)? Antwort: Nein. Hat man, wie es vielerwärts der Fall ist, statt eines zwei oder drei Kelche zum Gebrauch — schön, so mag die Gefahr verringert sein, beseitigt ist sie nicht. Schon deshalb nicht, weil wir keinem in den Mund sehen können. Sorgt man dafür, daß mit Flechte, Ausschlag, äußerlich sichtbaren Mund- oder Lippenkrankheiten u. ä. behaftete Kommunikanten ganz zuletzt vortreten — schön, so sind vor ihnen die andern allerdings geschützt; vor all der andern „Pestilenz, die im Finstern schleichet", sind sie es ebensowenig wie vorher; abgesehen davon, daß diese armen Kranken so als eine Art Abendmahlsgäste zweiter Klasse dastehen. Dreht

[1]) Im Schlußartikel (Februar): „Aktenmäßiges für Abendmahlsgäste" teilt der „ev. Pfr." in der „Mschr. f. G. u. k. K." noch fünf Gutachten von rheinischen Ärzten (und eine ganze Reihe solcher von deutschen und ausländischen Pfarrern) mit, die sich in verschiedenen Tonarten alle im Sinne einer Reform aussprechen. Übrigens ist der ganze Artikel als Sonderdruck, mit einigen praktischen Zusätzen versehen, veröffentlicht (14 S.) und verbreitet.



man den Kelch und wischt man ihn oder die Kelche mit einem Purifikatorium fleißig ab — schön, so erweckt man den Schein größter Reinlichkeit, leider aber ist's nur ein Schein. Denn „wenn das Drehen auch in vollkommener Weise geschehen könnte — und jeder Pfarrer mit einiger Erfahrung wird die Unvollkommenheit dieses Mittels zu seinem eigenen Leidwesen mehr als ausreichend kennen —, so ist man doch bei unseren Massenfeiern sehr bald in die Notwendigkeit versetzt, Nr. 9 oder 10 an demselben Fleck trinken zu lassen, wo Nr. 1 bereits getrunken.

Das übliche Abputzen des Kelches verringert die Gefahr nicht, ist vielmehr dazu angetan, sie noch wesentlich zu steigern. Es würde nur dann etwas nützen, wenn 1) soviel Tücher vorhanden wären, als Abteilungen an den Altar bezw. Chortisch treten, und 2) die Säuberung weiter reichte als bis an den Außenrand des Kelches. Aber das letztere ist einfach unmöglich, und was das erstere betrifft, so ist das hierzu benutzte eine Tuch sehr bald so durchfeuchtet, daß man unwillkürlich vor die Frage kommt: Wird hier mehr abgerieben oder angerieben, d. h. werden die Spuren der Vorgänger hier wirklich beseitigt oder künstlich immer wieder aufgetragen?" (Der „evang. Pfarrer".)

So bleibt es bei dem Ergebnis: Ästhetische wie hygienische Rücksichten machen eine Änderung dringend wünschenswert. Es ist demnach durchaus falsch, wenn Kölbing im „Ev. Kirchenbl. für Schlesien" von „übertriebenen Hygienikern" oder ein Anonymus ebendort von einer „durch das Gerede der Papisten hervorgerufenen Infektionsangst", und ebenso schief wie oberflächlich ist's, wenn der „Reichsbote" schreibt:

„Wenn man in dieser Weise hygienisch vorgehen will, dann darf man keine Mietswohnung mehr dulden, keine Krankenhäuser, wo die Kranken in die Zimmer und Betten ihrer Vorgänger kommen, auch keine Gasthäuser, und muß überhaupt den Verkehr der Menschen untereinander, namentlich aber müßte man die Schüler in den Schulen isolieren. In der Tat, was Wohltat sein soll, das fängt durch die Übertreibungen der Hygieniker vielfach an zur Plage zu werden. Was das Abendmahl betrifft, so ist schon seit langer Zeit an vielen Orten die Anwendung eines Tüchleins zum Abwischen des Kelchrandes im Gebrauch."

Oder wenn es im „Magazin für evang. Theologie und Kirche" (Herausgeber: Haas in Brevator, Missouri, November 1903) heißt:

„Gegen das Trinken aus einem Kelch beim Abendmahl pflegt man die Gesundheitslehre ins Feld zu führen. Wie inkonsequent und töricht dies ist, zeigt ein Gutachten der theologischen Fakultät von Mount-Airy, aus welchem das „Luth. Kirchenblatt" folgendes mitteilt: ‚Bewiesen sei bis jetzt nicht ein einziger Fall von Ansteckung oder Krankheitsübertragung durch den Abendmahlsgenuß; ebensowenig als Trunksucht einzelner auf den Genuß von Wein im Abendmahl zurückgeführt werden könne. Die moderne Bazillenfurcht beim Abendmahlsgenuß beruhe nur auf Hypothesen. Würde man im alltäglichen Verkehrsleben dieselben Vorkehrungen treffen wollen, die man für den Abendmahlsgenuß vorschlage, so käme man auf ein undurchführbares Isoliersystem. Wir führen in überfüllten Straßenbahnwagen, in denen oft eine entsetzliche Atmosphäre herrscht, wir täten das vierzehnmal in der Woche und weigerten uns nun, ein- bis viermal im Jahre den Kelch an die Lippen zu setzen. Unser Publikum trinke den ganzen Sommer hindurch Sodawasser aus oft nachlässig gespülten Gläsern, vielleicht aus nie gereinigten. Was für Wasser befinde sich in den Schüsseln, in denen diese Sodawassergläser abgespült werden, Dutzend nach Dutzend? Man tränke

da das Glas leer, aber weigere sich, einen Schluck Abendmahlswein aus dem gemeinsamen Kelch zu genießen. Wir gingen in Gasthäuser, aßen da von Tellern, die andere berührt, tränken aus Tassen, die eben noch der schwarze Aufwärter in der Hand gehabt; das alles ohne den geringsten Gedanken an Gefahr. In den Schulen tränken die Kinder aus einem Becher, und in den Bahnhöfen komme der Becher an dem Eiswasserbehälter nie zur Ruhe.'"

Auch Pfarrer Kühn in Siegen vertritt diesen Standpunkt und führt in seinem „Kirchl. Monatsbl." (Jan. 1904) ein Wort aus Härings „Christl. Sittenlehre" an: „Die Ängstlichkeit in der Erhaltung der äußeren Gesundheit greift wie eine ansteckende Krankheit um sich." Kühn und Häring in allen Ehren — aber es ist ein Unterschied zwischen unberechtigter Ängstlichkeit und berechtigter Vorsicht. Und letztere kommt hier einzig in Betracht.[1])

Die Sache liegt also einfach so: Es ist 1) unappetitlich d. h. ästhetisch anstößig, daß Dutzende oder Hunderte aus einem und demselben Kelche trinken; und es ist 2) (vorsichtig ausgedrückt) in sanitärer Beziehung zum mindesten nicht unbedenklich, da Ansteckungen von allerlei Art dadurch leicht entstehen können. Man braucht wahrlich nicht an krankhafter und krampfhafter Bakterien- und Bazillenfurcht zu leiden, um diesen Sätzen zuzustimmen. Steht die Sache aber so, dann ist es

3) eine Forderung der Barmherzigkeit, auf eine zeitgemäße Änderung Bedacht zu nehmen. Diesen Gesichtspunkt betonen besonders der „ev. Pfarrer" und Smend. Letzterer schreibt so warm und wahr: „Hier entscheidet zuletzt allein die, auch durch die moderne Entwickelung der Bakteriologie neu zu erweckende, in der Gemeinde Jesu Christi im besonderen Sinne heimische, herzliche Barmherzigkeit. Es läßt sich ja nicht leugnen, daß der Wunsch nach Einzelbechern für alle Kommunikanten in den Augen vieler den Schein der Unbrüderlichkeit an sich trägt. Aber dieser Schein trügt. Denn wir wollen keine Trennung, wir wollen nur Gemeinschaft, communio! Gemeinschaft auch mit denen, die etwa an unüberwindlicher Scheu und Abneigung gegen den gemeinsamen Kelch leiden; auch mit den Furchtsamen nnd Schwachen, sei es, daß sie jetzt fern bleiben, sei es, daß sie nur mit Überwindung teilnehmen, weil sie nicht so leicht wie andere über das, was vor Augen ist, erhoben werden. Erst recht aber begehren wir die Gemeinschaft mit allen Kranken, auch den ansteckend Kranken, soweit sie irgend noch zur Gemeinde kommen können. Denn wie sie in ihrer Lage auf uns, die Gesunden, Frischen, im Glauben Starken, angewiesen sind, so sind wir ihrer Gegenwart und Nähe bedürftig als berufener Zeugen der Gegenwart und Nähe Gottes."

Der gleichen Gesinnung entstammen die Worte der vorhin genannten bejahrten Frau,[2]) die sie an die Redaktion der „Monatschr. f. G. u. k. K." gerichtet hat: „Im festen Glauben, daß unsre gute Sache, vom Geiste christlicher Liebe und Barmherzigkeit getragen, auch Gottes Wille ist, und daß Christus selbst es nie gewollt hat, daß seine Nachfolger in der Weise seine Einsetzung feiern, wie es der Notstand von Massen des Volks gezeitigt hat, — sehe ich voll freudiger Hoffnung in die Zukunft. Ich hoffe auf eine Lösung, auch große Abendmahle in den Kirchen halten zu können. Kleine Privatkommunionen sind egoistische Vorschläge derer, die kein Herz für das Volk haben.

[1]) Dies gilt auch gegenüber den gutgemeinten, aber irrigen Ausführungen von E. Wintzer im „Tag" (Nr. 72 vom 12. Februar d. J., Abend-Ausgabe).
[2]) Frau Pfeiffer (s. S. 223).



Wenn es von Christus heißt: ‚Und es jammerte ihn des Volks', so dürfen wir dies auch mit ihm fühlen, namentlich dann, wenn wir etwa auf der Empore einer großen Kirche einer Massenausteilung der Jetztzeit zusehen. Ich ging ganz erschüttert über solche Feier des heiligen Abendmahles nach Hause. Das Wischen mit den Handtüchern um den Kelch herum war so unfeierlich wie nur möglich; ach, und dazu der durch das Schlürfen getrübte Wein! — Es bleibt uns nur das Einzelkelchlein."

3.

Unsre Hauptaufgabe dürfte damit erledigt sein: ein Überblick über die maßgebenden Gesichtspunkte und Beweggründe für die Opposition gegen den bisherigen Kelchritus und die Weckung des Interesses und Verständnisses für sie. Allein es bleibt noch einiges zu tun übrig. Wenn auch nicht unbedingt nötig, so doch äußerst lehrreich ist ein Rückblick auf Spuren von ähnlichen Bedenken in früheren Jahrhunderten. Smend[1]) gibt in der Novembernummer (1903) der „Mschr. f. G. u. k. K." eine hübsche Zusammenstellung, aus der ich nur einiges herausgreife. Von Chrysostomus an zieht sich durchs ganze Mittelalter die Klage über die Verunreinigung der vasa sacra durch den Mund. So nennt Gerson im Anfang des 15. Jahrhunderts unter den Gründen für die Kelchversagung die Gefährdung der Reinlichkeit der Kelche, ferner die Berührung durch Laienhände und -lippen, die Fliegenplage im Sommer usw. Und das Kelchdekret des Konstanzer Konzils, das die Kelchversagung beschloß, rechnet schon mit einer „Gewohnheit" und sagt: haec consuetudo ad evitandum aliqua pericula et scandala ab ecclesia et sanctis patribus est rationabiliter introducta.[2]) „In den Kirchen der Reformation hat man sich in der berechtigten Freude über den wiedergewonnenen Besitz des Kelches anscheinend keinen Augenblick ästhetischen, geschweige hygienischen Bedenken hingegeben." Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hat Smend nur eine einzige Äußerung ästhetischer Art finden können. Dann aber regt es sich hier und da. Um 1785 begannen anonyme „Menschenfreunde" die Bewegung gegen den Gesamtkelch. Ihnen sekundierten bald Mediziner, Theologen u. a. A. Christ. Gottfr. Gruner, „Mediziner und Grobian" in Jena, befürchtet Übertragung von Skorbut, Krebs, Krätze, Lungensucht, vor allem der venerischen Krankheiten. Karl Spazier, ein philanthropischer Schriftsteller in Dessau, widmet seine „Freymüthigen Gedanken über die Gottesverehrung der Protestanten" (1788) dem Kgl. Oberkonsistorium in Berlin als dem „Horte der Aufklärung und vernünftiger Religionserkenntnis für Land und Ausland", hegt ähnliche Besorgnisse und fordert gesonderte Becher für alle Abendmahlsgäste. Ihnen treten Gottfr. Leß, Theologe in Göttingen, und Balthasar Ludwig Tralles, Arzt und Polyhistor in Breslau, entgegen. Jener nennt alle Furcht „unmännlich und unpatriotisch", dieser protestiert sogar gegen das Drehen und Abwischen der Kelche, weil es für die vom Abendmahl Weggehenden beleidigend sei und „das Liebesmahl keine Gelegenheit zu

[1]) Bekanntlich ist Smend seit seiner lehrreichen Schrift „Kelchversagung und Kelchspendung in der abendländischen Kirche" (Göttingen 1898, Vandenhoeck & Ruprecht. 130 S. 2,80 Mk.) auf unserm Gebiet sozusagen Spezialist.

[2]) Nach Weiß.

Injurienprozessen" geben dürfe. Übrigens — damit sei dieser kurze Gang in frühere Jahrhunderte geschlossen — hat soeben Spitta in seiner schon oft genannten „Mschr." ihm von Stadtpfarrer R. Lechler in Bopfingen übermittelte Aufzeichnungen veröffentlicht, nach denen es in der dortigen Kirche u. a. gegeben hat anno 1703: 1 zihnener Kelch für die inficierte Personen, anno 1806: Die Gefässe für venerſ. und krätzige Kommunikanten von Zinn, anno 1825: 1 zinnerner Kelch für Venerische. Spitta knüpft daran die Bemerkung, die ich mir nicht versagen kann wiederzugeben: „(Es geht daraus hervor,) daß man gewissen Kranken einen besonderen Kelch gegeben hat. Daß dieser Brauch ins 17. Jahrhundert zurückgeht, ist sehr wahrscheinlich. Wer weiß, wie lange er existiert. Seither hat die medizinische Wissenschaft die Ansteckungsgefahren viel deutlicher erkannt und hat unser ästhetisches Empfinden sich wesentlich verfeinert.[1]) Die Kirche aber scheint umgekehrt die Vorsichtsmaßregeln früherer Zeit beim Gebrauche der Abendmahlsgeräte ganz aufgegeben zu haben. Wer diese Lehren der Geschichte nicht zu Herzen nimmt, werden dem die Überredungsversuche, einer hygienischen Reform des Abendmahlsbrauches nicht zuwider sein, noch einen Eindruck machen?"

## 4.

Wenn die Tendenz unsrer Ästhetiker, Hygieniker und Samariter auf die Verdrängung des Gesamtkelches durch den Einzelkelch geht, sprechen nicht biblisch-dogmatische Gründe dagegen? Im Ernste dürfte davon kaum die Rede sein. Gestreift sei nur, daß Harnack, von der Redaktion der „Deutschen Medizinischen Wochenschrift" um seine Meinung gefragt, zur Antwort gegeben hat: „Theologisch liegt hier überhaupt keine Frage vor ... Eine praktische Lösung der Frage zu finden muß ich den Praktikern überlassen", und daß der schon genannte dänische Bischof Dr. Nordam in einem Artikel der „Berlingske"-Zeitung geäußert hat, daß eine derartige Veränderung „wohl keinesfalls einen Eingriff in das Wesen des Abendmahls bedeuten dürfte". Aber auch abgesehen von Autoritäten: Hat die evangelische Kirche trotz 1 Kor. 10, 16 b („das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?") aus Zweckmäßigkeitsgründen hier die Oblate und dort vorher zerschnittenes und zugerichtetes Brot in Gebrauch genommen und damit den strengen Wortsinn längst verlassen, ohne den inneren Wert und Gehalt der Feier zu beeinträchtigen, dann sollte sie nicht aus triftigeren Gründen auch gegenüber 1 Kor. 10, 16 a („der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi?") evangelische Freiheit walten lassen dürfen? Mit Recht ist auch daran erinnert worden, daß Lukas 22, 17 (*καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς*) das *τοῦτο* selbstverständlich nicht auf den Kelch als Kelch geht, sondern auf seinen Inhalt oder vielmehr auf den Inhalt des Kruges, aus dem der Wein genommen war. „Es kommt nicht auf die Zahl der Becher und die Art der Füllung an, sondern auf

[1]) In einer großen westfälischen Lungenheilanstalt hat, wie mir soeben mitgeteilt wird, die Medizinalbehörde vor wenigen Jahren die Feier gemeinsamer Abendmahlsfeiern wegen der Ansteckungsgefahr verboten. Auf den Gedanken des Einzelkelches war und ist man dort bisher noch nicht gekommen.

die Aneignung ihres Inhaltes" (Richter). Tatsächlich herrscht ja auch schon jetzt durch vielfachen Gebrauch mehrerer Kannen und zweier oder dreier Kelche vielerwärts das Abgehen von der Einzahl. Und Bronisch sagt mit Recht: „So gut ein jeder Kommunikant seine eigne vorher fertiggestellte Hostie empfängt, so gut kann er auch das für ihn vorher bereitgestellte besondere Maß Wein aus einzelnem Gefäß genießen. Die Einheit des Sakraments wird gewahrt nicht bloß durch die Einheit desselben Brotstoffes wie derselben Weinmaterie, sondern durch die stiftungsgemäße Einheitlichkeit der Feier . . ." Smend macht darauf aufmerksam, daß Paulus zwar 1 Kor. 10 und 11 vom Kelch in der Einzahl rede; da aber, wo er die Einheit der Gemeinde mit dem einen Brote im Herrenmahle begründe (1 Kor. 10, 17), schweige er von jenem, und die bekannten Ausschreitungen der Korinther ließen sich jedenfalls am besten begreifen, wenn die einzelnen Christen von den eigens mitgebrachten Gaben gesondert aßen und tranken (1 Kor. 11, 21). Jedenfalls sei auf dem Boden der heidenchristlichen Gemeinden das Trinken aus einem Kelche keineswegs ausgemacht, da den Griechen das Trinken vieler aus demselben Gefäße — ausgenommen beim Gebrauche von Trinkhörnern in ausgelassenen Stunden — durchaus fremd und anstößig gewesen sei. Während Smend der Ansicht ist, in den judenchristlichen Gemeinden sei der Gebrauch eines Kelches Sitte gewesen, bestreitet Spitta auch dies. Er betont ausdrücklich — unter Berufung auf Nowacks Lehrbuch der hebräischen Archäologie II, 175 —, man habe beim Passahmahl den Einzelbecher gebraucht. Im Urchristentum werde — gerade wie bei den religiösen Mahlen der Juden und Griechen — der Einzelkelch die Regel, der Gesamtkelch die Ausnahme gewesen sein. Nebenbei weist er dann noch darauf hin, wie in dem schönen Liede Johann Rists: „Man lobt dich in der Stille" die Stelle des an Ps. 116, 13 anknüpfenden Schlußverses: „So will ich für und für den Kelch des Heils erheben" durch Einführung des Einzelkelches wieder seinen ursprünglichen drastischen Sinn erhalte.

Doch genug. Ich verzichte auf den Nachweis im einzelnen, wie sehr und oft die christliche Kirche von alters her bis heute in bezug auf die äußere Gestaltung der Abendmahlsfeier, die Behandlung der Elemente u. dgl. der Freiheit Raum gegeben hat. Wen's interessiert und wer es nicht weiß, der lese etwa Weiß S. 17 f. oder Stähelins Artikel „Abendmahlsfeier" in Herzogs Realenzyklopädie[2] oder Alts Schrift „Der kirchliche Gottesdienst" (Berlin 1851) oder eine der zahlreichen Monographieen über das Abendmahl von Rückert, Ebrard u. a. Nur zweier Zeugen Mund möge noch zu uns reden: Luther beginnt seine Vorrede zur „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes" (Werke, Weimar 1897, Bd. 19, S. 72)[1]) mit folgenden Worten: „Vor allen Dingen will ich gar freundlich gebeten haben auch umb Gottes willen alle diejenigen, so diese unser Ordnunge ym Gottesdienste sehn odder nachfolgen wollen, daß sie ja keyn nöttig gesetz daraus machen, noch yemands gewissen damit ver-

[1]) Nach Weiß a. a. O. Vgl. auch „Luthers Werke für das christl. Haus", herausgegeben von Buchwald, Kawerau u. a. Braunschweig 1892. Verlag von C. A. Schwetschke u. Sohn. Bd. 7 (Vermischte Schriften), S. 165 ff.

stricken oder fahen, sondern der Christlichen freyheyt nach yhres gefallens gebrauchen wie, wu und wenn und wie lange es die sachen schicken und foddern. Denn wyr auch solchs nicht der meynung lassn ausgehn, daß wyr jemand darinnen meistern oder mit gesetzen regieren wolten usw." und weiterhin: „Es ist nicht meyne meynunge, daß das gantze deutsche land müßte unsere Wittenbergische ordnung an nemen"; und am Schluß der Schrift sagt er unumwunden: „Summa diser und aller ordnunge ist also zu gebrauchen, daß wo eyn misbrauch daraus wird, daß man sie flux abthu und eyne andere mache". — „Die Ordnung sollen zur förderung des glaubens und der liebe dienen und nicht zu nachteyl des glaubens. Wenn sie nu das nicht tun, so sind sie schon thot und abe, und gelten nichts mehr, gleych als wenn eyn gute muntze verfelscht und des misbrauchs willen auffgehoben und geendert wird, oder als wenn die newen schuch alt werden und drucken, nicht mehr getragen, sondern weggeworffen und ander gekauft werden. Ordnung ist eyn eußerlich ding, sie sey so gut sie will, so kann sie in misbrauch geratten. Denn aber ists nicht mehr eyn Ordnung sondern eyn Unordnung, darumb stehet und gilt keyne Ordnung von yhr selber etwas . . ." (Werke, Weimar 1897, Bd. 19, S. 113). Und in seinem Schreiben an die Evangelischen in Livland von 1525 sagt er[1]) über die äußerlichen Ordnungen in Gottesdiensten, man solle mit Liebe suchen, was dem Volke diene, aber frei sein, und daß die äußerliche Ordnung mit gutem Gewissen an allen Orten und zu aller Stunde und durch alle Personen könne geändert werden.

Neben Luthers Stimme aber verdient die des Mannes gehört zu werden, dessen Name in weiten Kreisen unsrer Kirche einen sonderlich guten Klang hat: Kählers, auch eines Martin. In seiner vor wenigen Monaten erschienenen, höchst beachtenswerten Schrift: „Die Sakramente als Gnadenmittel. Besteht ihre reformatorische Schätzung noch zu Recht?"[2]) will er den Sakramenten nächst und neben dem Wort ihre selbständige Bedeutung sichern. Zwar äußert er sich nicht zu unsrer Frage — sie war bei Abfassung seines Buches noch kaum in Fluß gekommen —, aber kommt er nicht auf dasselbe oder doch ganz Ähnliches hinaus, wenn er wieder und wieder betont, es gelte dahin zu wirken, daß das Abendmahl wirklich eine Tischgemeinschaft des Volkes Gottes werde? Wenn er wünscht, unsre Abendmahlsfeier möge so gestaltet werden, daß ohne umständliche Deutung der Sinn der Handlung für jedermann offenbar und diese selbst damit allen Frommen neu und begehrenswert werde? Doch lassen wir ihn selber reden S. 93: „Dem Herrnmahle mit der Oblate und der Tränkung ist die Art eines Mahles bis auf die spärlichsten Reste abgestreift. Es erinnert viel eher an die Austeilung eines Arzneimittels", und S. 95 f.: „Hat der Stifter Anschauliches gewählt, um den Wert des Unterpfandes einzuprägen, so dürfte es berechtigt sein, an die deutlichere Herauskehrung dieser Anschaulichkeit zu mahnen. Auf ein Sturmlaufen wider die Sitte ist es hier nicht abgesehen; das Zeremonielle, auch an der Sakramentshandhabung, bleibt erträglich. Doch darf das Erträgliche nicht zum unbeugsamen Gesetze gemacht werden. Keinenfalls sollte man in dem Formellen unerbittlich sein,[3]) während man so wenig imstande

---

[1]) Nach Weiß.
[2]) Leipzig 1903. Verlag von A. Deichert (Georg Böhme). 96 S. 1,80 Mk.
[3]) Von mir gesperrt.

ist, die Sakramente in ihrer üblichen Handhabung vor einem Mißbrauche zu schützen, der ihr Wesen und seine entsprechende Wirkung beeinträchtigt. Es dürfte mehr Hilfe hiergegen zu erlangen sein, wenn man weniger auf die Feierlichkeit den Nachdruck legte; von einer solchen ist doch im Neuen Testamente so gar nichts zu spüren. Eine auslegende Ausbildung der gemeinsamen Handlung in ihrer eigentlichen sachlichen Gestalt der Waschung und des gemeinsamen Mahles wäre aussichtsvoller.

Ausdrücklich sei noch ausgesprochen, daß diese Bemerkungen über die Formen kein Aufruf an die einzelnen als solche sein soll. Was der Same der Kirche ist, kann nur in kirchlicher Gemeinschaft behandelt, auch nur so umgestaltet werden. Einzeleingriffe mehren lediglich die Verwirrung. In dieser Einsicht haben die Reformatoren alle auf archaistisch-biblizistischen Purismus verzichtet. Es ist vielmehr darauf abgesehen, diese Beobachtungen zunächst in die kirchlichen Verhandlungen einzuführen; dort mögen sie sauerteigartig weiter wirken, wenn sie das verdienen und leisten. Sie liegen dem Verfasser seit lange auf dem Herzen."

Wer Ohren hat zu hören, der höre!

5.

Es erübrigt nur noch, auf zwei Fragen die Antwort zu geben: 1) was für Reformen oder einer Reform förderlichen oder ähnlichen praktischen Maßnahmen sind schon in Kraft getreten? und 2) welche Ergebnisse und Aussichten sind das Resultat unsrer Darlegungen?

An der Spitze verdient die Rembertigemeinde in Bremen zu stehen. Sie hat folgendermaßen die Austeilung geordnet: In dem Mittelgang der Kirche werden 6 kleine, würdig hergerichtete Altartischchen so aufgestellt, daß immer für 4 Bänke zur Rechten und zur Linken ein kleiner Altar bestimmt ist. Auf diesen Altären stehen je 8 Kelche mit 8 gefüllten Patenen. Nach einem kurzen Vorbereitungsakt am Hauptaltar, auf dem die Elemente wie sonst liegen, begibt sich der das Brot austeilende Geistliche nacheinander zu den kleinen Altären und reicht, während die Gemeinde steht, in jede Bank eine Patene hinein unter Sprechen der Einsetzungsworte. Hinter ihm her kommt der den Wein austeilende Geistliche, der mit den kleinen Kelchen ebenso verfährt. Dann wird die Feier kurz, wie üblich, geschlossen.

Einen ähnlichen Modus berichtet Weiß von den Gemeinden des Kantons Zürich.

Im Sanatorium zu Langenbruck (in der Schweiz) hat Pfarrer Löw Einzelbecher beim Abendmahl eingeführt und dadurch eine sichtlich stärkere Beteiligung an der Feier erreicht. Daß die Bremer Städtische Krankenanstalt (mit über 500 Betten) den Einzelbecher zu Ostern d. J. einführt, wurde schon berichtet.

In der japanischen Christenheit hat der Einzelkelch schon seit längerer Zeit weite Verbreitung gefunden — teils unter amerikanischen Einflüssen, teils der Landessitte gemäß, die auf strengste Reinlichkeit und Scheidung im Gebiete des Essens und Trinkens hält. Seit zwei Jahren hat die deutsche Mission (Allg. ev.-prot. Missionsverein), während sie in Tokyo und Chiba noch beim gemeinsamen Kelch geblieben ist, in Kyoto, wo starke kongregationalistisch-amerikanische Ein-

flüsse sich geltend machten, auf Wunsch der Gemeindeglieder den Einzelkelch eingeführt. Auf dem Abendmahlstisch stehen kleine Gläser auf Tabletts bereit. Sie werden gefüllt, unter dem Aussprechen der Spendeformel herumgereicht und nachher wieder eingesammelt. Die Gemeinde verharrt je nachdem auf Bänken sitzend oder nach japanischer Sitte auf dem Boden knieend.

In vielen amerikanischen Kirchen haben die Familien bereits eigene Becher, auch in Australien und Neuseeland.

Mehr um der Kuriosität als um der Vorbildlichkeit willen bleibe auch nicht unerwähnt, was Weiß S. 21 f. seiner Broschüre berichtet:

„Die Sanitary Communion Outfit Company zu Rochester N. Y. in Nordamerika offeriert den Kirchen Kelchständer, an denen zugleich ein Kelchfüllapparat angebracht ist. Nachdem im Jahre 1893 die ärztliche Gesellschaft auf ergangene Frage die Möglichkeit einer Übertragung durch den Abendmahlskelch in einer von 38 Ärzten besuchten Versammlung am 7. Dezember entschieden bejaht hatte, und auch ein Fall der Übertragung von Diphtheritis durch den Kelch bei einem Schulabendmahl amtlich festgestellt war, wurde in der zentralpresbyterianischen Kirche zu Rochester N. Y. Nordamerika der erste umfangreiche Gebrauch von der Einrichtung der Einzelkommunion gemacht. Dieselbe ist von Dr. med. Charles Forbes, Assistenten am Gesundheitsamt, ausgedacht. Die Ständer mit den Kelchen sind teils einem großen Präsentierteller ähnlich, teils gleichen sie einer kleinen Etagere mit drei Etagen, und es werden etwa 40 bis 60 Kelche darin aufgestellt. Die Kelche sind kleine Einzelbecher aus Metall oder Glas, entweder in der Form eines kleinen Pokales oder eines Kinderbechers oder eines mit Henkel versehenen tassenähnlichen Trinkgefäßes. Die Becher können so gefüllt werden, daß der Ständer einem etwas erhöht stehenden Ballon mit Wein nahe gebracht wird, aus dem mittelst einer Röhre und daran befestigter kleiner Querröhren, durch welche der Wein ausläuft, nach Öffnung eines Hahnes eine große Anzahl von Bechern zugleich bedient werden können. Der Kelchständer mit den so gefüllten Kelchen, an welchem ein bequemer Griff zum Tragen angebracht ist, wird in der Kirche herumgereicht, und jeder nimmt seinen Becher. Wird die Kommunion auf den Plätzen nicht beliebt, so kann am Altar auch der Geistliche die Becher verteilen."

Mich dünkt, eine derartige Reform überlassen wir getrost den Amerikanern!

In einigen Sekten Englands (und auch wohl Deutschlands) tritt (nach Richter) jeder Kommunikant mit seinem ausschließlich für seinen Gebrauch bestimmten Becher oder Kelch an den Altar und läßt sich vom Geistlichen aus einem zum Ausgießen geeigneten größeren Kelche etwas Wein spenden. Anderwärts hat man in England leider das Kind mit dem Bade ausgeschüttet: die Greenfield Congregational Church in Bradford hat (nach dem „ev. Pfr.") beschlossen, das Abendmahl nur mit Brot, ohne den Kelch zu feiern. Die Begründung dieses radikalen Schrittes, die ausdrücklich den Vorwurf der „Rückkehr zur römischen Praxis" zurückweist, ist zwar durchaus ungenügend und die Sache selbst tief bedauerlich, aber immerhin wird man dem „ev. Pfr." recht geben müssen, wenn er seine Berichterstattung darüber in die Bemerkung ausmünden läßt: „Man sieht, wie es geht, wenn solche scheinbar äußerlichen Schwierigkeiten (nämlich die Benutzung des Gesamtkelches mit ihren Mißlich-

keiten) unbeachtet bleiben, bis sie durch den plötzlichen Druck an irgendeiner Stelle den Damm des Herkommens und der Sitte durchbrechen und zugleich alles das mit fortreißen, was bisher davon geschützt und behütet wurde. Hier[1]) zeigt sich die Notwendigkeit, beizeiten Vorkehrung zu treffen und mit ebenso ruhiger Überlegung als zarter Schonung Hand anzulegen und den Damm so zu festigen, daß er auch dem Strome des modernen Lebens standhält.[2]) — In Dänemark haben sich die Ärztevereine und sämtliche höheren Medizinalbeamten für den Gebrauch eines von Theodor Möller in Kopenhagen konstruierten Bechers ausgesprochen. Er hat die Form eines gewöhnlichen Abendmahlskelches mit einem am oberen Rande angebrachten Kranze von kleinen Trinkabteilungen, welche durch einen einfachen Mechanismus eine nach der andern von einem Behälter im Deckel des Pokals gefüllt werden. Es liegt auf der Hand, daß dieser „Reformkelch" unsre Frage nicht löst, schon aus dem einfachen Grunde nicht, weil er die dringendste Gefahr, den Übergang von Teilchen des Mundinhaltes der Trinkenden in die im Kelche vorhandene Flüssigkeit, nicht beseitigt.[3]) Von dem vom dänischen Kultusministerium an sämtliche Bischöfe ergangenen Zirkular betr. hygienischer Regeln beim Abendmahlsdienst war oben schon die Rede. Ihr Kernpunkt ist der: „während der Spendung des Kelchs diesen so zu drehen, daß jeder der Abendmahlsgäste eine kleine Stelle berührt. Nach einer ganzen Umdrehung ist der Rand mit warmem Wasser abzuwaschen. Der im Kelch zurückgebliebene Weinrest soll weggegossen und der Kelch mit kochendem Wasser gereinigt werden." Gut gemeint, aber umständlich und sicher beim besten Willen vielerwärts unausführbar. Um so erfreulicher, daß das Zirkular als letztes Ziel, dessen Erreichung allerdings „weitere Überlegungen und Vorkehrungen verlange", hinstellt, daß „jeder Gast beim Abendmahl seinen eigenen kleinen Kelch habe". — Interessant ist es, daß in der Brüdergemeine den Reformgedanken weitgehendes Verständnis und Wohlwollen entgegengebracht wird. Mehrere lebhaft zustimmende Kundgebungen aus ihnen sind in der Spitta-Smendschen Monatschrift laut geworden. Missionsdirektor Dr. J. Taylor Hamilton teilt mit, daß schon seit mehreren Jahren in dem amerikanischen Teil der Brüdergemeine der Einzelkelch eingeführt sei, so in den großen und alten Gemeinen Bethlehem, Litiz, Nazareth, Salem und York. Und wiederholt wird darauf hingewiesen, wie der Abendmahlsritus der Brüdergemeine geradezu daraufhin gestaltet sei. Wird doch in ihr das Brot derartig verteilt,

---

[1]) Von mir gesperrt.

[2]) Bei dieser Gelegenheit sei dem Bedauern darüber Ausdruck gegeben, daß Weiß für seine Reform auch den Grund ins Feld führt: so könne ein Abendmahlsgast, der aus Gründen der Abstinenz oder anderen Bedenken den Wein nicht wolle, das Abendmahl auch nur in einer Form genießen und den Kelch nur symbolisch erfassen und weiterreichen. Ähnlich Bassermann a. a. O. S. 79 f. Schmidt erwidert mit Recht: „Wem seine selbstgemachten Menschenfündlein von Abstinenz und die zarten Sorgen um seine Gesundheit höher stehen als Christi Wort, der wird wohl überhaupt des Abendmahls besser sich enthalten."

[3]) Näheres über und wider ihn siehe „Abendmahlsfeier und Volksgesundheit" S. 15 f. Brieflich teilt mir Archidiakonus Seydel in Berlin, der ihn kennen gelernt hat, mit, er sei „ebenso unpraktisch wie monströse im Aussehen", und „ästhetisch sei sein Gebrauch durchaus nicht".

daß jeder Gast am Tische des Herrn sein Stück erhält, und alle genießen sodann auf die Aufforderung des die Feier leitenden Bruders hin zu gleicher Zeit ihren Bissen. Ganz ebenso ließe sich mit Leichtigkeit der Genuß des Weines gestalten: jeder Feiernde bekommt sein kleines Becherchen gefüllt in die Hand oder reicht es zur Füllung, und dann führen alle gleichzeitig auf die Aufforderung des Predigers das Trinkgefäß zum Munde.

Soeben melden die Blätter, daß die Gemeindekirchenräte der evangelisch-reformierten Gemeinde in Hamburg sowie der St. Nikolai-Gemeinde in Berlin (letzterer unter ausdrücklicher Zustimmung des ersten Pfarrers der Gemeinde, Gen.-Sup. D. Faber) einstimmig die Einführung von Einzelkelchen bei der Abendmahlsfeier beschlossen haben. In der letztgenannten Gemeinde sollen daneben vorläufig noch Feiern nach altem Brauch, also mit gemeinschaftlichem Kelch, gehalten werden.

In Straßburg hat am 10. Januar. d. J. eine stark besuchte Versammlung unter dem Vorsitze des zur kirchlichen Rechten gehörigen Bürgermeisters Back stattgefunden, die sich nach Vorträgen von Prof. Spitta und des Hygienikers Prof. Dr. Forster für Einführung des Einzelkelches aussprach. Nach der „Chronik der Christlichen Welt" (1904, Nr. 5, Sp. 57 ff.[1]) zeichneten sich Glieder aller Pfarreien in die ausgelegten Listen ein, am meisten solche aus Jung St. Peter, derjenigen, die den Ruf konservativster Haltung in Straßburg hat. Die Presbyterien sämtlicher Gemeinden beschäftigen sich jetzt mit der Angelegenheit, und nach den vorliegenden Berichten scheint die Einführung des Einzelkelches in vielen oder allen Gemeinden der Stadt dicht bevorzustehen.

Zuletzt sei erwähnt, daß der Einzelkelch bei den Waldensern sich findet, z. B. in Turin, und daß er, allerdings nicht allgemein und auch nicht ohne Widerspruch, auch in manchen holländischen Baptistengemeinden eingeführt ist.

## 6.

Und unsre Ergebnisse, Aussichten, Forderungen, Wünsche, Bitten? Sie lassen sich in den einen Satz zusammenfassen: Es ist dringend wünschenswert — weil der Ästhetik, der Hygiene und der christlichen Liebe entsprechend —, daß die Verdrängung des Gesamtkelches durch den Einzelkelch fest ins Auge gefaßt und die Erreichung dieses Zieles mit Vorsicht und Weisheit, aber auch mit Ernst und Eifer angebahnt werde.

Alle andern Vorschläge zur Beseitigung der vorhandenen Not sind unzulänglich. Das Drehen und Wischen geschieht in bester Absicht, stiftet aber u. U. mehr Schaden als Nutzen; das Waschen des Kelches nach jedesmaliger Benutzung wird meist unausführbar sein, auch bleibt seine

[1]) Vgl. auch „Die Kelchfrage im Elsaß" von Friedrich Spitta in der „Mschr. f. G. u. k. K." Februar 1904, Nr. 2, S. 68 f., wo noch weitere Einzelheiten über den Fortgang der Bewegung im Elsaß (Straßburger Diakonissenhaus, reform. Gemeinde in Mülhausen) mitgeteilt werden.

Benutzung durch mehrere unmittelbar hintereinander. Die Reform der Rembertigemeinde ist als solche anerkennenswert; aber sie ist ein halbes Ding und vermindert das zu bekämpfende Übel nur quantitativ, aber nicht qualitativ. Zudem sind die mehreren kleinen Tische nicht nach jedermanns Geschmack oder richtiger: sie sind wenig der Idee der Abendmahlsfeier entsprechend und geben dieser etwas Zerrissenes und Zersplittertes. Auch dem „Reformkelch" wird schwerlich ein günstiges Prognostikon ausgestellt werden können; warum — abgesehen von dem künstlichen Mechanismus und der immer wieder nötigen Reinigung bezw. Umwechselung des Einsatzes —, haben wir schon dargelegt. Die dänischen Übergangsbestimmungen sind mit Freuden zu begrüßen, sind aber eben nichts als Übergangsbestimmungen und weisen selbst über sich hinaus. So bleibt als ultima ratio: der Einzelkelch.

Mit Absicht gehe ich nicht näher auf die Möglichkeiten ein, die, dessen Gebrauch zugegeben, vor uns auftauchen: daß entweder vom Geistlichen je 6 oder 8 oder 12 oder wieviel kleine Kelche auf einem Tablett — natürlich alles würdevoll und kirchlich stilisiert — dargereicht und während dessen die ein oder zwei anderen Tablette mit den gebrauchten Einzelkelchen vom Kirchendiener gereinigt und wieder auf den Abendmahlstisch gestellt werden,[1]) oder daß ein jeder Kommunikant seinen eignen Abendmalskelch oder -becher mitbringt und ihn am Altar vom Geistlichen aus der Weinkanne oder einem großen Kelch, der mit einer Vorrichtung zum Ausschenken versehen ist, gefüllt erhält. Für unbemittelte Abendmahlsgäste mögen dann an geeigneter Stelle Einzelkelche zur Benutzung bereit stehen, und nicht nur für sie. Ob es geraten ist, wie das „Ev. Gemeindebl." vorschlägt, es jedem freizustellen, ob er aus dem gemeinsamen Kelch trinken oder sich den mitgebrachten Einzelkelch von dem Geistlichen füllen lassen wolle, ist mir mehr als fraglich. Das möchte doch eine heillose Verwirrung werden können. — Hier müssen Richter, Bürkner und Smend noch einmal zu Worte kommen. Richter schreibt:

„Jeder Kommunikant tritt mit einem ausschließlich seinem Gebrauch dienenden kleinen Becher oder Kelch an den Altar und läßt sich von dem Geistlichen aus einem zum Ausgießen geeigneten größeren Kelche etwas Wein spenden. Die bisherigen Abendmahlsgefäße müßten dazu eine kleine Änderung erfahren und jede Gemeinde müßte entweder selbst eine ausreichende Anzahl einfacher Becher anschaffen, die, sorgfältig gereinigt, den Abendmahlsgästen zur Verfügung gestellt werden, oder sie müßte ihre Kommunikanten zur Anschaffung eigener Becher veranlassen und dann nur für Ausnahmefälle noch im Gotteshause Becher bereithalten. So ist es ja auch mit den Gesangbüchern. Wenn man bedenkt, welcher Luxus heutzutage bei der Konfirmation auch in einfachen Familien mit Geschenken und Blumen getrieben wird, so dürfte man hoffen, daß die Einführung solcher Becher als spezifische Konfirmationsgeschenke keinen Schwierigkeiten begegnet."

---

[1]) Näheres darüber und dafür in „Abendmahlsfeier und Volksgesundheit" S. 16 ff.; dagegen bei Brüssau, „Ev. Kirchenbl. f. Schles." (1903, Nr. 39), den derartiges an Eierbecher und Likörgläschen erinnert. Auch die „Monatschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst" kommt wiederholt darauf zu sprechen; hier tritt Spronisch besonders dafür ein.

Bürkner bemerkt bei der Empfehlung desselben Vorschlages: „Das könnten kleine Becher sein, versilbert und innen vergoldet, nach den vorhandenen Mitteln auch etwas verziert und ausgeschmückt; aber die völlig schlichte und schmucklose Einfachheit der Ausstattung würde auch kein Schaden sein."

Und Smend endlich schreibt: „Manches Patengeschenk, das zur Taufe gegeben wurde, erhielte so am Konfirmationstage zu höherem Zweck eine neue Weihe! Ja, gerade das einfachste Trinkgeschirr — man denke an Zwinglis schlicht hölzerne Schüsseln und Becher und an die einfachen Geräte der Brüdergemeine — wäre hier willkommen zu heißen und könnte, mit heimgenommen und in Ehren gehalten, neben Bibel und Gesangbuch ein werter Gast im Hause werden."

Wer sich praktisch mit der Frage des Einzelkelches beschäftigen will, sei auf die Offerten (mit Abbildungen) aufmerksam gemacht, die bereits von verschiedenen Firmen gemacht werden, so von F. W. Jul. Aßmann (Lüdenscheid und Berlin SW. 12) und J. Dilloo & G. Evers (Berlin C.). Sehr wertvolle Fingerzeige dafür finden sich in dem Bürknerschen Aufsatz: „Der Einzelkelch" der Februar-Nummer 1904 der „Mschr. f. G. u. k. K." (S. 53—55), in dem Spittaschen Aufsatz: „Zur Praxis des Einzelkelches" in der März-Nummer 1904 derselben Zeitschrift (S. 98—102) sowie im „Aktenmäßigen zur Abendmahlshygiene" (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht). Letztere verdienen besonders im Blick auf die künftige Gestaltung der Abendmahlsfeier (S. 12—14) weitgehende Beachtung.

Sed satis superque. Ich schließe mit folgenden Sätzen:

1) Die Verdrängung des Gesamtkelches durch den Einzelkelch ist aus Gründen der Ästhetik, der Hygiene und der barmherzigen Liebe dringend wünschenswert.

2) Das Wesen der Abendmahlsfeier wird durch sie weder verletzt noch auch nur verdunkelt, deren Anziehungskraft wird dadurch nur gewinnen.

3) Die kirchlichen Behörden sollten, soweit es ihrer Erlaubnis bedarf,[1]) wenigstens die fakultative Einführung des Einzelkelches den Gemeinden ohne Zaudern gestatten.

4) In Krankenhäusern, Spitälern usw. sollte sie je eher desto besser obligatorisch gemacht werden.

5) Die formelle Gestaltung der Abendmahlsfeier bei Gebrauch des Einzelkelches bedarf noch vielseitiger und besonnener Erwägung, und jede Überstürzung und Beunruhigung der Gewissen ist sorgfältig zu vermeiden.

6) Die dringende Bitte sei an alle in Betracht kommenden Instanzen gerichtet, aus dieser Frage keine

---

[1]) In Bremen ist solche Erlaubnis nicht nötig. Was Preußen betrifft, so hat der Kommissar des Ev. Oberkirchenrates auf der letzten Generalsynode in der 8. Sitzung der VIII. Kommission die hocherfreuliche Erklärung abgegeben, „daß der Ev. Oberkirchenrat wohlbegründete Anträge von einzelnen Gemeinden, die dahin gehen, innerhalb des agendarischen Rahmens und unter Wahrung einer würdigen und die Einheit der Kommunion festhaltenden Form der Kelchspendung so zu gestalten, wie es ihren besonderen Verhältnissen und Bedürfnissen entspricht, in wohlwollende Erwägnng nehmen werde" (vgl. „Aktenmäßiges zur Abendmahlshygiene" S. 13).

Parteisache zu machen. Das ist sie nicht, will sie nicht sein und braucht sie nicht zu sein.

7) Wo ein Wille ist, da ist auch ein Weg.

---

**Nachwort.** Vor dem Druck der vorstehenden Ausführungen und während seiner ist unsre Frage von Woche zu Woche, ja von Tag zu Tag mehr in Fluß gekommen. Auch dem fleißigsten und aufmerksamsten Beobachter ist es schon unmöglich, alle laut werdenden Für und Wider vollständig zu verzeichnen. Nur einiges sei erwähnt. Auf unsrer Bremer „Theologischen Quartalskonferenz“, die sich aus mehr als 30 positiven Pastoren in und um Bremen zusammensetzt, fanden meine mit Vorstehendem sich wesentlich deckenden Darlegungen „unter anfänglicher Zurückhaltung und schließlicher lebhafter Dankbarkeit“[1]) fast einmütige Zustimmung, und die von einigen geäußerten Bedenken waren eigentlich nur taktischer und liturgischer Art. Nachdem das „Bremer Kirchen-Blatt“ eingehend über den Vortrag und die Stimmung der Zuhörer berichtet, brachte die folgende Nummer[2]) zwei namenlose, gutgemeinte, aber an sachlichen Gegengründen arme Äußerungen aus Gemeindekreisen. Während die rechtsstehenden kirchlichen Blätter sich bisher im allgemeinen vorsichtig abwartender Zurückhaltung und gelegentlicher sachlicher Berichterstattung befleißigt haben, haben es leider einige wenige, zumal die führenden Blätter der konfessionellen Lutheraner, für gut befunden, mit Lebhaftigkeit, ja teilweise geradezu mit maßloser Leidenschaftlichkeit gegen die vorgeschlagenen Reformen zu protestieren und zu polemisieren. Wiederholt hat der „Reichsbote“ das Wort ergriffen: ist es zu glauben, daß er unterm 26. Februar d. J. (Nr. 48, 1. Beilage) schreibt, daß „diese Bewegung zur Hauptsache von liberaler, judofreisinniger, kirchenfeindlicher Seite entfacht ist, wo wohl kaum noch vom Abendmahlsgenuß die Rede ist“? Zu glauben, daß die (früher Hengstenbergsche) „Ev. Kirchen-Zeitung“ in Nr. 7 d. J. von unserer Bewegung schreibt: „Nachdem der kirchliche Liberalismus gegen die Beerdigung keine hygienischen Gründe mehr anführen kann, sucht er sich nun ein neues Gebiet aus, um einen Vorstoß zu machen (!), und hängt auch hier ein hygienisches Mäntelchen um. Übrigens können auch manche überhaupt die Kirchenluft nicht ertragen; es ist schon vorgekommen, daß sich jemand in der Kirche erkältet hat; da ist es gewiß zu erwägen, ob nicht die Kirchen ganz geschlossen werden müssen“? Die (Luthardtsche) „Allgemeine Ev.-Luth.-Kirchenzeitung“ berichtet in Nr. 7 d. J. in nichts weniger als freundlicher Weise unter der Überschrift „Gesamtkelch oder Einzelkelch“ über die früher erwähnte Januarversammlung in Straßburg und sieht in unsrer Bewegung einen „Vorboten größerer und schwererer Kämpfe, welche unserer Kirche bevorstehen“. Eine geradezu unüberbietbare Tonart aber schlägt das ev.-luth. Gemeindeblatt „Der alte Glaube“ (Leipzig, Verlag von Wallmann) an. In Nr. 18 d. J. erklärt es schlechtweg, die richtige Lösung der ganzen Streitfrage hänge

---

[1]) „Bremer Kirchen-Blatt“ 1904, Nr. 6, S. 42 ff. Verlag von J. Morgenbesser.
[2]) Ebenda Nr. 7.



nur „von der inneren Glaubensstellung zum hl. Abendmahle“ ab, die ganze Bewegung komme nur Rom zugute und führe direkt ins römische Lager. In Nr. 20 bestreitet es, daß es sich hier um ein Adiaphoron handle; es ruft das Kirchenregiment um Hilfe an, befürchtet die Umwandlung der lutherischen Abendmahlsfeier in eine reformierte, sieht jeglicher Willkür Tür und Tor geöffnet und behauptet, das natürliche, gesunde Volksgefühl richte sich gegen den Einzelkelch. Wer irgendwie lutherischen Sinn habe, weise die Sache von vornherein ab. Ja es scheut sich nicht, von „modernen Neuerern“ zu schreiben, die es wagen, „die Hand bereits an das Allerheiligste des kirchlichen Lebens zu legen“. An einer andern Stelle derselben Nummer konstatiert es, der „Feminismus“ sei sehr stark an der Bewegung gegen den Gesamtkelch beteiligt. In Nr. 21 redet dasselbe Blatt von „zersetzendem Treiben“ und von „derartigen Früchten“, die „auf den wahren Geist der modernen Theologie schließen“ lassen und deren „zerstörenden Charakter enthüllen“. In ganz ähnlichen Wendungen und Gedankengängen bewegt sich Pastor J. Gensichen-Polssen in seinem Artikel „Das Abendmahl mit dem Einzelkelch“ in Nr. 9 der schon erwähnten „Ev. Kirchen-Zeitung“ (S. 193—202), obwohl auch nach ihm „die Möglichkeit einer Krankheitsübertragung prinzipiell nicht zu leugnen ist“ (S. 197) und obwohl auch er zugeben muß: „Die Praxis der ersten apostolischen Gemeinden läßt sich in diesem Punkte wohl nicht mehr mit Sicherheit feststellen“ (S. 119).

Ist es denn wirklich unmöglich, daß kultisch-liturgische Fragen sina ira et studio behandelt werden? Muß man denn jede neu auftauchende und vielleicht zuerst etwas befremdende Bewegung gleich mit der Parteibrille ansehen und in eine Parteischablone pressen?

Je unabweisbarer sich solche wehmütige Fragen aufdrängen, um so wohltuender berührt es, wo immer man der Kelchfrage gegenüber sachliche Ruhe gewahrt und freundliche Prüfung geübt sieht, sei's hüben, sei's drüben. So bittet der Pfarrkonvent der Synode Berlin III in den am 1. März d. J. einstimmig angenommenen Thesen, obwohl er die Reform im wesentlichen ablehnend beurteilt, doch in seiner letzten, sechsten, These: ... „der Einsicht der kirchlichen Zentralinstanzen zu vertrauen, daß dieselben die Sache gründlich prüfen und in die rechten Wege leiten werden“. So berichtet das „Oldenburger Kirchenblatt“ (Herausgeber: Pastor Iben in Vechta, Verlag von Ad. Littmann, Oldenburg) in seiner Nr. 5 vom 2. März d. J. in einem Aufsatz „Abendmahl und Hygiene“ (S. 24—26) ruhig und sachlich über unsre Frage, warnt zwar — mit Recht — vor „Empfindeleien und Übertreibungen“, gesteht aber gerne zu, daß die gesundheitliche Bedeutung der Frage mit Ernst untersucht werden möge. So veröffentlicht das „Protestantenblatt“ (Herausgeber: Pastor Emde, Verlag von Karl Schünemann in Bremen) vom 12. März d. J. (Nr. 11, Beilage) eine Korrespondenz aus dem Reichslande: „Der Einzelkelch“ (S. 131), die an allerlei Wenns und Abers nicht arm ist, aber doch schließlich in den Satz ausklingt: „Sobald man nur eine wirklich praktische Form der Kelchspendung gefunden hat, die, ohne der Würde

der feierlichen Handlung etwas zu vergeben, die alte Form ästhetisch übertrifft, wird die Neuerung doch noch ihren Einzug halten." So stellt sich Pastor W. Thiele-Potsdam in der Nr. 11 der „Reformation" (Herausgeber: Pastor E. Bunke, Verlag der Vaterländischen Verlags- und Kunstanstalt in Berlin) vom 13. März d. J. (S. 167—170) der Reformbewegung allerdings durchaus verneinend gegenüber — er sieht darin vor allem eine Gefahr für die brüderliche Gemeinschaft der Abendmahlsgenossen, also eine soziale Gefahr —, aber in einer von eigentlichen Gehässigkeiten freien Form und mit dem Zugeständnis: „Die Bewegung ist nicht mit einigen Federstrichen zu erledigen" (S. 170). So gönnt das „Hamburger Kirchenblatt" (Herausgeber: Pastor K. Reimers, Verlag von Gustav Schloeßmann in Hamburg) in seiner zweiten Probenummer vom 20. März d. J. einem kleinen, K. H. unterzeichneten Sprechsaalartikel: „Einzelkelch beim hl. Abendmahl" Raum (S. 16), der den sehr beachtenswerten Satz enthält: „Wie in allen kirchlichen Angelegenheiten, so wäre auch hier viel gewonnen, wenn nur die, welche sich wirklich um diese Dinge kümmern, in diesem Fall also die Glieder der Abendmahlsgemeinde, ihre Stimme erheben wollten", einem Artikel, der für Liebhaber der alten Weise die Zusicherung erbittet, daß sie dem Zwange einer Neuerung nicht unterworfen werden sollen, und als Gegenleistung eine „wohlwollendere Behandlung" unsrer Frage seitens jener verspricht. Nicht unerwähnt darf auch die geradezu muster- und meisterhafte Weise bleiben, in der der Vorstand des Straßburger Diakonissenhauses in dessen Blatt, der „Tabea", unsre Frage sachlich ernst, vorsichtig abwägend und nach beiden Seiten mit liebevollem Verständnis erörtert und weiterer Prüfung anheimgegeben hat (vgl. „Mschr. f. G. u. k. K.", März 1904, Nr. 3, S. 99 f.). So bringt endlich das (liberale) „Evangelische Gemeindeblatt für das Herzogtum Braunschweig" (Herausgeber: Th. v. Hanffstengel, Verlag der Rambohrschen Buchhandlung) in Nr. 8 d. J. (20. Februar) unter dem Titel „Gesamtkelch oder Einzelkelch?" eine kurze, aber klare und klärende Berichterstattung über den bisherigen Stand der Bewegung, und fast an demselben Tage (21. Februar) begegnet uns eine ebensolche aus der Feder Le Seurs in Nr. 4 der (nichts weniger als liberalen) Zeitschrift: „Die Warte" (Herausgeber: H. v. Redern, Verlag der „Warte", Berlin SW. 13). Mit den Worten, mit denen der letztgenannte Verfasser seinen Aufsatz schließt, möge auch dieses Nachwort schließen:

„Es ist zu hoffen, daß die Angelegenheit nicht im Sande verläuft."

---

## Für den Arbeitstisch.

### 1. Neueres vom Gebiete neutestamentlicher Forschung.

Von Professor Lic. Dr. **Kropatscheck** in Greifswald.

Eine erste Übersicht über jüngst erschienene Literatur auf dem Gebiete der neutestamentlichen Forschung wird zunächst Fühlung suchen müssen mit den Arbeitszentren auf diesem Felde, noch abgesehen von

den Rezensionsexemplaren, die zufällig vorliegen. Nur wenn es mir gestattet ist, zuvor dem Leser in knapper Skizze einen Rahmen zu zeichnen, der den augenblicklichen Stand der Forschung und die wichtigsten beteiligten Kräfte einigermaßen umspannt, möchte ich es wagen, über den Wert der vorgelegten Schriften kurze Urteile abzugeben. Die Urteile werden auch so noch subjektiv klingen; aber sie werden verständlicher sein, wenn man das Gesamtbild berücksichtigt, von dem sie beeinflußt sind. Einzelnes wird deutlicher werden, wenn ich (etwa halbjährlich) mit Referaten dieser Art fortfahre. Im übrigen darf uns kein anderer Gesichtspunkt leiten, wenn wir diesen Literaturzweig kritisieren, der von wertlosen Erbauungsschriften und ungeschulten Mitteilungen loser Einfälle sehr zu leiden hat, als das feste Vertrauen zur Schwerkraft solider Forschung. Wirkliche ernste Arbeit am Stoff wird sich stets über kurz oder lang durchsetzen.

Als Krönung des Arbeitsertrages stand zur Jahrhundertwende die unerwartete, großartige wissenschaftliche Rückeroberung des N. T. (oder seines größten Teiles) da, von der Seeberg (Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrh. S. 324) sagt, sie sei „nicht erworben durch gläubige Empfindungen, dogmatische Konstruktionen und allgemeine Ideen, sondern durch sorgsame methodische Geschichtsforschung". „Man vergesse nie, daß wir dies wichtige Resultat ausschließlich der vielgescholtenen kritischen Wissenschaft verdanken." Es ist bekannt, daß diese „rückläufige Bewegung zur Tradition", von der auch Harnack sprach (Gesch. der altchristl. Lit. II, i, p X), nicht von ihm, sondern von seinem einstigen Lehrer Theodor Zahn eingeleitet und bis heute in glänzender Weise gelenkt wurde. In der Geschichte des Kanons hatte Zahn, unzweifelhaft der größte Patristiker unserer Zeit, seine ausgebreitete Gelehrsamkeit dazu benutzt, die Echtheit der neutestamentlichen Schriften historisch so sicher zu stellen, daß es heute z. B. unnötig ist, einen Dilettanten auch nur anzuhören, der etwa, wie Prof. Thudichum, den Hebräerbrief als eine Fälschung des 4. Jahrhunderts hinstellen möchte. Es würde dazu, wollte man ernsthaft ein derartiges Resultat verteidigen, einer solchen Menge von Hilfskonstruktionen, von Unechterklärungen patristischer Zeugnisse bedürfen, daß man an die alten Konstruktionen endloser Reihen von Epizyklen erinnert wird, mit denen man den rätselhaften Lauf der Planeten um die Erde erklären wollte. Jedenfalls hat die Hypothese, sie drehen sich alle um die Sonne, den Vorzug der Einfachheit; und ebenso die andre Hypothese, ein so vielseitig bezeugter Brief, wie der Hebräerbrief, weist ins erste, nicht ins vierte Jahrhundert. Daß auch mir die Zahnschen Forschungen das Beste gegeben haben, was ich zur Kenntnis des N. T. gefunden, und daß die Einwendungen von Harnack, Jülicher u. a. mich im Anschluß an Zahn nur bestärkt haben, möchte ich gleich hier im Anfang dankbar betonen, um Mißverständnissen zu begegnen; und zwar um so lieber tue ich das, als ich bisher nur in Vorlesungen, nicht in Publikationen mein Interesse an den Zahnschen Resultaten und Problemen habe bezeugen können. Bekannt ist, daß auf die zweibändige Einleitung ins N. T. jetzt ein groß angelegtes Kommentarwerk gefolgt ist, dessen zwei erste Bände zur Besprechung jedoch nicht vorliegen.

Auf dem Gebiet der Lexikographie müssen wir auf eine neue Wendung uns vorbereiten. In den letzten Auflagen seines Biblisch-theologischen Lexikons hatte Cremer sich ablehnend verhalten gegen die fruchtbarste unter den neuen Arbeitsmethoden, gegen Deißmanns Versuche, das Vulgärgriechisch der Papyrusfunde der neutestamentlichen Lexikographie dienstbar zu machen. Jetzt, nach Cremers Tode (4. Okt. 1903) ist es zweifelhaft, ob seine Ideale werden weiter hochgehalten werden können. Unter denen, die in Cremers Gedankenwelt sich eingelebt haben, ist niemand, der zugleich eine philologische Durchbildung, wie er sie besessen, erfahren hat; also ist auch kein gegebener Fortsetzer des Lexikons vorhanden. Damit treten Deißmanns (des Mitarbeiters an unserer Studierstube) Vorarbeiten zu einem neuen Lexikon in den Vordergrund des Interesses. Wir hoffen bald Proben dieser Studien anzeigen zu können. Zur Ergänzung dienen die sprachlichen Arbeiten von Gustav Dalman, der von seiner einzigartigen Kenntnis der palästinensischen Dialekte her dem neutestamentlichen Griechisch neue Nuancen abgewinnt (Worte Jesu I. Band, 1898). — Ebenso befindet sich die Arbeit an der Textkritik in einem Übergangsstadium. Von dem älteren Werk Gregorys steht der 3. Band der neuen Auflage noch aus (über die beiden ersten habe ich ausführlich referiert in der Wiss. Beilage zur Allgem. Ztg. 1903, Nr. 112). Was das große Sodensche Werk an Gewinn bringen wird, läßt sich nach der vorliegenden ersten Hälfte des ersten Bandes noch nicht sagen. Immerhin können wir dankbar sein, eine so ausgezeichnete Schulausgabe des Textes wie die von Nestle (die beste und billigste zugleich) zu besitzen und dessen vortreffliche „Einführung ins Griechische Neue Testament".

Von den Arbeiten am Inhalt des N. T. im engeren Sinn nenne ich (abgesehen von der Literarkritik, die zuletzt Spitta mit seiner Teilungshypothese des Römerbriefs bereichert hat) vor allem zwei Bewegungen, die augenblicklich im Vordergrund des Interesses stehen. Alfred Seeberg hat (Der Katechismus der Urchristenheit) den Versuch gemacht, zu beweisen, daß „bald nach Christi Tode ein aus Herrenworten gebildeter Katechismus entstanden ist". Wenn seine Anregungen auf fruchtbaren Boden fallen sollten, so ist klar, daß nicht nur die Fragen nach der Glaubensregel und dem Taufsymbol mit neuem Eifer aufgenommen werden können, sondern auch die Gesamtanschauung vom Wesen des Urchristentums erfährt eine Bereicherung. Ebenso wie unsere Auffassung der Reformation zurzeit eine Revision erfährt: Man redet nicht mehr wie Herrmann, Harnack, Sohm u. a. von dem verhältnismäßig metaphysik- und dogmenfreien Frühling des Luthertums, der bald vom Kirchenrecht und Dogma wieder vernichtet wurde, sondern beachtet wieder mit historischem Sinn das Lehrhafte in Luthers früher Theologie (vgl. hierüber besonders Stanges programmatische Einleitung zu Heft I seiner „Quellenschriften", aber auch von liberaler Seite W. Köhler u. a.); — ebenso steht es mit dem Urchristentum. Man konnte sich bisher nicht genug tun, den Enthusiasmus des Zeitalters zu schildern, den Gelegenheitscharakter der paulinischen Briefe, Christus zu feiern als „Erlöser

von den Theologen" und „Erlöser von der Kirche" (Wernle). A. Seeberg weist uns darauf hin, wie zu dem Christentum, das die Welt erobert hat, von Anfang an ein „allgemein gebräuchlicher und anerkannter Lehrstoff" gehört hat. Neben diese neue Bewegung stelle ich zweitens eine an Ausdehnung bedeutend größere, den breiten Strom religionsgeschichtlicher Studien auf unserm Gebiet. Von diesen Studien vor allem wird später zu reden sein; denn, täuscht nicht alles, so wird ein religionsgeschichtlich aufgefaßtes Christusbild, vielleicht glänzend geschrieben, sehr bald einmal die kirchlichen Kreise in lebhafte Unruhe versetzen; und es dürfte der Kirche gefährlicher werden als einst das Leben Jesu von Strauß. An Protesten und Gegenschriften wird es dann nicht fehlen. Aber was helfen diese? Wichtiger ist es, daß wir beizeiten dafür sorgen, daß die neueren Arbeiten uns vertraut sind und daß wir durch Teilnahme an ihnen ihren Gang mitzubeeinflussen suchen. Gunkel (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903. 2 Mk.) hat in sehr zugespitzter, anregender Form soeben die Punkte bezeichnet, bei denen er sich von der neuen Methode etwas verspricht. Es sind nicht nur peripherische Dinge aus der Apokalypse, wie die sieben Geister, die 24 Presbyter, das himmlische Jerusalem, die Hochzeit des Christus, das Buch mit den sieben Siegeln, — sondern auch die Hauptfakta des Lebens Jesu, die Kindheitsgeschichte, Taufe, Versuchung, Verklärung, Himmelfahrt, Höllenfahrt, Auferstehung; dann die Sonntagsfeier, Taufe u. a. m. Wir werden uns ernsthaft um diese Forschungen kümmern müssen; denn ich stehe nicht an, zu bekennen, daß aus einem Buch wie der „Mithrasliturgie" von Albrecht Dieterich sich mehr lernen läßt zum geschichtlichen Verständnis des N. T., als aus einem Dutzend unserer gewöhnlichen theologischen „Erklärungen" des Wortlauts, die gewiß nicht (als unterste Stufe des Verständnisses) gering geschätzt werden sollen.

* * *

Wenden wir uns nun zu der diesmal eingesandten Literatur, so sind zwei Bücher leicht charakterisiert als praktische Schriftauslegung im älteren Sinn. F. Godets Kommentar zu dem Evangelium des Johannes (4. Aufl. Deutsch von Sup. E. Reineck und P. C. Schmidt. Hannover u. Berlin 1903, Carl Meyer [Gustav Prior]; 2 Bde., 215 u. 652 S. 16 Mk., in Halbfrz. 18 Mk.) ist wie die andern Werke des geistreichen Autors bereits gut eingebürgert. Die formellen Vorzüge seiner Auslegungen, die geschmackvolle, klare Darstellung, die Wärme des Tons, der große Gedankenreichtum, von dem jede Vorbereitung auf die Predigt immer wieder gern profitieren wird, sichern ihm einen dankbaren Leserkreis. Die Fühlung mit der wissenschaftlichen Forschung ist in den neuen Auflagen immer geringer geworden. Der Kommentar ist ausgearbeitet worden, als die Polemik gegen die Tübinger Schule noch auf der Tagesordnung stand, und mit dieser Fechterstellung hängt ein guter Teil der Frische des Vortrags zusammen. Daß Godets Kommentare trotzdem zu den Büchern gehören, die zu besitzen sich lohnt, nicht zuletzt für den Pfarrer, ist nicht nötig zu betonen.

Benutzung durch mehrere unmittelbar hintereinander. Die Reform der Rembertigemeinde ist als solche anerkennenswert; aber sie ist ein halbes Ding und vermindert das zu bekämpfende Übel nur quantitativ, aber nicht qualitativ. Zudem sind die mehreren kleinen Tische nicht nach jedermanns Geschmack oder richtiger: sie sind wenig der Idee der Abendmahlsfeier entsprechend und geben dieser etwas Zerrissenes und Zersplittertes. Auch dem „Reformkelch" wird schwerlich ein günstiges Prognostikon ausgestellt werden können; warum — abgesehen von dem künstlichen Mechanismus und der immer wieder nötigen Reinigung bezw. Umwechselung des Einsatzes —, haben wir schon dargelegt. Die dänischen Übergangsbestimmungen sind mit Freuden zu begrüßen, sind aber eben nichts als Übergangsbestimmungen und weisen selbst über sich hinaus. So bleibt als ultima ratio: der Einzelkelch.

Mit Absicht gehe ich nicht näher auf die Möglichkeiten ein, die, dessen Gebrauch zugegeben, vor uns auftauchen: daß entweder vom Geistlichen je 6 oder 8 oder 12 oder wieviel kleine Kelche auf einem Tablett — natürlich alles würdevoll und kirchlich stilisiert — dargereicht und während dessen die ein oder zwei anderen Tablette mit den gebrauchten Einzelkelchen vom Kirchendiener gereinigt und wieder auf den Abendmahlstisch gestellt werden,[1]) oder daß ein jeder Kommunikant seinen eignen Abendmalskelch oder -becher mitbringt und ihn am Altar vom Geistlichen aus der Weinkanne oder einem großen Kelch, der mit einer Vorrichtung zum Ausschenken versehen ist, gefüllt erhält. Für unbemittelte Abendmahlsgäste mögen dann an geeigneter Stelle Einzelkelche zur Benutzung bereit stehen, und nicht nur für sie. Ob es geraten ist, wie das „Ev. Gemeindebl." vorschlägt, es jedem freizustellen, ob er aus dem gemeinsamen Kelch trinken oder sich den mitgebrachten Einzelkelch von dem Geistlichen füllen lassen wolle, ist mir mehr als fraglich. Das möchte doch eine heillose Verwirrung werden können. — Hier müssen Richter, Bürkner und Smend noch einmal zu Worte kommen. Richter schreibt:

„Jeder Kommunikant tritt mit einem ausschließlich seinem Gebrauch dienenden kleinen Becher oder Kelch an den Altar und läßt sich von dem Geistlichen aus einem zum Ausgießen geeigneten größeren Kelche etwas Wein spenden. Die bisherigen Abendmahlsgefäße müßten dazu eine kleine Änderung erfahren und jede Gemeinde müßte entweder selbst eine ausreichende Anzahl einfacher Becher anschaffen, die, sorgfältig gereinigt, den Abendmahlsgästen zur Verfügung gestellt werden, oder sie müßte ihre Kommunikanten zur Anschaffung eigener Becher veranlassen und dann nur für Ausnahmefälle noch im Gotteshause Becher bereithalten. So ist es ja auch mit den Gesangbüchern. Wenn man bedenkt, welcher Luxus heutzutage bei der Konfirmation auch in einfachen Familien mit Geschenken und Blumen getrieben wird, so dürfte man hoffen, daß die Einführung solcher Becher als spezifische Konfirmationsgeschenke keinen Schwierigkeiten begegnet."

---

[1]) Näheres darüber und dafür in „Abendmahlsfeier und Volksgesundheit" S. 16 ff.; dagegen bei Brüssau, „Ev. Kirchenbl. f. Schles." (1903, Nr. 39), den derartiges an Eierbecher und Likörgläschen erinnert. Auch die „Monatschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst" kommt wiederholt darauf zu sprechen; hier tritt Bronisch besonders dafür ein.

Bürkner bemerkt bei der Empfehlung desselben Vorschlages: „Das könnten kleine Becher sein, versilbert und innen vergoldet, nach den vorhandenen Mitteln auch etwas verziert und ausgeschmückt; aber die völlig schlichte und schmucklose Einfachheit der Ausstattung würde auch kein Schaden sein."

Und Smend endlich schreibt: „Manches Patengeschenk, das zur Taufe gegeben wurde, erhielte so am Konfirmationstage zu höherem Zweck eine neue Weihe! Ja, gerade das einfachste Trinkgeschirr — man denke an Zwinglis schlicht hölzerne Schüsseln und Becher und an die einfachen Geräte der Brüdergemeine — wäre hier willkommen zu heißen und könnte, mit heimgenommen und in Ehren gehalten, neben Bibel und Gesangbuch ein werter Gast im Hause werden."

Wer sich praktisch mit der Frage des Einzelkelches beschäftigen will, sei auf die Offerten (mit Abbildungen) aufmerksam gemacht, die bereits von verschiedenen Firmen gemacht werden, so von F. W. Jul. Aßmann (Lüdenscheid und Berlin SW. 12) und J. Dilloo & G. Evers (Berlin C.). Sehr wertvolle Fingerzeige dafür finden sich in dem Bürknerschen Aufsatz: „Der Einzelkelch" der Februar-Nummer 1904 der „Mschr. f. G. u. k. K." (S. 53—55), in dem Spittaschen Aufsatz: „Zur Praxis des Einzelkelches" in der März-Nummer 1904 derselben Zeitschrift (S. 98—102) sowie im „Aktenmäßigen zur Abendmahlshygiene" (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht). Letztere verdienen besonders im Blick auf die künftige Gestaltung der Abendmahlsfeier (S. 12—14) weitgehende Beachtung.

Sed satis superque. Ich schließe mit folgenden Sätzen:

1) Die Verdrängung des Gesamtkelches durch den Einzelkelch ist aus Gründen der Ästhetik, der Hygiene und der barmherzigen Liebe dringend wünschenswert.

2) Das Wesen der Abendmahlsfeier wird durch sie weder verletzt noch auch nur verdunkelt, deren Anziehungskraft wird dadurch nur gewinnen.

3) Die kirchlichen Behörden sollten, soweit es ihrer Erlaubnis bedarf,[1]) wenigstens die fakultative Einführung des Einzelkelches den Gemeinden ohne Zaudern gestatten.

4) In Krankenhäusern, Spitälern usw. sollte sie je eher desto besser obligatorisch gemacht werden.

5) Die formelle Gestaltung der Abendmahlsfeier bei Gebrauch des Einzelkelches bedarf noch vielseitiger und besonnener Erwägung, und jede Überstürzung und Beunruhigung der Gewissen ist sorgfältig zu vermeiden.

6) Die dringende Bitte sei an alle in Betracht kommenden Instanzen gerichtet, aus dieser Frage keine

---

[1]) In Bremen ist solche Erlaubnis nicht nötig. Was Preußen betrifft, so hat der Kommissar des Ev. Oberkirchenrates auf der letzten Generalsynode in der 8. Sitzung der VIII. Kommission die hocherfreuliche Erklärung abgegeben, „daß der Ev. Oberkirchenrat wohlbegründete Anträge von einzelnen Gemeinden, die dahin gehen, innerhalb des agendarischen Rahmens und unter Wahrung einer würdigen und die Einheit der Kommunion festhaltenden Form der Kelchspendung so zu gestalten, wie es ihren besonderen Verhältnissen und Bedürfnissen entspricht, in wohlwollende Erwägung nehmen werde" (vgl. „Aktenmäßiges zur Abendmahlshygiene" S. 13).

Parteisache zu machen. Das ist sie nicht, will sie nicht sein und braucht sie nicht zu sein.

7) Wo ein Wille ist, da ist auch ein Weg.

---

**Nachwort.** Vor dem Druck der vorstehenden Ausführungen und während seiner ist unsre Frage von Woche zu Woche, ja von Tag zu Tag mehr in Fluß gekommen. Auch dem fleißigsten und aufmerksamsten Beobachter ist es schon unmöglich, alle laut werdenden Für und Wider vollständig zu verzeichnen. Nur einiges sei erwähnt. Auf unsrer Bremer „Theologischen Quartalskonferenz“, die sich aus mehr als 30 positiven Pastoren in und um Bremen zusammensetzt, fanden meine mit Vorstehendem sich wesentlich deckenden Darlegungen „unter anfänglicher Zurückhaltung und schließlicher lebhafter Dankbarkeit“[1]) fast einmütige Zustimmung, und die von einigen geäußerten Bedenken waren eigentlich nur taktischer und liturgischer Art. Nachdem das „Bremer Kirchen-Blatt“ eingehend über den Vortrag und die Stimmung der Zuhörer berichtet, brachte die folgende Nummer[2]) zwei namenlose, gutgemeinte, aber an sachlichen Gegengründen arme Äußerungen aus Gemeindekreisen. Während die rechtsstehenden kirchlichen Blätter sich bisher im allgemeinen vorsichtig abwartender Zurückhaltung und gelegentlicher sachlicher Berichterstattung befleißigt haben, haben es leider einige wenige, zumal die führenden Blätter der konfessionellen Lutheraner, für gut befunden, mit Lebhaftigkeit, ja teilweise geradezu mit maßloser Leidenschaftlichkeit gegen die vorgeschlagenen Reformen zu protestieren und zu polemisieren. Wiederholt hat der „Reichsbote“ das Wort ergriffen: ist es zu glauben, daß er unterm 26. Februar d. J. (Nr. 48, 1. Beilage) schreibt, daß „diese Bewegung zur Hauptsache von liberaler, judofreisinniger, kirchenfeindlicher Seite entfacht ist, wo wohl kaum noch vom Abendmahlsgenuß die Rede ist“? Zu glauben, daß die (früher Hengstenbergsche) „Ev. Kirchen-Zeitung“ in Nr. 7 d. J. von unserer Bewegung schreibt: „Nachdem der kirchliche Liberalismus gegen die Beerdigung keine hygienischen Gründe mehr anführen kann, sucht er sich nun ein neues Gebiet aus, um einen Vorstoß zu machen (!), und hängt auch hier ein hygienisches Mäntelchen um. Übrigens können auch manche überhaupt die Kirchenluft nicht ertragen; es ist schon vorgekommen, daß sich jemand in der Kirche erkältet hat; da ist es gewiß zu erwägen, ob nicht die Kirchen ganz geschlossen werden müssen“? Die (Luthardtsche) „Allgemeine Ev.-Luth.-Kirchenzeitung“ berichtet in Nr. 7 d. J. in nichts weniger als freundlicher Weise unter der Überschrift „Gesamtkelch oder Einzelkelch“ über die früher erwähnte Januarversammlung in Straßburg und sieht in unsrer Bewegung einen „Vorboten größerer und schwererer Kämpfe, welche unserer Kirche bevorstehen“. Eine geradezu unüberbietbare Tonart aber schlägt das ev.-luth. Gemeindeblatt „Der alte Glaube“ (Leipzig, Verlag von Wallmann) an. In Nr. 18 d. J. erklärt es schlechtweg, die richtige Lösung der ganzen Streitfrage hänge

---

1) „Bremer Kirchen-Blatt“ 1904, Nr. 6, S. 42 ff. Verlag von J. Morgenbesser.
2) Ebenda Nr. 7.

nur „von der inneren Glaubensstellung zum hl. Abendmahle" ab, die ganze Bewegung komme nur Rom zugute und führe direkt ins römische Lager. In Nr. 20 bestreitet es, daß es sich hier um ein Adiaphoron handle; es ruft das Kirchenregiment um Hilfe an, befürchtet die Umwandlung der lutherischen Abendmahlsfeier in eine reformierte, sieht jeglicher Willkür Tür und Tor geöffnet und behauptet, das natürliche, gesunde Volksgefühl richte sich gegen den Einzelkelch. Wer irgendwie lutherischen Sinn habe, weise die Sache von vornherein ab. Ja es scheut sich nicht, von „modernen Neuerern" zu schreiben, die es wagen, „die Hand bereits an das Allerheiligste des kirchlichen Lebens zu legen". An einer andern Stelle derselben Nummer konstatiert es, der „Feminismus" sei sehr stark au der Bewegung gegen den Gesamtkelch beteiligt. In Nr. 21 redet dasselbe Blatt von „zersetzendem Treiben" und von „derartigen Früchten", die „auf den wahren Geist der modernen Theologie schließen" lassen und deren „zerstörenden Charakter enthüllen". In ganz ähnlichen Wendungen und Gedankengängen bewegt sich Pastor J. Gensichen-Polssen in seinem Artikel „Das Abendmahl mit dem Einzelkelch" in Nr. 9 der schon erwähnten „Ev. Kirchen-Zeitung" (S. 193—202), obwohl auch nach ihm „die Möglichkeit einer Krankheitsübertragung prinzipiell nicht zu leugnen ist" (S. 197) und obwohl auch er zugeben muß: „Die Praxis der ersten apostolischen Gemeinden läßt sich in diesem Punkte wohl nicht mehr mit Sicherheit feststellen" (S. 119).

Ist es denn wirklich unmöglich, daß kultisch-liturgische Fragen sina ira et studio behandelt werden? Muß man denn jede neu auftauchende und vielleicht zuerst etwas befremdende Bewegung gleich mit der Parteibrille ansehen und in eine Parteischablone pressen?

Je unabweisbarer sich solche wehmütige Fragen aufdrängen, um so wohltuender berührt es, wo immer man der Kelchfrage gegenüber sachliche Ruhe gewahrt und freundliche Prüfung geübt sieht, sei's hüben, sei's drüben. So bittet der Pfarrkonvent der Synode Berlin III in den am 1. März d. J. einstimmig angenommenen Thesen, obwohl er die Reform im wesentlichen ablehnend beurteilt, doch in seiner letzten, sechsten, These: ... „der Einsicht der kirchlichen Zentralinstanzen zu vertrauen, daß dieselben die Sache gründlich prüfen und in die rechten Wege leiten werden". So berichtet das „Oldenburger Kirchenblatt" (Herausgeber: Pastor Iben in Vechta, Verlag von Ad. Littmann, Oldenburg) in seiner Nr. 5 vom 2. März d. J. in einem Aufsatz „Abendmahl und Hygiene" (S. 24—26) ruhig und sachlich über unsre Frage, warnt zwar — mit Recht — vor „Empfindeleien und Übertreibungen", gesteht aber gerne zu, daß die gesundheitliche Bedeutung der Frage mit Ernst untersucht werden möge. So veröffentlicht das „Protestantenblatt" (Herausgeber: Pastor Emde, Verlag von Karl Schünemann in Bremen) vom 12. März d. J. (Nr. 11, Beilage) eine Korrespondenz aus dem Reichslande: „Der Einzelkelch" (S. 131), die an allerlei Wenns und Abers nicht arm ist, aber doch schließlich in den Satz ausklingt: „Sobald man nur eine wirklich praktische Form der Kelchspendung gefunden hat, die, ohne der Würde

der feierlichen Handlung etwas zu vergeben, die alte Form ästhetisch übertrifft, wird die Neuerung doch noch ihren Einzug halten." So stellt sich Pastor W. Thiele-Potsdam in der Nr. 11 der „Reformation" (Herausgeber: Pastor E. Bunke, Verlag der Vaterländischen Verlags- und Kunstanstalt in Berlin) vom 13. März d. J. (S. 167—170) der Reformbewegung allerdings durchaus verneinend gegenüber — er sieht darin vor allem eine Gefahr für die brüderliche Gemeinschaft der Abendmahlsgenossen, also eine soziale Gefahr —, aber in einer von eigentlichen Gehässigkeiten freien Form und mit dem Zugeständnis: „Die Bewegung ist nicht mit einigen Federstrichen zu erledigen" (S. 170). So gönnt das „Hamburger Kirchenblatt" (Herausgeber: Pastor K. Reimers, Verlag von Gustav Schloeßmann in Hamburg) in seiner zweiten Probenummer vom 20. März d. J. einem kleinen, K. H. unterzeichneten Sprechsaalartikel: „Einzelkelch beim hl. Abendmahl" Raum (S. 16), der den sehr beachtenswerten Satz enthält: „Wie in allen kirchlichen Angelegenheiten, so wäre auch hier viel gewonnen, wenn nur die, welche sich wirklich um diese Dinge kümmern, in diesem Fall also die Glieder der Abendmahlsgemeinde, ihre Stimme erheben wollten", einem Artikel, der für Liebhaber der alten Weise die Zusicherung erbittet, daß sie dem Zwange einer Neuerung nicht unterworfen werden sollen, und als Gegenleistung eine „wohlwollendere Behandlung" unsrer Frage seitens jener verspricht. Nicht unerwähnt darf auch die geradezu muster- und meisterhafte Weise bleiben, in der der Vorstand des Straßburger Diakonissenhauses in dessen Blatt, der „Tabea", unsre Frage sachlich ernst, vorsichtig abwägend und nach beiden Seiten mit liebevollem Verständnis erörtert und weiterer Prüfung anheimgegeben hat (vgl. „Mschr. f. G. u. k. K.", März 1904, Nr. 3, S. 99 f.). So bringt endlich das (liberale) „Evangelische Gemeindeblatt für das Herzogtum Braunschweig" (Herausgeber: Th. v. Hanffstengel, Verlag der Rambohrschen Buchhandlung) in Nr. 8 d. J. (20. Februar) unter dem Titel „Gesamtkelch oder Einzelkelch?" eine kurze, aber klare und klärende Berichterstattung über den bisherigen Stand der Bewegung, und fast an demselben Tage (21. Februar) begegnet uns eine ebensolche aus der Feder Le Seurs in Nr. 4 der (nichts weniger als liberalen) Zeitschrift: „Die Warte" (Herausgeber: H. v. Redern, Verlag der „Warte", Berlin SW. 13). Mit den Worten, mit denen der letztgenannte Verfasser seinen Aufsatz schließt, möge auch dieses Nachwort schließen:

„Es ist zu hoffen, daß die Angelegenheit nicht im Sande verläuft."

---

# Für den Arbeitstisch.

## 1. Neueres vom Gebiete neutestamentlicher Forschung.

Von Professor Lic. Dr. **Kropatscheck** in Greifswald.

Eine erste Übersicht über jüngst erschienene Literatur auf dem Gebiete der neutestamentlichen Forschung wird zunächst Fühlung suchen müssen mit den Arbeitszentren auf diesem Felde, noch abgesehen von

den Rezensionsexemplaren, die zufällig vorliegen. Nur wenn es mir gestattet ist, zuvor dem Leser in knapper Skizze einen Rahmen zu zeichnen, der den augenblicklichen Stand der Forschung und die wichtigsten beteiligten Kräfte einigermaßen umspannt, möchte ich es wagen, über den Wert der vorgelegten Schriften kurze Urteile abzugeben. Die Urteile werden auch so noch subjektiv klingen; aber sie werden verständlicher sein, wenn man das Gesamtbild berücksichtigt, von dem sie beeinflußt sind. Einzelnes wird deutlicher werden, wenn ich (etwa halbjährlich) mit Referaten dieser Art fortfahre. Im übrigen darf uns kein anderer Gesichtspunkt leiten, wenn wir diesen Literaturzweig kritisieren, der von wertlosen Erbauungsschriften und ungeschulten Mitteilungen loser Einfälle sehr zu leiden hat, als das feste Vertrauen zur Schwerkraft solider Forschung. Wirkliche ernste Arbeit am Stoff wird sich stets über kurz oder lang durchsetzen.

Als Krönung des Arbeitsertrages stand zur Jahrhundertwende die unerwartete, großartige wissenschaftliche Rückeroberung des N. T. (oder seines größten Teiles) da, von der Seeberg (Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrh. S. 324) sagt, sie sei „nicht erworben durch gläubige Empfindungen, dogmatische Konstruktionen und allgemeine Ideen, sondern durch sorgsame methodische Geschichtsforschung". „Man vergesse nie, daß wir dies wichtige Resultat ausschließlich der vielgescholtenen kritischen Wissenschaft verdanken." Es ist bekannt, daß diese „rückläufige Bewegung zur Tradition", von der auch Harnack sprach (Gesch. der altchristl. Lit. II, i, p X), nicht von ihm, sondern von seinem einstigen Lehrer Theodor Zahn eingeleitet und bis heute in glänzender Weise gelenkt wurde. In der Geschichte des Kanons hatte Zahn, unzweifelhaft der größte Patristiker unserer Zeit, seine ausgebreitete Gelehrsamkeit dazu benutzt, die Echtheit der neutestamentlichen Schriften historisch so sicher zu stellen, daß es heute z. B. unnötig ist, einen Dilettanten auch nur anzuhören, der etwa, wie Prof. Thudichum, den Hebräerbrief als eine Fälschung des 4. Jahrhunderts hinstellen möchte. Es würde dazu, wollte man ernsthaft ein derartiges Resultat verteidigen, einer solchen Menge von Hilfskonstruktionen, von Unechterklärungen patristischer Zeugnisse bedürfen, daß man an die alten Konstruktionen endloser Reihen von Epizyklen erinnert wird, mit denen man den rätselhaften Lauf der Planeten um die Erde erklären wollte. Jedenfalls hat die Hypothese, sie drehen sich alle um die Sonne, den Vorzug der Einfachheit; und ebenso die andre Hypothese, ein so vielseitig bezeugter Brief, wie der Hebräerbrief, weist ins erste, nicht ins vierte Jahrhundert. Daß auch mir die Zahnschen Forschungen das Beste gegeben haben, was ich zur Kenntnis des N. T. gefunden, und daß die Einwendungen von Harnack, Jülicher u. a. mich im Anschluß an Zahn nur bestärkt haben, möchte ich gleich hier im Anfang dankbar betonen, um Mißverständnissen zu begegnen; und zwar um so lieber tue ich das, als ich bisher nur in Vorlesungen, nicht in Publikationen mein Interesse an den Zahnschen Resultaten und Problemen habe bezeugen können. Bekannt ist, daß auf die zweibändige Einleitung ins N. T. jetzt ein groß angelegtes Kommentarwerk gefolgt ist, dessen zwei erste Bände zur Besprechung jedoch nicht vorliegen.

Auf dem Gebiet der Lexikographie müssen wir auf eine neue Wendung uns vorbereiten. In den letzten Auflagen seines Biblisch-theologischen Lexikons hatte Cremer sich ablehnend verhalten gegen die fruchtbarste unter den neuen Arbeitsmethoden, gegen Deißmanns Versuche, das Vulgärgriechisch der Papyrusfunde der neutestamentlichen Lexikographie dienstbar zu machen. Jetzt, nach Cremers Tode (4. Okt. 1903) ist es zweifelhaft, ob seine Ideale werden weiter hochgehalten werden können. Unter denen, die in Cremers Gedankenwelt sich eingelebt haben, ist niemand, der zugleich eine philologische Durchbildung, wie er sie besessen, erfahren hat; also ist auch kein gegebener Fortsetzer des Lexikons vorhanden. Damit treten Deißmanns (des Mitarbeiters an unserer Studierstube) Vorarbeiten zu einem neuen Lexikon in den Vordergrund des Interesses. Wir hoffen bald Proben dieser Studien anzeigen zu können. Zur Ergänzung dienen die sprachlichen Arbeiten von Gustav Dalman, der von seiner einzigartigen Kenntnis der palästinensischen Dialekte her dem neutestamentlichen Griechisch neue Nuancen abgewinnt (Worte Jesu I. Band, 1898). — Ebenso befindet sich die Arbeit an der Textkritik in einem Übergangsstadium. Von dem älteren Werk Gregorys steht der 3. Band der neuen Auflage noch aus (über die beiden ersten habe ich ausführlich referiert in der Wiss. Beilage zur Allgem. Ztg. 1903, Nr. 112). Was das große Sodensche Werk an Gewinn bringen wird, läßt sich nach der vorliegenden ersten Hälfte des ersten Bandes noch nicht sagen. Immerhin können wir dankbar sein, eine so ausgezeichnete Schulausgabe des Textes wie die von Nestle (die beste und billigste zugleich) zu besitzen und dessen vortreffliche „Einführung ins Griechische Neue Testament".

Von den Arbeiten am Inhalt des N. T. im engeren Sinn nenne ich (abgesehen von der Literarkritik, die zuletzt Spitta mit seiner Teilungshypothese des Römerbriefs bereichert hat) vor allem zwei Bewegungen, die augenblicklich im Vordergrund des Interesses stehen. Alfred Seeberg hat (Der Katechismus der Urchristenheit) den Versuch gemacht, zu beweisen, daß „bald nach Christi Tode ein aus Herrenworten gebildeter Katechismus entstanden ist". Wenn seine Anregungen auf fruchtbaren Boden fallen sollten, so ist klar, daß nicht nur die Fragen nach der Glaubensregel und dem Taufsymbol mit neuem Eifer aufgenommen werden können, sondern auch die Gesamtanschauung vom Wesen des Urchristentums erfährt eine Bereicherung. Ebenso wie unsere Auffassung der Reformation zurzeit eine Revision erfährt: Man redet nicht mehr wie Herrmann, Harnack, Sohm n. a. von dem verhältnismäßig metaphysik- und dogmenfreien Frühling des Luthertums, der bald vom Kirchenrecht und Dogma wieder vernichtet wurde, sondern beachtet wieder mit historischem Sinn das Lehrhafte in Luthers früher Theologie (vgl. hierüber besonders Stanges programmatische Einleitung zu Heft I seiner „Quellenschriften", aber auch von liberaler Seite W. Köhler u. a.); — ebenso steht es mit dem Urchristentum. Man konnte sich bisher nicht genug tun, den Enthusiasmus des Zeitalters zu schildern, den Gelegenheitscharakter der paulinischen Briefe, Christus zu feiern als „Erlöser

von den Theologen" und „Erlöser von der Kirche" (Wernle). A. Seeberg weist uns darauf hin, wie zu dem Christentum, das die Welt erobert hat, von Anfang an ein „allgemein gebräuchlicher und anerkannter Lehrstoff" gehört hat. Neben diese neue Bewegung stelle ich zweitens eine an Ausdehnung bedeutend größere, den breiten Strom religionsgeschichtlicher Studien auf unserm Gebiet. Von diesen Studien vor allem wird später zu reden sein; denn, täuscht nicht alles, so wird ein religionsgeschichtlich aufgefaßtes Christusbild, vielleicht glänzend geschrieben, sehr bald einmal die kirchlichen Kreise in lebhafte Unruhe versetzen; und es dürfte der Kirche gefährlicher werden als einst das Leben Jesu von Strauß. An Protesten und Gegenschriften wird es dann nicht fehlen. Aber was helfen diese? Wichtiger ist es, daß wir beizeiten dafür sorgen, daß die neueren Arbeiten uns vertraut sind und daß wir durch Teilnahme an ihnen ihren Gang mitzubeeinflussen suchen. Gunkel (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903. 2 Mk.) hat in sehr zugespitzter, anregender Form soeben die Punkte bezeichnet, bei denen er sich von der neuen Methode etwas verspricht. Es sind nicht nur peripherische Dinge aus der Apokalypse, wie die sieben Geister, die 24 Presbyter, das himmlische Jerusalem, die Hochzeit des Christus, das Buch mit den sieben Siegeln, — sondern auch die Hauptfakta des Lebens Jesu, die Kindheitsgeschichte, Taufe, Versuchung, Verklärung, Himmelfahrt, Höllenfahrt, Auferstehung; dann die Sonntagsfeier, Taufe u. a. m. Wir werden uns ernsthaft um diese Forschungen kümmern müssen; denn ich stehe nicht an, zu bekennen, daß aus einem Buch wie der „Mithrasliturgie" von Albrecht Dieterich sich mehr lernen läßt zum geschichtlichen Verständnis des N. T., als aus einem Dutzend unserer gewöhnlichen theologischen „Erklärungen" des Wortlauts, die gewiß nicht (als unterste Stufe des Verständnisses) gering geschätzt werden sollen.

* * *

Wenden wir uns nun zu der diesmal eingesandten Literatur, so sind zwei Bücher leicht charakterisiert als praktische Schriftauslegung im älteren Sinn. F. Godets Kommentar zu dem Evangelium des Johannes (4. Aufl. Deutsch von Sup. E. Reineck und P. E. Schmidt. Hannover u. Berlin 1903, Carl Meyer [Gustav Prior]; 2 Bde., 215 u. 652 S. 16 Mk., in Halbfrz. 18 Mk.) ist wie die andern Werke des geistreichen Autors bereits gut eingebürgert. Die formellen Vorzüge seiner Auslegungen, die geschmackvolle, klare Darstellung, die Wärme des Tons, der große Gedankenreichtum, von dem jede Vorbereitung auf die Predigt immer wieder gern profitieren wird, sichern ihm einen dankbaren Leserkreis. Die Fühlung mit der wissenschaftlichen Forschung ist in den neuen Auflagen immer geringer geworden. Der Kommentar ist ausgearbeitet worden, als die Polemik gegen die Tübinger Schule noch auf der Tagesordnung stand, und mit dieser Fechterstellung hängt ein guter Teil der Frische des Vortrags zusammen. Daß Godets Kommentare trotzdem zu den Büchern gehören, die zu besitzen sich lohnt, nicht zuletzt für den Pfarrer, ist nicht nötig zu betonen.

Die Spittasche Hypothese der Teilung des Römerbriefes in mehrere Schreiben hat Prof. Feine zu einer sehr gediegenen Gegenschrift veranlaßt (Der Römerbrief. Eine exegetische Studie. Göttingen 1903, Vandenhoeck u. Ruprecht. 159 S. 5 Mk.). Da unsere wissenschaftliche Literatur über den Römerbrief nicht groß ist, habe ich Feines Studie mit großem Gewinn und außerdem durchweg mit Zustimmung gelesen, und bedaure, kein ausführliches Referat geben zu können. Feine faßt den Brief auf „als Darstellung des heidenchristlichen und doch judenfreundlichen Evangeliums des Paulus für die das ungläubige Israel hochmütig beurteilenden heidenchristlichen Römer" (vgl. noch Feine im Theol. Lit.-Blatt 1903, Nr. 23).

Wenig erfreulich ist die Arbeit von Prof. Dr. Wilhelm Soltau (Hat Jesus Wunder getan? Eine biblische Widerlegung kirchlichen Aberglaubens. Leipzig 1903, Dieterich [Theod. Weicher]. 104 S. 1,60 Mk.). Aus der Geschichte des Wunderglaubens, der Art der Überlieferung, den Ansichten der modernen medizinischen Wissenschaft sucht Soltau Material zusammenzustellen, um das Wunder mit großer Sicherheit und dem Aufgebot von vielen Superlativen zu beseitigen. Trotz guten Willens kann ich in seinem vielseitigen Angriff weder für die philosophische noch für die historische Seite der Frage eine Förderung sehen. Besonders die zahlreichen zweifelhaften Gemeinplätze wirken auf ungeschulte Leser eher verwirrend als klärend (vgl. Theol. Lit.-Blatt Nr. 31 und Lit. Zentralblatt Nr. 41). Die These, zu der Soltau schließlich kommt, das wahre geistige Wunder liege in Jesu Person, wird mit größerer Feinheit behandelt in der anregenden und besonnenen Studie von Th. Steinmann (Die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person. Göttingen 1903, Vandenhoeck und Ruprecht. 125 S. 3,60 Mk.), die ich in der Kreuzzeitung genauer besprochen habe mit weitgehender Zustimmung.

Endlich sei hingewiesen auf die interessante kleine Schrift von E. v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten (Leipzig 1903, J. C. Hinrichs. 54 S. 80 Pf.), die vom leeren Grab als einer geschichtlichen Tatsache ausgeht und dann in der Erscheinung des Herrn vor den 500 Jüngern die Pfingstgeschichte wiederfindet (S. 34). Aber ich glaube doch nicht, daß die Grenzen zwischen Christus und dem Geist sich so verwischen lassen. Redete v. D. hier als ein ernster Historiker über das leere Grab, so mußte er sich gefallen lassen, daß der radikalere Lic. Hollmann in Halle die Geschichtlichkeit beanstandete und ihm einen Vorwurf daraus machte, daß er „aus so legendarischen Berichten wie den evangelischen Auferstehungserzählungen" einen solchen historischen Kern herausschäle (Deutsche Lit.-Ztg. 1903, Nr. 44). v. D. wird sich hoffentlich in seiner historischen Methode dadurch nicht irre machen lassen. — Vom Taufbefehl Matth. 28, über den kürzlich auch in der „Reformation" vielseitig diskutiert ist, handelt eine gelehrte Schrift des (blinden) Baseler Prof. Ed. Riggenbach (Der trinitarische Taufbefehl nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht. Gütersloh, Bertelsmann. 103 S. 1,80 Mk.). Man kann nur wünschen, daß jede

luftige Hypothese so schnell eine gründliche Widerlegung findet wie hier, oder wie bei der grimmigen Exekution, die kürzlich Th. Zahn an den neutestamentlichen Phantasien von Joh. Lepsius prompt vollzogen hat (Neue kirchl. Zeitschrift 1903). Es handelt sich bei R. um die These Conybeares über die eusebianische Form der Matthäusstelle (vgl. Zeitschrift für neutestam. Wiss. 1901). 19 Stellen bei Euseb beweisen, daß er gelesen hat: „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker in meinem Namen, indem ihr sie halten lehrt alles, was ich euch geboten habe." Also keine trinitarische Formel, kein Taufbefehl. Origenes, Justin, Hermas usw. weisen auf ähnliche Spuren. Schon der voreilige Angriff Wernles und dessen Rückzug (Baseler Kirchenfreund 1902, Nr. 9 u. 19: er habe wegen Überlastung mit Arbeit Conybeare nicht genau geprüft; trotzdem wurden seine Worte in liberalen Blättern weiterverbreitet) gab zu denken. Das Gründlichste, was über die patristischen Zeugnisse der Stelle mit Rücksicht auf den neusten Streit geschrieben ist, liegt in der Arbeit Riggenbachs vor; doch muß man Schürers Bedenken (Theol. Lit.-Ztg. 1903, Nr. 15) mitberücksichtigen. — Eine neue Sammlung: Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann (Bonn, A. Marcus u. E. Weber, je 30—40 Pf.), die man nicht genug empfehlen kann wegen ihrer trefflichen Zusammenstellung und großen Billigkeit (das Heft kostet 30—40 Pf.), hat die ersten Proben vorgelegt: den Canon Muratori, eine Origeneshomilie, drei Martyrologien, Petrusevangelium und -apokalypse, Didache, liturgische Texte (auch babylonisch-assyrische Texte von Bezold).

Das wertvollste der eingesandten Werke: Joh. Weiß, Das älteste Evangelium; ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung (Göttingen 1903, Vandenhoeck u. Ruprecht. 414 S. 10 Mk.) sei für den nächsten Bericht zurückgestellt, aber schon jetzt sei auf diese umfangreichste Entgegnung auf Wredes (religionsgeschichtliches) „Messiasgeheimnis" aufmerksam gemacht.

## 2. Mancherlei.

### Von Julius Boehmer.

Es ist keine Frage: große Aufgaben sind in unseren Tagen uns Pfarrern gestellt, aber viele Hände regen sich auch dabei uns Hilfe zu leisten. So tritt Eibach, Unser Volk und die Bibel (Gießen, Ricker. 60 Pf.) mit einem Nachwort zum Bibel- und Babel-Streit vor uns hin und erinnert uns mit Ernst und gründlichst an unsere Pflicht, die wir vor anderen Gemeindegliedern haben, „unserm Volk die Bibel zu vollerer Aneignung zu bringen," damit es „in der Bibel Gottes Wort besser unterscheiden, erkennen und lieben lerne". Auch zeigt er die Wege zur Erfüllung dieser Aufgabe auf dem Gebiet der Theologie, der Predigt, des Unterrichts, der kirchlichen Gemeinschaft. Wir hoffen, daß die Erinnerung bei vielen auf fruchtbaren Boden falle.

Wie wir's zu machen haben, zeigt uns an einem Einzelbeispiel Wernle, Was haben wir heute an Paulus? (Basel, Helbing & Lichtenhahn. 1 Mk.). Es ist eine Freude zu sehen, wie Wernle, der durch frühere Veröffentlichungen manche christlichen Gemüter erschreckt und erschüttert hatte, es versteht, in dieser Gelegenheitsschrift, die den rohen Angriff eines Berner Zeitungs-

schreibers auf Paulus abwehrt, den Apostel in seiner ganzen Größe auch dem modernen, dem Christo entfremdeten Menschen nahe zu bringen und wenigstens achtungswert zu machen.

Einen ähnlichen Dienst erweist denen, die gerne glauben möchten, aber sich an Angriffen moderner Wissenschaft auf die Bibel (mit Unrecht) stoßen, Urquhart, Die neueren Entdeckungen und die Bibel (Stuttgart, Kielmann). Der fünfte oder Schlußband, von den Büchern der Chronika bis zum Evangelium reichend, liegt vor (übersetzt von Spliedt, 4 Mk.). Wir können hier nur wiederholen, was wir 1903 S. 160. 322. 486 sagten. An der Kritiklosigkeit wird man mit Recht Anstoß nehmen, aber jeder unserer Leser ist ja selber in der Lage, bei Benutzung des sorgsam gesammelten, reichhaltigen Materials Kritik walten zu lassen. Unkritische Leser sollten sich vor dem Buche hüten, das sind solche, die alle und jede Kritik an der Bibel, soweit sie einem vorgefaßten Begriff von der Bibel widerspricht, ein für allemal verdammen und die synagogale Überlieferung uneingeschränkt zum Richter ihrer Vernunft einsetzen.

Auf das wichtigste Gebiet unserer praktischen Amtstätigkeit führt uns Drews, Die Predigt im 19. Jahrhundert (Gießen, Ricker. 1 Mk.). In kritischen und praktischen Bemerkungen führt er uns den Weg der Geschichte und zeigt die Eigenart und den Wert der speziellen Predigten, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wieder hervorgetreten seien. Inwiefern sie gleichwohl an dem Prädikat der Allgemeinheit teilhaben müßten, in welchem Verhältnis überhaupt speziell und allgemein auf diesem Gebiet zu stehen haben, ist hier nicht auszuführen, sondern in dem sehr dankenswerten Büchlein nachzulesen.

Daß es bei Erfüllung unserer großen Aufgaben im Dienst der Kirche und der Bibel nicht ohne heißen Kampf abgeht, daran erinnert uns zuerst Müller, Zur Abwehr! (Elberfeld, Evang. Gesellschaft. 20 Pf.). Hier werden Geysers Angriffe auf die rheinisch-westfälische Vereinigung der Freunde des kirchlichen Bekenntnisses (s. 1903 S. 510) beleuchtet und zurückgewiesen, wovon Geyser gewiß nicht minder wie alle Interessenten gerne Kenntnis nehmen werden, um doch überzeugt zu bleiben, daß sie in der Hauptsache recht hatten.

Derselbe Erfolg ist vorauszusehen für Hoensbroech, Der Zweck heiligt die Mittel (Berlin, Schwetschke & Sohn. 2. Aufl. 1 Mk.). Wir setzen die Vorgeschichte dieser Broschüre als bekannt voraus und sehen dem richterlichen Urteil, das dank dem mehr als dilatorischen Verfahren Dasbachs nicht vor Ablauf von zwei Jahren in Trier gefällt werden soll, ohne Spannung, weil es für die Sache unerheblich, nur als Agitationsmittel dienlich sein wird, entgegen. Für uns ist ja der fragliche Satz als jesuitischer Grundsatz erwiesen in dem Sinn, wie er zur Debatte stand: das vorgelegte Material muß jeden überzeugen, der evangelischen Wahrheitssinn zu eigen hat. Daß die Gegenpartei es ebenso gewiß nicht anerkennen wird, darf nicht auffallen, sondern ist in gewissem Sinn nur wieder (indirekt) eben Beweis des fraglichen Satzes, da hüben und drüben Wahrheit und Wahrheitssinn sehr verschieden, um nicht mehr zu sagen, aufgefaßt und ausgeübt werden.

Das beweist aufs schlagendste Dasbachs Broschüre Dasbach gegen Hoensbroech (Trier, Paulinusdruckerei. 1,60 Mk), wo mit großem Aufwand einer aktenmäßigen Darstellung der Entstehung und des bisherigen Verlaufs des Streits und mit einer in viele Einzelheiten gehenden Kritik des Hoensbroechschen Materials Gelegenheit zur Bildung eines selbständigen Urteils gegeben, aber auch der Eindruck befestigt wird, daß ein Verständnis zwischen hüben und drüben mangels genügender gemeinsamer ethischer Grundlage gänzlich ausgeschlossen ist.

Doch wenden wir uns wieder friedlicheren Auen zu. Koetsveld, Evangelischer Unterricht (Leipzig, Jansa. 1,20 Mk.) ist von Kohlschmidt aus dem Niederländischen übersetzt worden, als Leitfaden für reifere Konfirmanden, die ohne Katechismus arbeiten, bestimmt, und wird allen denen besonders willkommen sein, die Koetsveld um seiner anderen Schriften, namentlich der Gleichnisse Jesu, willen schätzen gelernt haben.

Wer dagegen mit Katechismus arbeitet, wird Knoke, Ausgaben des Lutherschen Enchiridions bis zu Luthers Tode und Neudruck der Wittenberger Ausgabe 1535 (Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 80 Pf.) gerne und mit Gewinn lesen und erkennen, daß und warum der geltende Normaltext des kleinen Lutherschen Katechismus zu wünschen übrig läßt.

Ohne sonderliche Förderung dagegen wird man Gottschalk und Meyer, Evangelisches Religionsbuch (Hannover, Karl Meyer. 1,25 Mk., für einfachere Verhältnisse in der Bearbeitung von Iversen 1 Mk.) zur Kenntnis nehmen. Was hier steht, biblische Geschichte, Kirchengeschichte, Bibelkunde usw. ist alles tadellos, d. h. nicht besser und nicht schlechter als viele derartige Unterrichtsbücher. Aber der Fortschritt ist sehr dünn gesät: der Psalter wird bei David abgehandelt, die Chokma-Literatur unter dem Titel Salomos usw. Kurz, es bleibt alles, wie es zuvor war, unter dem Druck des tyrannischen Traditionalismus. Die Verfasser sind daran unschuldig, sie haben in ihrer Weise eine tüchtige Leistung vollbracht: die Schuld hat das herrschende System zu tragen.

Wer es empfindet und gleichwohl zu arbeiten begehrt, dem Kampf aber gern aus dem Wege geht, der flüchtet wohl auf ein neutrales Gebiet, z. B. die Mission. So wenig evangelisch solche Kampfesflucht, so dankbar müssen wir dafür sein, wenn sie uns literarische Leistungen ersten bis zehnten Ranges beschert, die ja glücklicherweise längst nicht alle jenem Motiv ihre Entstehung verdanken. Strümpfel, Was heute jedermann von der Mission wissen muß (Berlin, Warneck. 1 Mk.) entspricht zwar in seinem Titel keineswegs gesunden Ansprüchen. Der Verfasser dürfte ihn selbst schwerlich wörtlich genommen haben. Aber als Orientierungs- und Nachschlagebuch ist das Buch vortrefflich und sollte außer bei Missionsspezialisten, die natürlich größere Werke brauchen, in keiner Pfarrbibliothek fehlen. Es ist wirklich eine Freude, daß von solch einem reichhaltigen, vornehm ausgestatteten und dabei so billigen Werke schon das 20. Tausend erschienen ist: seine Verbreitung sollten wir Pfarrer uns recht angelegen sein lassen.

Dasselbe gilt von dem in der ganzen (evangelischen) Christenheit wohlbekannten Johann Bunyan, Pilgerreise zur seligen Ewigkeit (Barmen, Wuppertaler Traktatgesellschaft. Ausgaben zu 1,50, 2, 3, 4 Mk.). Über dem Buche steht zwar nicht, daß es jedermann gelesen haben sollte, es könnte aber drüber stehen. Der englische Christ, der es im 17. Jahrhundert geschrieben hat, erwies damit allen Zeitgenossen und Nachgeborenen, die Phil. 2, 12. 13 ernst nehmen (und das sollten alle Christen), einen unschätzbaren Dienst. Es wäre ein Gewinn, über den die Engel im Himmel sich freuen würden, wenn wir unsere Christen, namentlich die heranwachsenden, vermöchten, einen Roman oder eine Räubergeschichte, ein soziales oder kritisches Werk oder auch zehn ausfallen zu lassen, um dafür Bunyan, dessen Inhalt als dem Theologen bekannt vorausgesetzt wird (oder?), zu Herzen zu nehmen.

Erwecklich und die Erkenntnis fördernd ist ohne Zweifel auch Stöcker, Das Leben Jesu in täglichen Andachten (Berlin, Vaterländische Verlagsanstalt. 5 Mk.). Freilich wird, wer den Titel kennt und darauf das Buch prüft, nicht wenig enttäuscht sein. Das sind keine „täglichen“ Andachten, sondern Andachten, deren man ebensogut zehn auf den Tag lesen kann: auf

Kirchenjahr oder Kalenderjahr nehmen sie keinen Bezug, obwohl eine Zurichtung in diesem Sinne nicht allzuschwer gewesen wäre. Das sind auch keine „Andachten", sondern Auszüge aus den zum Teil bekannten Stöckerschen Predigten mit allen ihren Licht- und Schattenseiten, 400 an der Zahl, von fremder Hand zusammengestellt, zu denen viele Gebete erst geschrieben werden mußten. Wenn sie demnach also dem Ideal einer Familienandacht weniger entsprechen (wir haben andere treffliche Sammlungen dieser Art), so werden sie doch schon um des Namens ihres Verfassers willen viele Freunde finden und bei der Eigenart des zugrunde liegenden Gedankens, so mangelhaft dieser durchgeführt sein mag, nicht ohne Segen bleiben.

Als Andachtsbuch im weiteren Sinn des Wortes möge hier das allbekannte Werk des amerikanischen Generals Wallace, Ben Hur (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. 3 Mk., geh. 1,75 Mk.) genannt werden. Diese Erzählung aus der Zeit Christi führt als eine Art populärer Zeitgeschichte aufs trefflichste, ebenso fesselnd wie wahr und warm, in die jüdischen wie römischen Verhältnisse, in das ganze, wie man es neuerdings auf gut deutsch zu nennen pflegt, Milieu des Zeitalters Christi ein. Die Person des Heilandes bleibt meist im Hintergrunde, wird aber, wo sie auftritt, mit aller Keuschheit und Ehrfurcht behandelt.

Gewissermaßen als Fortsetzung zu Ben Hur kann gelten Ohorn, Der Tempelhauptmann (Konstanz, Hirsch. 3 Mk.). Der Verfasser, Professor an der Königlichen Gewerbe-Akademie in Chemnitz, hat seine Erzählung, welche ein lebhaftes, farbenprächtiges Bild der Zerstörung Jerusalems und der ihr vorangehenden blutigen Ereignisse gibt, den historischen Quellen gemäß gestaltet und dem für biblische Stoffe interessierten Publikum einen schönen Dienst getan. Der Kenner und Fachmann wird freilich nicht ohne etliche Fragezeichen an dem Buch vorübergehen, so wenn er, um ein Beispiel herauszuheben, immer wieder in den Reden der Juden das Wort „Jehova" hören muß: erstens heißt es nicht so, sondern Jahwe, zweitens sprach man diesen Namen damaliger Zeit nicht aus.

Auch in den Kampf der Geister der Gegenwart führen uns in ihrer Weise zwei Schriften von Vetter ein. Bildung (Berlin, Warneck. 1,50 Mk.) heißt das eine und führt durch den Wald von Auffassungen, die dieser Begriff je und je gefunden hat, kämpfend zur Rechten und zur Linken, in das, was die Bibel von Bildung hält, ein und wird so zu einer siegesfreudigen Apologie des Christentums als der Bildung, einer Apologie, die auch auf nur schöngeistige Leser ihres Eindrucks nicht verfehlen wird. — Eine ähnliche Plauderei, aber eine ernsthafte, nennt sich Vom Geschmack (Halle, Ed. Müller. 3. Aufl. 1,50 Mk.). Vetter führt uns das Wort Geschmack in allen Wendungen und Gebrauchsarten vor, um daran allenthalben tiefe, zum Nachdenken anregende Betrachtungen zu knüpfen, die uns mitunter ja auch gesucht und gekünstelt vorkommen wollen. Indes, auch hier gilt: der Geschmack ist verschieden. Zuletzt ist doch die Hauptsache, daß Vetter den Geschmack benutzt, um zu dem Einen, was not ist, auch auf diesem Wege zu führen. Ohne Frage haben auch Geister wie Vetter eine Mission an einem guten Teil unserer Zeitgenossen.

Wieder auf andere Weise geeignet, uns für die Aufgaben des Christentums in der Gegenwart zu stärken, ist Burggraf, Goethe und Schiller (Stuttgart, Krabbe. 6 Mk.). Der Entwicklungsgang der beiden größten deutschen Dichter (Im Werden der Kraft) bis zu ihrem dreißigsten Jahre wird uns auf Grund eingehender Quellenstudien und so, daß eine mehr als schulmäßige Kenntnis der Dichter und ihrer Werke vorausgesetzt wird, lichtvoll und anziehend und mit stetem Blick auf die Gegenwart geschildert. So weit der erste, mehr historische Hauptteil. Der zweite, mehr systematisch gehalten, malt die Jugend-

welt in den Dichtungen der beiden: was hier von Spiel und Lust, Heiligtümern des Herzens, Lenz der Liebe, Berufsfreude als Ansicht und Ideal und Urteil kund wird. Eine eigenartige Erfrischung und Anregung, die in dem Buche liegt, wie auch der Theologe sich manchmal eine gönnen sollte: sie wird ihm unmittelbar und seinem Amte mittelbar zugute kommen.

Einiges Praktische, Kleinigkeiten, möge den Schluß machen.

Allihn, Die Anfangsgründe der häuslichen Krankenpflege (Berlin, Warneck. Geb. 1 Mk.), ein für seinen Zweck, als Anleitung für Frauen und Jungfrauen zu dienen, ganz vorzügliches Buch, das noch dazu von einer medizinischen Autorität durchgesehen ist, gehört in jedes Haus, wo mit der Krankheit (trotz des Arztes) tausend und aber tausend Fragen einkehren, sollte aber lieber schon beherzigt sein, ehe die Krankheit hereinbricht.

Bube, Die ländliche Volksbibliothek (Berlin, Trowitzsch & Sohn. 1,80 Mk.) gibt einen kritischen Wegweiser und einen mustergültigen Katalog, bei jedem Werke Notizen über den Inhalt und den Verfasser, die Urteil und Entscheidung ermöglichen oder doch erleichtern, und ist für seinen Zweck in hohem Grade empfehlenswert.

Cohn und Rübencamp, Wie sollen Bücher und Zeitungen gedruckt werden (Braunschweig, Vieweg & Sohn. 2 Mk.), lehrt, daß die meisten Druckwerke unserer Zeit polizeiwidrig, d. h. Augengift, Gesundheitsfeinde sind. Man muß sich nur ernstlich klar machen, was die Verfasser vom fachmännischen Standpunkt aus unter Vorlegung reichlichen Materials im Blick auf Druckpapier, Größe, Schwärze, Entfernung der Druckbuchstaben voneinander usw. finden und was sie fordern: das ganze Publikum würde, wenn es das wüßte und sich überzeugen ließe, wie ein Mann aufstehen und Verleger wie Drucker zu hochnotwendigen Reformen nötigen. Aber selbst auf diesem Gebiet wird es heiße Kämpfe kosten, vorläufig manche große Aufgabe ungelöst bleiben. Und vergessen soll man auch dabei nicht den Spruch: das Bessere ist oft der Feind des Guten.

Mit besonderer Freude ist die kritisch durchgesehene und erläuterte Ausgabe von Goethes Werken (Leipzig, Bibliographisches Institut. Jeder Band 2 Mk., besser geb. 3 Mk.) zu begrüßen. Heinemann hat sie unter Mitwirkung mehrerer anderer Fachgelehrter veranstaltet. Die ausgezeichneten textkritischen Leistungen der Weimarischen Ausgabe sind benutzt, ausgiebige, aber knapp gefaßte Erläuterungen sind beigegeben. Band 1, 2, 4, 5 sind erschienen. Band 1 bringt eine lichtvolle Biographie aus der Feder des Herausgebers (90 S. umfassend), dann Gedichte, die in Band 2 fortgesetzt werden, Band 4 Achilleis, Reinecke Fuchs und den Westöstlichen Diwan, Band 5 Fausts beide Teile. Die Ausstattung der einzelnen Bände ist gediegen. Möchten sämtliche Bände bald fertig vorliegen und die Reclamschen Bände, Erinnerungen an die Schulzeit, aus der Pfarr-Bibliothek verdrängen.

Wer den Bestrebungen des „Allgemeinen Deutschen Sprachvereins" noch nicht nähergetreten ist, der greife baldigst zu seinen „Verdeutschungsbüchern". Uns liegen vor Khull, Deutsches Namenbüchlein (3. Aufl. 50 Pf.), das unsere heimischen Vornamen erklärt und deutsche Namengebung fördert; Bruns, Die Amtssprache (7. Aufl. 80 Pf.), wo fast alle im Verkehre der Gerichts- und Verwaltungsbehörden sowie in Rechts- und Staatswissenschaft gebrauchten Fremdwörter verdeutscht erscheinen; Kunow, Die Heilkunde (4. Aufl. 60 Pf.), wo in ähnlicher Weise die Sprache der Ärzte und Apotheker gereinigt wird. Die hier vorgelegten Verdeutschungen sind übrigens durchweg das Ergebnis langjähriger Erörterungen unter Fachleuten. Für den Pfarrer haben, da die Sprache das Hauptmittel seiner Wirksamkeit ist, alle drei Büchlein (Ver-

lag von Berggold, Berlin), dasjenige von Bruns vor allem, ihre große Bedeutung und sollten bei vielen den Erfolg zeitigen, daß sie Mitglied des genannten Vereins würden. Denn wer von uns hätte nicht die deutsche Sprache, seine Muttersprache, lieb?

---

**Nachträge.** 1. Zu S. 192, X. Reden und Ansprachen der 18. Allianz-Konferenz zur Vertiefung des Glaubenslebens (24.—28. Aug. 1903. Allianzhaus in Blankenburg, Thür. 1 Mk.) geben einen tiefen Eindruck von dem Ernst des dort gepflegten Christentums und von der dort waltenden Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift, zeigen aber auch, wieviel Ungesundes jenem Christentum und jener Bibel-Auffassung beigemengt ist, und geben zur Frage Lepsius allerdings nicht das umfassende (s. z. B. S. 13), aber doch hinreichendes Material. Alles in allem: das Ketzergericht über Lepsius war nicht aus Gottes Geist geboren, aber Lepsius' halt- und maßlose Aufstellungen mußten unfehlbar Ärgernis in Bibelkreisen anrichten, die, wie gegen jede Theologie, so auch wider alle wissenschaftliche Schriftforschung voreingenommen sind, und mußten daher schon nach Matth. 10, 16 b unterbleiben.

2. Die Konfirmationszeit gibt uns Veranlassung, nochmals mit warmer Empfehlung eines Buches zu gedenken, das vor vielen anderen zu einem Konfirmationsgeschenk innerhalb der begüterten Kreise sich eignet: Baum-Geyers Kirchengeschichte für das evangelische Haus. III. neubearbeitete Auflage mit 800 Bildern und Beilagen. Lex.-Format. Lederrücken reich geb. 15 Mk. (München, C. H. Beck). Vgl. 1903 S. 134 f.

3. Da zurzeit unsere Blicke infolge des Herero-Aufstandes nach Deutsch-Südwestafrika gerichtet sind, sei auf Bilder aus Deutsch Südwestafrika (Gütersloh, Bertelsmann. 1 Mk.) hingewiesen. Hier liegen 70 sehr gute Bilder auf 16 Blättern, 34 × 25 cm-Format des Blatts, vor, die in das, was die Rheinische Mission und deutsche Verwaltung geschaffen, anschaulich einführen.

4. Wer sich über die Los-von-Rom-Bewegung orientieren oder Material für Vorträge gewinnen will, sei aufmerksam gemacht auf zwei Hefte von Oßwald (Sup. a. D. in Beyernaumburg), Los von Rom und Gustav-Adolf-Reise durch Steiermark (Selbstverlag des Verfassers. Je 10 Pf.), die kurz und treffend, frisch und begeisternd geschrieben sind.

5. Im Blick auf den am 7. März gefeierten hundertjährigen Bestand der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft sei hingewiesen auf Schultze, Die Bibel in der weiten Welt (Basel, Kober 1 Mk., kart. 1,20 Mk.), wo die oekumenische Bedeutung des Werkes jener Gesellschaft ausführlich und lehrreich, doch etwas weitschweifig, geschichtlich wie lehrhaft gewürdigt wird.

---

## Aus der theologischen und kirchlichen Gegenwart.

Am 3. Februar ist die soziale Geschäftsstelle für das evangelische Deutschland in Berlin errichtet worden.

Am 9. März hat der Deutsche Bundesrat der Aufhebung des § 2 des Gesetzes über den Orden der Gesellschaft Jesu (vom 4. Juli 1872: ausländische Jesuiten können ausgewiesen, inländischen können bestimmte Orte versagt oder angewiesen werden) zugestimmt.

In Bern hat sich nach dem Vorbild des Roten, Blauen und Weißen Kreuzes ein Violettes Kreuz gebildet, das gegen Fluchen und Mißbrauch des Namens Gottes kämpfen will (Vors. Dr. jur. G. von Benoit in Bern, Satzungen zu beziehen auch Berlin SW., Wilhelmstr. 34, Stuttgart Rothebühlstr. 57).

Konsistorialrat Nottebohm in Magdeburg ist für Schlesien, Konsistorialrat Büchsel in Münster für Pommern zum Generalsuperintenden ernannt worden.

---



# Neutestamentliche Seelsorgerbilder (5).

Von Hofprediger und Superintendent Blau in Wernigerode.

## Jesus als Seelsorger.

### 4.

Eine dritte Gruppe von Menschen, an denen Jesus Seelsorge geübt hat, sind solche, bei denen das Willensleben eine verkehrte Richtung genommen hat. Während Verstandesmenschen wesentlich den Zweifel dem Seelsorger als Objekt seiner Tätigkeit bieten, Gefühlsmenschen in ihren Gemütsbewegungen, vor allem der Trauer und Sorge, der Seelsorge bedürfen, liegen die schwersten und ernstesten Probleme der Seelsorge da, wo sich der Wille dem Guten abgewandt hat und sich auf das Widergöttliche richtet —. Hier betreten wir das Gebiet, das im engeren Sinne Sünde genannt zu werden pflegt; obgleich auch Zweifel und Verzagtheit nichts Gottgefälliges und dem Willen Gottes Entsprechendes sind, so fällt doch die Sünde im eigentlichen Sinne weder in das Gebiet des Verstandes noch in das der Empfindungen, sondern in das des Willens.

Auch hier handelt Jesus nicht nach Schablone und Schema. Die Stellung, die der Wille Gott und seinem Gebot gegenüber einnimmt, ist ja selbst individuell sehr verschieden. Und die Seelsorge Jesu individualisiert hier auch. Zunächst begegnet uns bei ihm eine auffallende Milde in seinem Verfahren mit den Sündern. Er richtet nicht, er verdammt nicht. Das mögen die gerechten Pharisäer tun. Jesus nimmt die Sünder an und isset mit ihnen (Luk. 15, 1 ff.). Damit schlägt er dem ganzen hergebrachten und landesüblichen Urteil geradezu ins Gesicht. Sein Verhalten ist in der Tat auffallend. Nichts hätte näher gelegen, als daß er, der Reine ohne Flecken, welcher keine Sünde getan hat, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden worden, ja, der von keiner Sünde wußte, einen natürlichen Widerwillen gegen Menschen hatte, die in der Sünde lebten, eine natürliche Scheu vor Berührung mit dem Unreinen und Schlechten. Oft genug sehen wir an Menschen, die selber durchaus ehrbar sind, einen völligen Mangel an Verständnis für die Sünde der Sünder, eine geradezu unüberwindliche Abneigung gegen die bloße Berührung mit ihnen, und es ist nicht immer pharisäischer Hochmut der Grund hiefür. Wir finden oft genug bei Menschen, die selber nie schwer gefehlt haben, ein hartes Verdammen der Sünde und ein ehrliches heiliges Eifern gegen sie. Jesus stellt sich zum Teil anders; nicht

als wäre sein innerster Widerwille gegen die Sünde kleiner gewesen — nein, er war größer, als jener der Gerechten, so groß, daß er nicht eher ruhen konnte, als bis die Sünde abgetan war. Aber gerade in diesem seinem Zerstörungskampf wider die Werke des Teufels (1 Joh. 3, 8. 9) ist er von einer rührenden Milde gegen diejenigen, die selbst im Kampf mit der Sünde unterlegen sind; Zöllner und Sünder, Huren und verlorene Söhne, die Geächteten der Gesellschaft nimmt er unter seinen Schutz und versichert er der göttlichen Barmherzigkeit. Und doch ist diese Milde keine Schwäche, doch ist sie himmelweit entfernt von jener Maxime: „Alles verstehen heißt alles verzeihen," doch hat sie nichts zu tun mit jener Bemäntelung und Beschönigung der Sünde, die ihre Bedeutung verkleinert und ihren Ernst abschwächt. Am charakteristischsten dürfte hier das Verfahren Jesu mit der großen Sünderin Luk. 7, 36 ff. sein. Jesus erkennt es vollständig der Wahrheit gemäß an, daß sie eine große Sünderin ist; er hält diese Bezeichnung keineswegs für ungerechte Übertreibung, er ist gar nicht der Meinung, sie sei ja gar nicht so schlimm, wie Simon sie macht, er versucht gar nicht, sie zu entschuldigen im Hinblick auf das, wessen man sie zeiht. Aber mit der Wahrhaftigkeit, die das Schlimme an ihr anerkennen muß, verbindet er die Liebe, die das Gute an ihr sieht und gelten läßt; das gibt seinem Urteil den Charakter der Gerechtigkeit. Hier lehrt er seine Jünger vielleicht das tiefste Geheimnis der Seelsorge an Sündern: die Kunst, auch in dem ärgsten Sünder noch an einen Rest Gottesebenbildlichkeit zu glauben und danach mit Fleiß zu suchen, bis man es findet. Unter dem Bild des seligen Vögehold von St. Elisabeth in Berlin stehen als rechter Wahlspruch eines Seelsorgers von Gottes Gnaden die Worte: „Niemanden und nichts aufgeben!" Mit solchen Augen hat Jesus die Sünder angesehen, mit Augen, die auch hinter lauter Wolken und Nebeln noch schwache Sternlein dämmern sehen, mit Augen, die durch die häßliche Hülle und die harte Schale hindurchdringend in der Tiefe noch ein winziges Restchen eines besseren Kernes entdecken, den herauszuschälen der Mühe wert ist. In dieser Liebe hat er noch, nachdem er Tränen über Jerusalem geweint, doch nicht aufgehört, um die Kinder Jerusalems zu werben, um zu retten, was noch zu retten war.

Seine Milde ist aber nicht Schwäche, sondern Tatkraft. Seine Seelsorge ist nicht nur herzliches heiliges Erbarmen mit den Sündern, sondern ein Suchen dessen, was verloren ist, ein Händeausstrecken zur Rettung der Sünder. Davon wissen Zachäus und die große Sünderin, der Kranke am Teich Bethesda (Joh. 5, 14) und Simon Petrus zu sagen. Denn die Seelsorge kann sich nicht genug damit tun, über Sünder, Verbrecher, Gefangene, Magdalenen 2c. ein Urteil zu fällen im Sinn Jesu, oder auch nur sie zu trösten mit der sündenvergebenden Gnade. Das wäre ja falscher Trost, wenn nicht die Umkehr vom Weg der Sünde seine Frucht wäre. Dazu helfen ist wesentlich die Aufgabe der Seelsorge. Sie muß es von dem guten Hirten lernen, dem verlorenen Schaf nachgehen und das Verirrte suchen. Warnende Seelsorge an Gefährdeten, rettende Seelsorge an Gefallenen ist eine der vornehm-

sten Aufgaben des Amts; und sie ist kräftigere Reaktion gegen die Sünde, als das Schelten und Richten, das Eifern und Verdammen.

Und doch finden wir im Munde desselben milden Sünderheilands die schärfste Verurteilung der Sünde. Schärfere Worte, als sie Jesus in seinen Wehereden wider Schriftgelehrte und Pharisäer gebraucht hat, härteres Gericht, als es in den Worten liegt, mit denen er Petrus geradezu als Satan anredet, weil er nicht will, was göttlich ist, gründlichere Verdammung auch der sogenannten kleinen und unscheinbaren Sünden, als sie in dem Gleichnis von den beiden Schuldnern Luk. 7, 41 liegt, gibt es ja kaum. Das scheint wenig zu passen zu dem Bild des barmherzigen, sanften, milden Heilands, der Ehebrecherinnen nicht verdammt und Schächer begnadigt. Aber es ist klar, wo der Unterschied liegt. Einmal nämlich ist die Sünde des Bußfertigen etwas andres, wie die Sünde des Unbußfertigen. Und genau besehen gilt die Gnade Jesu nur der erkannten und bereuten Schuld, sein Zorn und sein Gericht dem Mangel an Sündenerkenntnis und demütiger Buße. Und dann ist auch die Sünde der Wissenden etwas andres wie die Sünde der Unwissenden. Es liegt dem Urteil Jesu über Sünde und Sünder offenbar der Kanon zugrunde, daß die Verantwortung für das sittliche Tun wächst mit der Einsicht in den Willen Gottes. Darum ist die kleine Sünde des gesetzeskundigen Schriftgelehrten größer als die große Sünde eines verrufenen Weibes, ist der geistliche Hochmut der Pharisäer sittlich verwerflicher als die Veruntreuung eines Zöllners (vgl. Luk. 12, 47. 48. Matth. 21, 28—32) —.

Aber Jesu Seelsorge hat sich nicht darauf beschränkt, der in der Sünde zutage tretenden Verirrung des Willens in das Böse teils mit heiliger Milde die Gnade, teils mit heiligem Ernst das Gericht Gottes gegenüber zu setzen, sondern sie hat auch dem auf das Gute gerichteten Willen Ziel und Wege zu seiner sittlichen Betätigung gewiesen. Hierhin rechnen wir die gesamten Weisungen Jesu auf dem Gebiet der Moral. Die ganze Vertiefung der sittlichen Forderungen des Gesetzes, die „neue Moral“ der Bergpredigt, die Zusammenfassung des Gesetzes in zwei Gebote, ja in das eine Grundgebot der Liebe zu Gott, die das sittliche Leben des mosaikartigen, stückwerkweisen Charakters entkleidet und zu einem einheitlichen Ganzen aus einem Gusse macht, die ganze Umwandlung negativer Sittlichkeit, die sich in Verboten erschöpft, in eine positive, die nicht mehr nur Meiden des Bösen, sondern Tun des Guten heißt, die Zurückführung der Moral auf religiöse Gründe, wie sie uns in ihrer Loslösung aus dem Zusammenhang des bloß kultischen Lebens und in ihrer Verbindung mit der persönlichen Frömmigkeit entgegentritt — das alles war Seelsorge an dem Willen seiner Zuhörer, bestimmt, dem Willen seine Richtung zu geben. Und wenn Jesus mit unerbittlicher Konsequenz von denjenigen, die sich an ihn hängen wollten, forderte, daß sie vollen Ernst mit der Nachfolge machen sollten, wenn er unter Umständen Verzicht auf den irdischen Besitz, Loslösung von der Familie, scheinbare Verletzung der einfachsten Pietät um seiner Person willen verlangen konnte — was war es anderes als Seelsorge an dem

Willen seiner Zuhörer, bestimmt, den Willen aus aller Schlaffheit und Halbheit durch Proben seiner Kraft zur Energie zu führen, ohne welche der Wille nicht sein darf?

Für alle Seelsorge kommt die Person des Seelsorgers in Betracht — für die Seelsorge am Willen ganz besonders. Auch Jesus hat diese Seelsorge nicht nur ausgeübt mit seinen Worten, sondern mit seiner Person, seinem Wandel, seinem Vorbild. Größere Barmherzigkeit gegenüber der Sünde und schärfere Verdammung der Sünde zugleich ist nirgends je so vereinigt gewesen, als in dem Kreuzestode von Golgatha. Und Rettung aus der Sünde und Stärkung zum Guten, Befreiung von der Schuld und Überwindung der Macht der Sünde zugleich sind in keinem so gegeben, als in dem, der um unsrer Sünden willen dahingegeben und um unsrer Gerechtigkeit willen auferweckt ist. Auch für unsre Seelsorge am Willen unsrer Pflegebefohlenen liegt alles Heil nur im Kreuz Christi. An ihm muß der Wille umkehren vom Bösen und sich hinwenden zum Guten, an ihm muß er die Gnade spüren und das Gericht, an ihm muß er zerbrechen — und sich aufrichten.

---

# Die Hyqschosfrage und ihre Bedeutung für die Bibelforschung.

Von **Paul Pasig** in Ilmenau (Thüringen).

Die altägyptische Geschichte birgt bekanntlich noch manche unentzifferte Hieroglyphe. Aber zu den dunkelsten Perioden derselben gehört unzweifelhaft, ganz zu schweigen von den sagenhaften frühesten Zeiträumen, das Zeitalter der sog. Hyksos oder Hyqschos (von hyq, der Fürst, und schôs, der Hirt), d. h. Hirtenkönige.[1]) Was wir über dasselbe wissen, läßt sich im wesentlichen auf folgende Sätze zusammendrängen. Etwa zur Zeit der 12. Manethonischen Dynastie — nach Lepsius 2380 v. Chr., Mariette 2851, Brugsch 2466 — machte sich ein fremder Nomadenstamm in dem fruchtbaren nordöstlichen Delta seßhaft und gründete dort nach Vertreibung der nationalen Herrscher ein selbständiges Reich mit der Hauptstadt Tanis. Inwieweit die nun auf das obere d. h. südliche Land beschränkten ursprünglichen Herren ihre Unabhängigkeit von den Usurpatoren, d. h. den Hyqschos, zu behaupten vermochten, läßt sich nicht genau feststellen. Sicher ist, daß letztere ihre Machtsphäre immer weiter nach Süden ausdehnten. Infolgedessen kam es, nachdem die Fremdherrschaft etwa fünfhundert Jahre — nach landläufiger Annahme 2100—1600 v. Chr. — gewährt hatte, zu einem Streite zwischen Apepi (Apophis), dem Vertreter der Hyqschos, und Raskenen, dem Pharao des obern Landes, bei dem es sich zunächst nur um eine von ersterem beanspruchte wichtige Quelle handelte, der aber

[1]) Die gewöhnliche Ableitung nach Josephus. Manetho und Neuere leiten das Wort von hak-schasu, d. h. Beduinenhäuptlinge, ab.

zugleich den Ausgangspunkt des zwischen beiden Reichen sich nun entspinnenden achtzigjährigen Kampfes bildete, welcher unter Ahmes I. (Amasis, 18. Dynastie, etwa 1650 v. Chr.) mit der Vertreibung der Hyqschos und Wiedervereinigung beider Reichshälften unter dem Szepter der nationalen Herrscher endete und die Glanzzeit Altägyptens während der 19. Dynastie unter den mächtigen Ramsessiden im Gefolge hatte.

Man sieht, es ist herzlich wenig, was wir über einen Zeitraum von beiläufig einem halben Jahrtausend in der Geschichte eines hochentwickelten Kulturvolkes wissen. Der Grund von dieser beklagenswerten Tatsache liegt in der beispiellosen Dürftigkeit der hierfür in Betracht kommenden Quellen und Urkunden. Bestehen diese für unsere Kenntnis der ältesten Geschichte — soweit nicht die leider häufig kritiklosen Berichte späterer Schriftsteller mit in Betracht kommen — hauptsächlich in Kunstdenkmälern, ja, zuweilen nur in unscheinbaren Bauresten, Mauerfragmenten usw., so gilt dies für die ägyptische Geschichte in ganz besonderer Weise. Hier reden die Grabdenkmäler und Totenhäuser (Pyramiden und Mastabas), die Tempelbauten, die zahllosen Kunstgegenstände aller Art, in denen das öffentliche und private Leben des Volkes sich widerspiegelt, eine ebenso beredte als verständliche Sprache, zumal seit durch Entzifferung der Hieroglyphen mehr und mehr Licht auch über jene uralten Zeiten einer grauen Vorzeit verbreitet wurde. An der Aufhellung des Dunkels aber, das gerade über der Hyqschoszeit lagert, hat neben der Geschichtsforschung und der historischen Wissenschaft im allgemeinen die biblische Altertumskunde im besonderen ein ganz hervorragendes Interesse. Wissen wir doch, daß der Einfall der Hyqschos zeitlich fast zusammenfällt mit der Einwanderung der Israeliten im Delta unter Joseph und seiner Familie. Wie viel Licht verheißt also die Aufklärung der Hyqschosfrage gerade auch für diese dunkle Periode der jüdisch-biblischen Geschichte!

Nun sind wir in der glücklichen Lage, über die Hyqschoszeit auch die zeitgenössische Kunst befragen zu können. Während man früher nämlich gewöhnt war, diese Periode als eine Zeit der Unkultur und Barbarei hinzustellen, in die nach Einwanderung der Hyqschos das vorher einer so hochentwickelten Kunstblüte sich erfreuende untere Land zurückgesunken sei, wissen wir jetzt das Gegenteil. Das ägyptische Museum in Kairo birgt unter seinen Kunstschätzen eine Anzahl Denkmäler, die zweifellos der Hyqschoszeit angehören. Vor allem kommen folgende Denkmäler in Betracht. Zunächst eine Doppelstatue aus grauem Granit, in Tanis gefunden. Dieselbe zeigt zwei fremdländische Gestalten vor Opfertischen, die mit Wasserpflanzen, Fischen und Vögeln reich ausgestattet sind. Auffällig sind die Gesichtszüge, die sich von denen der einheimischen Bevölkerung ganz wesentlich unterscheiden. Der starke Bart ist geflochten, auch das Haupthaar ist in dicken Quasten nach Frauenart zusammengedreht; das starkknochige Angesicht mit den kleinen, verschmitzten Augen zeigt einen durchaus fremdländischen Typus, und selbst die Bekleidung erinnert in nichts an die nationale Tracht. Am meisten interessiert naturgemäß der Gesichtsausdruck. Derselbe kommt noch klarer

zur Anschauung in den beiden berühmten Hyqschossphinxen, von denen der eine allerdings nur noch als gewaltiges Haupt vorhanden ist, beide aus schwarzem Granit hergestellt und im übrigen von ungemein sorgfältiger, polierter Arbeit. Die Köpfe zeigen unzweifelhaft durchaus fremdländische Züge. Denn was sehen wir? Ein breites, feistes Antlitz mit gewöhnlichen, fast möchte man sagen, bäurisch-groben Zügen; kleine Augen, die versteckt, ja verschmitzt aus ihren Höhlen hervorlugen; eine plattgedrückte Nase, die jeder edlern Bildung ermangelt; stark hervortretende Backenknochen, die Energie und Willenskraft verraten; volle, schwülstige Unterlippen, die merklich hervorspringen; Ohren, die in Gestalt und Größe eher zu einem tierischen Haupte, etwa eines jungen Stieres, passen würden; endlich wiederum einen vollen Bart, der löwenmähnenartig das Antlitz umrahmt und ganz wesentlich dazu beiträgt, den ernsten, ja düstern Eindruck des ganzen Antlitzes noch zu verstärken. Ganz abgesehen nun von den übrigen fremdartigen Merkmalen sei darauf hingewiesen, daß Bärte im alten Ägypten durchaus ungebräuchlich und nur bei gewissen rituellen Handlungen üblich waren: es sind dies die von den Statuen usw. her bekannten künstlich angefügten, steifen Kinnbärte. Fassen wir alle diese Momente zusammen, so dürfte zweifellos feststehen, daß diese Hyqschosdenkmäler, vor allem der erwähnte Sphinx, die Züge der damaligen fremdländischen Herrscher, im allgemeinen aber den Typus des eingewanderten fremden Stammes getreu wiedergeben. Zu ersterer Annahme führt uns die eingemeißelte Bezeichnung auf dem Sphinx selbst, dessen rechte Schulter das zwar gewaltsam beseitigte, aber noch immer erkennbare Namensschild des erwähnten Hyqschoskönigs Apepi (Apophis) trägt. An dessen Stelle ist das Namensschild des Pharao Menephtah, des traditionellen „Pharaos des Auszugs", getreten, dessen Name neben dem Ramses' II. noch einmal auf der Basis der Statue wiederkehrt, während Psusennes, ein tanitischer König der 21. Dynastie (um 1100 v. Chr.), seinen Namen auf der Brust des Bildwerkes beifügte. Gerade diese Umnennungen der Statue sind höchst charakteristisch. Sie zeigen, daß es dem Gefühle der späteren nationalen Herrscher Ägyptens widerstrebte, ein immerhin wertvolles Kunsterzeugnis der Vergangenheit mit dem Namen eines Fürsten geschmückt zu sehen, der als Eindringling ein Usurpator war und weder national noch religiös zu den altägyptischen Traditionen paßte. Daher eigneten sie sich ohne weiteres durch Einfügen ihres Namens das Kunstwerk selbst an und zerstörten zugleich — ihrer Meinung nach — das Andenken an die verhaßten fremdländischen Bedrücker.

Über die Nationalität derselben kann nach alledem kein Zweifel obwalten. Es müssen, worauf ja auch der oben beschriebene Gesichtstypus hinweist, semitische Stämme gewesen sein, die von Osten her, dem einzig möglichen Eingangstore, also über die Landenge von Suez den Boden Ägyptens betraten und im Nordosten zunächst, immer weiter nach Westen vordringend, sich ausbreiteten, indem sie das alte Tanis (hebr. Zoan, südlich des Menzalehsees, Erziehungsort Mosis, Ruinen bei Sân-el Hager) zu ihrer Hauptstadt machten.

Nun fand bekanntlich um 1800 v. Chr. die Einwanderung der Israeliten unter Joseph und dessen Angehörigen statt. Jedermann kennt die hohen Auszeichnungen, die königlichen Ehren, die demselben nicht nur persönlich, sondern auch seinen Stammesgenossen seitens des damaligen Herrschers erwiesen wurden. „Nur um den Thron" wollte der König selbst höher sein als Joseph, und dieser wieder streift äußerlich alles Israelitische ab, vermählt sich mit einer Ägypterin, der Tochter des Sonnenpriesters Potiphera in On (Heliopolis), namens Asnath, und nimmt sogar einen ägyptischen Namen und Titel an, indem er sich „Zophnat-Phanech" nennen läßt (Luther: „heimlicher Rat", wahrscheinlich s. v. a.: „Enthüller der Geheimnisse", nach andern „Retter der Welt", also offenbar ein hochtrabender orientalischer Titel). Das Volk Israel aber wird in der fruchtbarsten Provinz des Landes, Gosen, im Nordosten, um den heutigen Timsah- (Krokodil-)See herum, angesiedelt.

Nun entsteht sofort eine neue Schwierigkeit, die sich aber am bequemsten mit Hilfe unserer obigen, aus der Hyqschosfrage sich ergebenden Resultate lösen läßt. Wie konnte der ägyptische Herrscher Joseph und den Israeliten gegenüber so außergewöhnlich entgegenkommend verfahren, da doch zwischen Ägyptern und Israeliten die bitterste Feindschaft herrschte? Mußte er nicht für seinen Thron fürchten, wenn er die eingewanderten verhaßten Fremdlinge derart bevorzugte? Über das damalige Verhältnis zwischen Juden und Ägyptern gibt uns der biblische Bericht selbst hinreichend Aufschluß. Sogar Joseph nämlich, obwohl bereits tatsächlich Herr im Lande, durfte nicht einmal mit seinen Brüdern an einem Tische speisen, denn, so heißt es 1 Mos. 43, 32: „Die Ägypter dürfen nicht Brot essen mit den Hebräern, denn es ist ein Greuel vor ihnen." Und als Joseph später seinen Brüdern den Rat erteilt, den Pharao um Überlassung gesonderter Wohn- und Weideplätze für ihr Vieh zu bitten, heißt es, gewissermaßen zur Motivierung (1 Mos. 46, 34), daß Viehhirten den Ägyptern ein „Greuel" seien. Warum das? Zunächst wohl deshalb, weil die Ägypter den Tieren zum großen Teile göttliche Verehrung zollten. Wir erinnern nur u. a. an den Apis- und Mnevisstier, die Katze, den Ibis usw. Dann aber war es eben offenbar die Erinnerung an die fremdländischen semitischen Usurpatoren, die das herrliche Land eingenommen hatten und nun beherrschten, die ihnen nun jeden Semiten — und von dem Begriffe „Semit" war ihnen der des „Viehhirten" untrennbar — verhaßt erscheinen ließ. Wenn gleichwohl der Pharao es wagen durfte, sich in so offenkundiger, ja geradezu herausfordernder und verletzender Weise über die nationalen und religiösen Vorurteile des ägyptischen Volkes hinwegzusetzen, so kann der Grund kein anderer sein als das Bewußtsein eigener Stammesgemeinschaft mit dem verfehmten israelitischen Volke. Wir wissen, daß bereits zu Abrahams Zeiten (etwa 200 Jahre vor Joseph) Israeliten im Delta einwanderten. Seit jener Zeit haben offenbar die persönlichen Beziehungen zwischen beiden Nationen nie aufgehört, bis sie endlich zu einer ausgedehnteren Einwanderung der Israeliten, allmählicher Verdrängung des national-ägyptischen Elementes aus der herrschenden Stellung im Delta

und schließlicher völliger Besitznahme desselben durch die Semiten führten. Sonach fand Joseph, als er mit seinen Angehörigen im Delta einwanderte, einen stammverwandten semitischen Fürsten auf dem Throne des „untern" Landes. Derselbe bot aber nicht nur aus, sagen wir, verwandtschaftlichen, persönlichen Motiven den religiösen und nationalen Vorurteilen der Ägypter Trotz, sondern ihn leiteten dabei auch hochpolitische Motive. Es war ihm darum zu tun, für die früher oder später zu erwartende Katastraphe des Zusammenbruches der eigenen Gewaltherrschaft sich der mächtigen Bundesgenossenschaft der stammverwandten Israeliten zu versichern. Und wie klug er gerechnet hatte, bewies die Folgezeit. Die in Ägypten angesiedelten Israeliten hatten sich bis zur Wiederherstellung der nationalen Dynastien unter Ahmes I. (Amosis), 18. Dynastie (etwa um 1650 v. Chr.) auf etwa 2 Millionen, darunter 600 000 streitbare Männer über 20 Jahre, vermehrt, und als für das neuerrichtete Reich die Frage entstand, sich dieser verhaßten Fremdlinge zu entledigen, tauchte zugleich die Befürchtung auf, dieselben könnten sich mit den Feinden der Ägypter, d. h. eben den vertriebenen, stammesverwandten Semiten (Hyqschos), zum Nachteile des noch jungen nationalen Reiches verbünden (vgl. 2 Mos. 1, 10). Daher galt es, die Israeliten durch listige Maßregeln allmählich aufzureiben und unschädlich zu machen, ein Plan, der bekanntlich, obwohl bereits in seiner Ausführung begonnen, infolge des ebenso klugen als mannhaften Auftretens Mosis vereitelt wurde.

Fassen wir die durch unsere Untersuchung gewonnenen und durch die Kunstdenkmäler der Hyqschoszeit wesentlich gestützten Resultate kurz zusammen, so ergibt sich folgendes. Die Einwanderung und allmähliche Ausbreitung der sog. Hyqschos im Delta steht offenbar in ursächlichem Zusammenhange mit der Verpflanzung der Israeliten nach Unterägypten und dürfte um das Jahr 2000 v. Chr. erfolgt sein. Das Zeitalter der Hyqschos, das etwa 500 Jahre umfaßte, ist keineswegs als eine Zeit der Barbarei und Unkultur aufzufassen. Vielmehr entwickelte sich, vielleicht in Anlehnung an die altägyptische Kunst, namentlich die Plastik zu hoher Blüte und trug ein durchaus nationales Gepräge, so daß anzunehmen ist, daß die Kunstdenkmäler jener Zeit naturgetreue Wiedergaben des Hyqschostypus sind. Die entgegenkommende Aufnahme der unter Joseph einwandernden Israeliten erklärt sich vor allem durch den Umstand, daß der damalige ägyptische Herrscher ein Vertreter der Hyqschos, also ein semitischer Stammesverwandter der Israeliten war. Der Auszug der Israeliten aus Ägypten unter Moses bildete das Schlußglied in der Kette der Vertreibung der Hyqschos durch die vom Süden her vordringenden nationalen Herrscher und fällt zeitlich mit dem Aufhören der Hyqschosherrschaft im Delta und dem Wiederaufblühen der nationalen Dynastien fast zusammen, nur daß anzunehmen ist, daß zwischen der Vertreibung der Hyqschosdynastien und der Säuberung des Deltas von den noch ansässigen zahlreichen stammesverwandten Israeliten (unter Moses) wiederum ein längerer Zeitraum, vielleicht bis zu zwei Jahrhunderten, liegt. Sie mag um 1300 v. Chr. erfolgt sein und lag durchaus im nationalen Interesse des neugegründeten und geeinten Reiches, dessen höchste Blüte sie mitbedingte.

# Die wirtschaftliche Lage der ersten evangelischen Landpfarrer.

## Eine kulturgeschichtliche Skizze aus der Reformationszeit.

Von Pfarrer **Riemer** in Badeleben, Kreis Neuhaldensleben.

### 1.

Die Reformationsgeschichte hat bei der Darstellung und Beurteilung der reformatorischen Bewegungen einen doch nicht ganz bedeutungslosen Faktor noch wenig beachtet: die stille Wirksamkeit der ersten evangelischen Landpfarrer. Scheinbar mit gutem Recht. Denn in dem gewaltigen Drama, in dem Kaiser und Papst, Fürsten und Bischöfe, Professoren der Theologie und aller andern Wissenschaften die ersten Rollen spielen, bleibt für den schlichten Landpfarrer und seine bescheidene Arbeit nur ein verschwindend kleiner Raum. Aber bei einem näheren Eingehen auf die Einzelheiten der Reformation erscheint dieser Raum doch groß genug, um beachtet und gewürdigt zu werden. Die Verdienste, die sich die ersten evangelischen Landpfarrer durch ihre Mitarbeit an dem größten Werke ihres Jahrhunderts erworben haben, sollten daher in den Annalen der Reformationsgeschichte nicht völlig übergangen werden. Der fernere Bestand der neu gegründeten evangelischen Kirche war ja erst dann wirklich gewährleistet, wenn auch die ländliche Bevölkerung, der kräftige Stamm eines jeden Volkes, dem Evangelium gewonnen war, wenn auch der Bauer die im heißen Kampf der Geister mühsam erstrittene religiöse und kirchliche Freiheit als sein höchstes und heiligstes Gut zu achten gelernt hatte. Dieses Ziel zu erstreben, war die große, mühevolle, oft so undankbare Aufgabe der ersten evangelischen Landpfarrer. Sie haben diese Aufgabe mit dem besten Erfolge gelöst. Denn durch ihre Arbeit ist die evangelische Kirche in Deutschland zu einer Volkskirche geworden und trotz der schwersten Anfechtungen auch geblieben. Das ist der Anteil des ländlichen Pfarrerstandes an dem Werke der Reformation, an dem Bau der evangelischen Kirche, ein Anteil, der ihm nicht aberkannt werden kann.

Wir sind in der glücklichen Lage, aus den Visitationsprotokollen ein ziemlich klares Bild von der ganzen Arbeit der ersten evangelischen Landpfarrer entwerfen zu können. Wir können die Schwierigkeiten beurteilen, die zu überwinden waren, die Erfolge würdigen, die erreicht wurden, die Mißerfolge, die nicht ausblieben, verstehen. Wir können aber auch aus unserer Quelle die ganze wirtschaftliche Lage des Landpfarrers der Reformationszeit, sein Einkommen nach seinem Wert oder Unwert, sowie endlich auch die durch die wirtschaftlichen Verhältnisse beeinflußte amtliche Stellung in der Gemeinde deutlich erkennen. Dies letztere, die wirtschaftliche Lage der ersten evangelischen Landpfarrer, darzustellen, ist die Aufgabe, die im folgenden gelöst werden soll.

In ihrer ganzen wirtschaftlichen Lage waren die ersten evangelischen Landpfarrer einfach die Nachfolger ihrer katholischen Vorgänger. Dadurch mußten sich ihre wirtschaftlichen Verhältnisse von vornherein scheinbar recht mißlich gestalten. Denn der katholische Pfarrer war unverheiratet

— oder sollte es wenigstens sein. Für ihn genügte daher auch eine geringe Dotation seiner Stelle. Der evangelische Pfarrer hatte dagegen eine ganze Familie, die bisweilen recht groß war, zu ernähren, und zwar von denselben Einkünften, von denen bisher ein einzelner Mann gelebt hatte. Wären die einzelnen Landpfarren nicht schon in der vorreformatorischen Zeit so vorzüglich dotiert gewesen, so daß also der alleinstehende katholische Geistliche über ein sehr reichliches Einkommen verfügte, so wäre unter den ersten evangelischen Landpfarrern ein allgemeiner, wirtschaftlicher Notstand ganz unausbleiblich gewesen. So aber ernährten im allgemeinen die Pfarrstellen ihre neuen Inhaber und deren Familien, aber mehr auch nicht. Reichtümer konnten nicht gesammelt werden.

Noch ein anderer Unterschied machte sich geltend: Die Stellung des katholischen Geistlichen in seiner Gemeinde war anders als die des evangelischen Pastors. Der erstere war ein Glied in dem gewaltigen Organismus der katholischen Kirche. Er fand jederzeit einen Rückhalt an seiner kirchlichen Behörde, die über eine stattliche Anzahl geistlicher und weltlicher Zuchtmittel verfügte. Der letztere dagegen stand fast völlig vereinsamt in seiner Gemeinde, und war nur auf die eigene Kraft angewiesen. Der Rückhalt, den er an seinem Gerichtsherrn haben sollte, erwies sich vielfach als trügerisch, während die Bildung eines geordneten evangelischen Kirchenregimentes noch in den ersten Anfängen stand. Da nun der Landpfarrer in vieler Beziehung von seinen Bauern abhängig war, so mußte sich der evangelische Geistliche auch in diesem Punkte seinem katholischen Vorgänger gegenüber im Nachteil befinden. Wieweit ist es nun jenem gelungen, diese beiden unverkennbaren Nachteile auszugleichen?

Die Haupteinnahmequelle bestand in den zur Pfarre gehörenden Ländereien: Äckern, Wiesen und Waldteilen. Nebeneinnahmen des Pfarrers waren die Akzidentien, feststehende besondere Abgaben in Geld oder Naturalien seitens einzelner Gemeindeglieder, und die Stolgebühren, geringe, fast ausschließlich in Geld bestehende Vergütungen bei Taufen, Trauungen und Begräbnissen.

Von den Pfarrländereien kamen bei der Bemessung des Einkommens der Pfarrstelle meist nur die Äcker selbst in Betracht. Wiesen und Holzflecke waren gewöhnlich so unbedeutend, daß sie nennenswerte Erträge kaum abwarfen. Die Größe der Pfarräcker schwankte nicht unerheblich. Es gab Pfarrstellen, die nur mit einer Hufe dotiert waren, wie auch solche, deren Äcker zehn Hufen umfaßte. Sowohl nach oben, wie nach unten wurde diese Grenze in vereinzelten Fällen überschritten. Im allgemeinen standen dem einzelnen Pfarrer drei bis fünf Hufen zur Verfügung; damit mußte er auskommen. Das war für ihn je nach der Lage des Ortes und der Güte des Ackers eine bald leichtere, bald schwierigere Aufgabe. Die Anzahl der Hufen an und für sich konnte somit einen sichern Maßstab für die Höhe des Einkommens der Landpfarrer nicht abgeben. Es kam darauf an, wie der Acker verwertet werden konnte. Die Pfarrer mußten darauf bedacht sein, möglichst hohe Erträge aus ihren Ländereien herauszuwirtschaften. Hierzu boten sich drei Wege. Entweder bewirtschaftete der Pfarrer den ganzen ihm zu-

stehenden Acker selbst, oder er bewirtschaftete nur einen Teil, während er das übrige verpachtete, oder endlich er verpachtete alles. Alle drei Wege wurden in der Reformationszeit eingeschlagen, am häufigsten der mittlere, seltener die beiden anderen, da auf ihnen dem Pfarrer bedeutende Schwierigkeiten und Nachteile erwuchsen. Diese ließen sich zwar auf dem mittleren Wege, der eine Verbindung der beiden andern darstellt, auch nicht gänzlich vermeiden, aber sie wurden hier doch bedeutend vermindert.

Für die Bewirtschaftung des ganzen Pfarrackers durch den Pfarrer selbst schien manches zu sprechen. Zunächst war der Pachtpreis, der im allgemeinen gezahlt wurde, recht niedrig, zum Teil so niedrig, daß die Visitatoren ohne weiteres eine Erhöhung desselben seitens des Pächters anordnen konnten. Der Pfarrer konnte also bei einigen Kenntnissen in der landwirtschaftlichen Praxis einen bedeutend höheren Gewinn aus seinem Acker erzielen, wenn er selbst die Hand an den Pflug legte, als wenn er verpachtete. Sodann fiel aber auch der Umstand ins Gewicht, daß die Dorfbewohner auch dem Pfarrer dienstpflichtig waren. Wurde dadurch nicht der landwirtschaftliche Betrieb des Pfarrers ganz wesentlich erleichtert und verbilligt? Noch 1585 beschloß eine Gemeinde über die Dienstpflicht dem Pfarrer gegenüber das folgende: Die Ackerleute sollen brachen, wenden, pflügen, Mist fahren, einfahren. Die Hintersassen, welche mähen können, sollen das Getreide mähen, die es nicht können, sollen das Korn harken. Die Hintersassen sollen auch das Gras mähen und sammeln, die Ackerleute sollen's einfahren. Wenn er Grummet haben will, soll er's selber mähen lassen, aber die Ackerleute sollen's einfahren. Alle diese Dienste mußten von seiten des Pfarrers durch Essen und Trinken an den Arbeitstagen — so in dem vorliegenden Falle — oder aber durch eine besondere Kollation, die bald nach der Bestellung, bald nach der Ernte fällig war, vergütet werden; seltener waren sie ganz ohne Entgelt von der Gemeinde zu leisten. Immerhin erschien der Arbeitslohn, den der Pfarrer in dieser Form zu zahlen hatte, so gering, daß mancher schon um die ihm zur Verfügung stehenden billigen Arbeitskräfte auszunützen, und um die alten Gerechtsame der Pfarre nicht verloren gehen zu lassen, seinen Acker selbst bewirtschaftete.

Allein diese Vorteile, die die Selbstbewirtschaftung dem Pfarrer zu bieten schien und vielfach auch wirklich bot, wurden doch durch die Nachteile, die früher oder später eintraten, recht beeinträchtigt, um nicht zu sagen, ganz aufgehoben. So war es für den Ackerbau treibenden Pfarrer ein empfindlicher Nachteil, wenn er nur einen Teil seines Ackers zu seiner freien Verfügung hatte. Es kam nämlich öfter vor, daß der Pfarrer bei seinem Amtsantritt bindende Pachtkontrakte vorfand, nach denen mehrere Hufen oder auch der ganze Pfarracker auf lange Zeit für einen Spottpreis verpachtet waren. Da hieß es dann gute Miene zum bösen Spiel machen. Denn der glückliche Pächter bestand natürlich auf seinem Schein und vereitelte alle Bemühungen des Pfarrers, den Acker wieder selber in seiner ganzen Ausdehnung bestellen zu können. Er mochte es wohl wissen, daß hier weder der Amtmann noch die Visitatoren ein Machtwort sprechen konnten.

Ein anderer höchst ärgerlicher Nachteil der Selbstbewirtschaftung war der Umstand, daß die Bauern mit besonderer Vorliebe Pfarr- und Kirchenacker durch Abpflügen schmälerten. Gerade in diesem Punkte waren die Begriffe Mein und Dein für den Ackersmann der Reformationszeit überaus fließend. Es kam ihm gar nicht darauf an, nach und nach durch Abpflügen ganz erkleckliche Teile des fremden Gutes dem eigenen Besitztume einzuverleiben. Die ganze unruhige Zeitlage zu Beginn des 16. Jahrhunderts begünstigte ihn darin ungemein, und schließlich fand diese billige Art und Weise der Bereicherung einen solchen Anklang, daß man sie auch noch fortsetzen zu können glaubte, als allgemach wieder geordnete Verhältnisse eintraten. Die Kosten dieses Verfahrens fielen aber natürlich wieder dem Pfarrer zur Last, der nicht nur Ärger und Verdruß davon hatte, sondern auch an seinen Einnahmen schwere Einbuße erlitt. Übrigens trat im 16. Jahrhundert diese Erscheinung nur erst vereinzelt auf. Belauscht man aber einmal die Pfarrer des 18. Jahrhunderts in ihren innersten Gedanken, dann findet man fast regelmäßig wiederkehrend die ohnmächtige Klage und den verbissenen Groll über Verminderung und das völlige Verschwinden von Teilen des Pfarrackers, das durch Abpflügen oder Versetzen und Beseitigen der Grenzsteine herbeigeführt war.

Endlich die Dienste selbst. Auch sie leisteten keinegswegs immer das, was sie hätten leisten sollen. Ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß sollten sie ein Beitrag der Gemeinde zu dem Lebensunterhalt des Pfarrers sein; tatsächlich aber waren sie für ihn oft mehr eine Last, als eine Erleichterung. Es mußte dem ackerbautreibenden Pfarrer eine Last sein, wenn im Frühjahr die Ackerleute kamen, um gerade am Osterdienstag den Mist auf das Feld zu fahren, oder gar einen Teil des Ackers zu bestellen. Bei dem Schwanken des Ostertermins konnten infolge der Festlegung der Dienste auf einen bestimmten Tag Mißhelligkeiten und Unzuträglichkeiten nicht ausbleiben. Ferner hatten die Bauern die Verpflichtung, den Pfarracker ganz oder teilweise zu pflügen und zu bestellen. Aber es gab keine Vorschrift darüber, wie sie ihn zu pflügen hatten. Das machten sie sich zunutze, wahrten den äußeren Schein, und im übrigen mochte der Herr Pfarrer zusehen, wie er mit seinem schlecht gepflügten Acker fertig wurde. Was ging das schließlich sie an? Außerdem hatte sich der Pfarrer für diese Dienste noch den Bauern durch eine Kollation erkenntlich zu zeigen. Das war eine Verpflichtung, die die ganzen Dienste unter Umständen in ein rechtes Danaergeschenk verwandelte. Denn die Ackerleute hatten schon an sich einen guten Appetit und einen noch besseren Durst. Wenn es aber auf Kosten des Pfarrers ging, dann pflegte sich Hunger und Durst noch zu steigern. So nur konnten die Kosten einer Kollation anläßlich des Mistfahrens die stattliche Höhe von 20 fl. erreichen. Endlich mußte bei diesen Diensten immer noch der Umstand in Betracht gezogen werden, daß die Bauern ja nicht nur dem Pfarrer und der Kirche, sondern auch dem Junker und Gerichtsherrn fronpflichtig waren. Konflikte zwischen den beiden Herrn waren, falls nicht der eine oder der andere nachgab, ganz unausbleiblich. Ebenso unausbleiblich war es dann aber auch, daß der Pfarrer dabei den kürzeren zog.

---

# Die Ausbreitung des Evangeliums unter den Katholiken.

Von Pastor Emil Horst in Berlin.

Es ist ein neuer und großer Gedanke gewesen, den die Gründung der „Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums“ (unter den Katholiken) der evangelischen Christenheit ans Herz gelegt hat. Stellt sie sich doch die Aufgabe einer umfassenden, planmäßigen Katholikenmission im Inland wie im Ausland, unter den Katholiken deutscher wie fremdsprachiger Zunge. In Frankreich ist die evangelische Kirche fast sofort nach ihrem Wiedererstehen eine Missionskirche geworden, deren Früchte jetzt so sichtlich zutage treten; dasselbe gilt von den Waldensern für Italien, die sich hierzu durch die Mahnung ihres Gönners, des englischen Generals Beckwith hatten begeistern lassen: „Jetzt heißt es: vorwärts! Entweder seid ihr Missionare oder gar nichts.“ Nur in unserem Vaterlande hat man sich auf diese reformatorische Pflicht bisher nicht besonnen, denn das neuerliche Eintreten für die evangelischen Regungen im Ausland ist doch noch etwas anderes als das grundsätzliche Missionieren unter den Katholiken, das *bei uns* anfangen müßte. Und doch hat diese Aufgabe, wenn nicht alle Anzeichen trügen, die Zukunft für sich und wird unser zwanzigstes Jahrhundert erfüllen, von dem schon Thiers voraus sagte, daß es von religiösen Erörterungen erfüllt sein werde. Es ist ja eine unbestrittene Tatsache, daß die Früchte der Reformation erst spät zur vollen Reife gekommen sind. Wir weisen nur hin auf die Heidenmission, die Innere Mission und die Hand in Hand mit der Gemeinschaftspflege gehende Evangelisation in unserer Kirche. Es muß doch für jedes christliche Gewissen ein ungeheuerlicher und unerträglicher Gedanke sein, daß über das Allerheiligste, was der Mensch hat, für ewige Zeiten durch den Grundsatz des Westfälischen Friedens: Cujus regio, ejus religio im Wesentlichen entschieden sein soll. Wir müssen uns von Fremden die Wahrheit sagen lassen. So erzählt Pfarrer Julius Arenfeld („den römischen Christen das Evangelium“. Kassel, 1896) von einem englischen Offizier, der im Sommer 1883 von dem siegreichen Feldzuge in Afghanistan zurückgekehrt war und ihn besuchte. Sein warm evangelisches Herz und sein Weltblick hatten ihm die feste Überzeugung eingeprägt: die Zukunft der Völker der Erde gehört dem Evangelium. Und anknüpfend daran erklärte er, den eine große Liebe zu unserem Luther erfüllte: „Eure Lutherfeier ist unvollständig. Am besten und würdigsten könntet ihr nur Luthers Geburt feiern, wenn ihr das letzte Drittel seiner Landsleute, denen sein Genius *seine* Sprache aufgeprägt hat, eure römisch-katholischen Brüder, zum Evangelium zurückführtet.“ Und in einem Aufrufe der Evangelischen Gesellschaft im Wuppertal „zur Evangelisation unter den Katholiken Deutschlands“ aus den 70er Jahren heißt es: „Vor einigen Jahren schon sagte der Waldenserprediger Calvino zu uns: Ihr Deutsche seid sonderbare Leute: Ihr gebt euer Geld für die Evangelisation von Spanien und Italien, und an die Evangelisation eurer

römisch-katholischen deutschen Brüder denkt ihr nicht." Beide Äußerungen hatten den Anstoß zu vorübergehenden Arbeiten unter den Katholiken gegeben, die als Vorläufer der von der Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums jetzt in Angriff genommenen anzusehen sind. Aus dem Gesagten erhellt auch, daß neben dem Gustav-Adolf-Verein, der die Kelle in der Hand hat, und dem Evangelischen Bund, der in erster Linie das Schwert zur Verteidigung schwingt, die neue Gesellschaft, die mit der Bibel unter die Katholiken tritt, eine Notwendigkeit war. So haben sich denn auch gar manche bei der Gründung der Gesellschaft geäußert wie jener Amtsbruder, der seitdem ein wackerer Mitarbeiter geworden ist: „Es ist wie eine Offenbarung über mich gekommen, daß wir auch den römischen Mitbrüdern in unserer Mitte das Evangelium schulden und ich begreife nicht, wie wir diese Liebespflicht so lange vergessen und versäumen konnten." Pfarrer A. Fürer („Hin zum Evangelium") schreibt auf S. 42: die Gesellschaft ist auch als eine Antwort mit der Tat anzusehen auf die vielfach in sehr vorwurfsvollem Tone aus Österreich nach Deutschland herüberklingende Frage: „Weshalb habt ihr uns das Evangelium nicht schon lange gebracht?" Ein steiermärkischer Reichsratsabgeordneter sagte im Herbst 1898: „der Protestantismus hat es bei uns in geradezu sträflicher Weise versäumt, Aufklärung über sich selbst zu verbreiten. Sorgen Sie, daß er sein Licht nicht ferner unter den Scheffel stellt und Sie werden sehen, wie bald sich hier alles ändert." Das Wort paßt auch für unsere heimischen Verhältnisse, obschon wir gern zugeben, daß unsere deutschen Katholiken hoch über den romanischen stehen, und daß der katholische Volksschriftsteller Hansjakob recht gehabt hat, als er sagte, daß der deutsche Katholizismus der Reformation viel verdanke. Aber man denke, welche Anschauungen über Luther und die Reformation allein in amtlich eingeführten katholischen Schulbüchern verbreitet werden, u. a. auch in dem in den Berliner katholischen Gemeindeschulen eingeführten Katechismus. Man denke an den polnischen und bayrischen Katholizismus, den wir neuerdings genügend kennen gelernt haben, man denke daran, wie die heutige ultramontane Richtung eine hermetische Abschließung der Katholiken gegen jede Berührung mit evangelischem Geiste erstrebt. Man braucht nicht erst nach San Salvador zu gehen, woher ein Bibelbote berichtete (Warte Nr. 14), daß ihm erwidert wurde: „die Bibel ist ein schlechtes Buch, die Priester verbieten uns, es zu lesen." Tatsächlich sind die bischöflich approbierten Bibelübersetzungen von Kistemaker und van Eß aus dem Buchhandel zurückgezogen, wohl darum, weil sie den Text ohne die kirchliche Auslegung sichernde Anmerkungen bieten. Verboten ist ferner das Lesen nicht kirchlich approbierter, also protestantischer Übersetzungen. Dagegen ist die päpstlich approbierte Bibelausgabe von Allioli noch zu haben und neuerdings eine Taschenausgabe des Neuen Testaments mit kurzen Anmerkungen von P. Grundl (Augsburg, Literar. Institut von Huttler) unter Genehmigung des Bischofs von Augsburg und mit Verkündigung eines Ablasses von 300 Tagen „für alle Gläubigen, welche wenigstens eine Viertelstunde das hl. Evangelium lesen" usw. (d. d. 13. 12. 98 von

Leo XIII.). Wird es aber diesen nicht ebenso ergehen, wie P. Calvino in Lugano in seinem kurzen, höchst interessanten Artikel in der „Warte“ vom 20. Februar 1904 von solchen aus Italien berichtet. Sein Artikel schließt: „Die vortreffliche Übersetzung des Neuen Testaments von dem Franzosen Lasserre wurde nämlich auch zuerst vom Papste sehr empfohlen, als sie aber wirklich Verbreitung fand, wurde sie — auf den Index gesetzt, und heute sucht man sie vergeblich.“ Wir haben hier lediglich die praktischen Erfahrungen zugrunde zu legen. Wir haben selbst wiederholt genug aus dem Munde von Katholiken gehört: „die Bibel ist uns verboten.“ Es genügt übrigens, folgende Ausführungen in dem in Oberschlesien weit verbreiteten Nazarethkalender für katholische Familien 1903 kennen zu lernen, um sich ein richtiges Urteil zu bilden, ob die katholische Schwesterkirche das Evangelium doch schon habe oder nicht. In dem gegen die Ausbreitungsgesellschaft gerichteten Artikel unter der Überschrift: Katholiken aufgepaßt! finden sich (nach der „Reformation“ Nr. 10) folgende Sätze:

26) Ist es uns Katholiken wenigstens erlaubt, aus der Hand der Evangelisationsgesellschaft die „Bibel“ anzunehmen?

Nein, das ist nicht erlaubt! Die Heilige Schrift ist das Wort Gottes und eine Quelle des Glaubens. Den Glauben aber haben wir aus der Hand der katholischen Kirche zu empfangen, denn sie ist die einzige Lehrerin des wahren Glaubens. — —

27) Warum verbietet die katholische Kirche uns Katholiken die protestantische Bibel?

1. Weil die protestantische Bibel a. nicht vollständig ist; die Protestanten haben mehrere Bücher aus der Heiligen Schrift hinausgeworfen, b. weil die protestantische Bibel viele Irrtümer enthält; Luther hat z. B. die heilige Bibel gefälscht; c. weil die protestantischen Bibeln ohne Erlaubnis der Kirche gedruckt sind und von jedem gedruckt oder verändert werden, wie es einem Drucker gefällt. Es ist keine Garantie, daß die protestantische Bibel das lautere Wort Gottes enthält.

2. Dem Katholiken ist es aber durchaus nicht verboten, in der Heiligen Schrift zu lesen. Er soll sich aber in der Muttersprache einer von der kirchlichen Behörde gutgeheißenen Übersetzung bedienen; denn die Kirche will nicht, daß ihre Kinder gefälschte Bibeln lesen. (Vergleiche dazu das oben Gesagte, sowie Fürer S. 78: „ein Kolporteur erzählte mir, die katholischen Geistlichen duldeten nicht mehr, daß er das von dem Katholiken van Eß übersetzte und früher zugelassene Neue Testament verbreite; auch dem von Kistemaker ist die Approbation wieder entzogen.“)

29) Was sollen wir Katholiken tun, wenn die Protestanten mit uns darüber disputieren wollen?

— — 3. Der beste Beweis in allen diesen Fragen ist daher dieser: Die katholische Kirche lehrt so und so über den Ablaß, Fegefeuer, Meßopfer usw. Der katholischen Kirche muß ich aber gehorchen in Glaubenssachen. „Wenn er aber die Kirche nicht hört, so sei er dir wie ein Heide.“ Also ist ein weiteres Disputieren über den Ablaß usw. ganz überflüssig. Ob eine Wahrheit auch in der Heiligen Schrift steht, darauf

kommt es gar nicht an. Christus hat nicht die „Bibel“, sondern die Apostel und ihre Nachfolger als Lehrer des Glaubens in die Welt gesandt. Ihnen müssen wir glauben.

So der katholische Nazarethkalender. Auch der moderne Reformkatholizismus bewegt sich doch im wesentlichen innerhalb derselben Grundsätze; so daß die „löbliche Unterwerfung“ eines Schell, Ehrhardt u. a. kaum gegen ihr katholisches Gewissen und ihre Erkenntnis verstößt und nicht bloß ein opportunistischer Akt zu sein braucht. Das geht klar aus den bemerkenswerten Worten des Dr. Joseph Müller in München, des Herausgebers der Renaissance, in der Reformation Nr. 6, 1903 hervor: „Vergessen mögen nur die Protestanten nicht, daß wir zwar Reform-Katholiken, aber Reform-Katholiken sind, nämlich wirkliche Katholiken. Die Grundlage haben wir mit den Katholiken aller Zeiten gemein, darunter selbstverständlich die Überzeugung, daß der Heilige Geist kraft Christi Verheißung immer bei seiner Kirche bleiben werde, mithin auch den Glauben an das kirchliche infallible Lehramt. Die Protestanten — ich weiß nicht, ob ehrlich oder nicht — rechnen jedes Wort, jede Verfügung, des Papstes nicht einmal, sondern irgend einer päpstlichen, ja bischöflichen Behörde zu den infalliblen Akten und meinen, die Reformer sind inkonsequent, wenn sie trotz solcher Verfemungen noch auf ihrem Standpunkt bleiben. Ich denke, man kann ein guter Untertan bleiben, auch wenn man nicht mit jeder Verfügung der Regierung einverstanden ist. Man mache sich also keine Hoffnung auf Übertritt zum Protestantismus; wir müßten charakterlos sein, um unsere katholische Überzeugung so zu verleugnen. — — Nur eins ist uns unmöglich: den Protestantismus oder eine Richtung desselben als Kirche, als Offenbarungsmacht, als Organ des Heiligen Geistes anzuerkennen.“ Solche Reformbewegungen in der katholischen Kirche werden gewißlich ebensowenig eine Reformation Roms herbeiführen wie in früheren Zeiten. Nicht einmal die Bedeutung eines Sailer, Martin Boos und Fürstbischofs von Sedlnitzki werden diese Männer gewinnen. Es hilft nur das ganze Evangelium, das immer Los von Rom führt. Das kann aber Rom seinen Gläubigen nicht bieten. Hieran werden auch die päpstlichen Bibelkommissionen und Belobigungen der Herausgabe volkstümlicher Übersetzungen der Schrift mit katholischen Anmerkungen nichts ändern. Hansjakob wird mit seiner Klage über die mangelhafte Bibelkenntnis und Bibellektüre des katholischen Volkes in seinen „Stillen Stunden“ ein Prediger in der Wüste bleiben. Er hat ganz recht, wenn er ausspricht, die bisherige Gleichgültigkeit rühre „zweifellos daher, daß die Reformatoren ihre Lehre einzig auf die Bibel stützten, weshalb diese in katholischen Kreisen als ein Werkzeug der Ketzer angesehen und vernachlässigt wurde“.

Aus all diesen Ausführungen widerlegt sich auch der Einwand gegen eine besondere Evangelisationsgesellschaft, daß ja die evangelische Kirche mit ihren jedermann zugänglichen Gottesdiensten jedem suchenden Katholiken offen stehe. Dem gegenüber denke man an die ultramontane hermetische Abschließung in unseren Tagen, der Besuch des evangelischen Gottesdienstes ist den katholischen Gläubigen verboten, ist ihnen Sünde.

Man wende auch nicht ein, daß dafür der Evangelische Bund da sei. So sehr wir seine in Österreich entfaltete umfangreiche Tätigkeit anerkennen, so läßt sich doch nicht verkennen, daß selbst diese nicht in seinem eigentlichen Programm liegt, das die „Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen" bezweckt, und daß gerade aus dieser dankenswerten Übernahme einer plötzlich erwachsenen, außerhalb seines Programmes liegenden Aufgabe erhellt, daß hier eine empfindliche Lücke war, die die Ausbreitungsgesellschaft nun ausfüllen will. Man hat das gewiß auch selbst empfunden, indem man den Hilfsausschuß für die österreichische Bewegung als besondere Organisation neben dem Evangelischen Bunde einrichtete. Auch läßt sich nicht verkennen, daß es sich schwer vereinigen läßt, zu gleicher Zeit Schwert und Bibel, Kampf und Frieden den Katholischen anzubieten. Endlich hat es der Evangelische Bund immer desavouiert, Evangelisation irgend welcher Art unter den Katholiken des Vaterlandes zu treiben, was die Gesellschaft als ihre erste Aufgabe ansieht. So wird diese also lediglich eine notwendige Ergänzung zum Evangelischen Bund, wie zum Gustav-Adolf-Verein und zum lutherischen Gotteskasten werden, deren Ziele und Arbeitsgebiete wohl verwandt und doch wieder klar voneinander abgegrenzt sind. Sowohl die Satzungen der Ausbreitungsgesellschaft wie persönliche Vereinbarungen der Leiter der einschlägigen Vereine bürgen für ein friedliches Nebeneinander uud für ein verständnisvolles Hand in Hand arbeiten. Die Gefahr der Konkurrenz liegt hier noch viel ferner als bei den Heidenmissionsgesellschaften, die christlich-brüderliche Liebe wird hier wie dort das übrige tun, mittragen, mitbeten, sich mitfreuen.

Bedarf es noch eines Beweises, daß die Gesellschaft den rechten Punkt getroffen hat, so sind die geradezu entfesselten Ausbrüche der katholischen Presse dafür der schlagendste Beleg. Sie hat jedenfalls schon mehr über die Gesellschaft geschrieben als diese selbst. Die Osnabrücker Katholikenversammlung hat in heftiger Weise gegen sie Stellung genommen. Die Kölnische Volkszeitung bezeichnete die Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums als die nächste Gefahr für den Katholizismus und spricht (21. März 1901) offen ihre große Besorgnis mit dem Bekenntnis aus: „Die Protestanten haben wenigstens noch den Mut und die Kraft zur Offensive, die den Katholiken zur Zeit fehlt." Jedenfalls ist sie die rechte evangelische Antwort auf den Anspruch drüben, die alleinseligmachende Kirche zu sein, in deren Schafstall alle Ketzer zurückkehren müssen. Auch die rechte Antwort auf die neuerliche planmäßige Propaganda der Katholiken in evangelischen Gegenden. Überall, wo nur ganz vereinzelte Katholiken leben, sehen wir Kirche an Kirche, Kloster an Kloster, katholische Krankenhäuser und Schulen entstehen, die weit über das katholische Bedürfnis hinausgehen und entschieden auf Zuwachs aus den evangelischen Reihen angelegt sind. Hat man doch ungescheut an vielen evangelischen Orten katholische „Missionspfarrer" eingesetzt und „Missionsstationen" eingerichtet, und jetzt u. a. verkündigt, daß man das evangelische Thüringen mit einem Netz katholischer Einrichtungen überziehen wolle. Der „Sonntagsfreund der St. Johannesgemeinde" in

Berlin-Moabit berichtet am 21. August 1902 über eine „intensive" katholische Propaganda in den Mischehen. „Hier begegnet man immer wieder nicht bloß den Bemühungen, die katholische Trauung und Taufe unter allen Umständen durchzusetzen, sondern auch den Versuchen, den evangelischen Teil zur katholischen Kirche herüberzuziehen. Außer den Ordensschwestern sind in diesem Sinne auch eine Reihe katholischer Damen tätig, welche nicht bloß den katholischen, sondern auch den evangelischen Frauen in einer Weise zusetzen, die das gesunde religiöse Gefühl verletzt, darum aber auch gewöhnlich das Gegenteil von dem erreichen, was beabsichtigt war. Merkwürdig ist die Tatsache, daß die katholischen Recherchen in Mischehen meist eher erfolgen, als dies unserer Recherchen-Kommission möglich ist. Die katholische Kirche muß also von solchen Fällen früher als wir Kenntnis erhalten, wie wir vermuten, auf Grund der bekannten katholischen Beichtstuhlpraxis." Es ist auch Berlin NW (Moabit), woher an eine ganze Reihe evangelischer Christen katholische Werbeschriften gesandt worden sind, u. a. haben Mitglieder unserer Gesellschaft in Berlin und in der Provinz 16 Seiten lange Briefe mit katholisch-apologetischen Ausführungen nach Analogie der katholischen „Lehr- und Wehr"schriften mit einigen eingeflochtenen persönlichen und lokalen Anspielungen erhalten mit der ausgesprochenen Absicht, die Empfänger zum Katholizismus zu bekehren. Summa Summarum: Man geht mit allem Ernst und mit reichen Geldmitteln an die Verwirklichung jenes von dem ultramontanen Professor Buß im Jahre 1851 aufgestellten Programmes für Norddeutschland: „Die Kirche rastet nicht und mit Mauerbrechern der Kirche werden wir diese Burg des Protestantismus langsam zerbröckeln. Wir werden in den vorgeschobensten norddeutschen Distrikten die zerstreuten Katholiken sammeln und mit Geldmitteln unterstützen, damit sie dem Katholizismus erhalten und Pioniere nach vorwärts werden. Mit einem Netze von katholischen Vereinen werden wir den altprotestantischen Herd in Preußen von Osten und Westen umklammern und durch eine Anzahl von Klöstern diese Klammern befestigen und damit den Protestantismus erdrücken und die katholischen Provinzen, die zur Schmach der Katholiken der Mark Brandenburg zuerteilt worden sind, befreien und die Hohenzollern unschädlich machen." (Vgl. Reichsbote vom 15. April 1903.) Angesichts solcher strupellosen Propaganda darf gewiß niemand der Gesellschaft den Vorwurf machen, daß sie den konfessionellen Frieden störe, vielmehr zeigt sie, wie notwendig die Gründung der Gesellschaft war, die ohne jede Politik und unnötige Polemik den katholischen Mitbrüdern das wahre Evangelium und den Frieden bringen will. Es sollten darum trotz, ja gerade wegen der heutigen übermächtigen katholischen Strömung alle Kreise, auch die kirchenbehördlichen, ihre Bedenken fahren lassen und aus ihrer bisherigen Zurückhaltung heraustreten und uns nicht immer hören lassen: In Österreich — Ja!; in Deutschland — das hat seine Bedenken.

Sehr schön und wahr sagt Julius Arenfeld (S. 14): Die Zukunft der Völker gehört der evangelischen Kirche, welche in früher ungeahnter Vielseitigkeit die Völker der Welt durch ihre Missionen umbildet. Aber ob Deutschland an dieser Herrlichkeit auf die Länge teil-

nehmen wird, das hängt einzig und allein davon ab, ob es in ernstem Ringen und heiliger Liebesarbeit das römische Wesen aus seinem Körper ausscheidet. — — „Deutschland kann nur bestehen, wenn es ganz evangelisch wird." Sollen Ausländer das Evangelisationswerk bei uns in Angriff nehmen, wie es schon längere Zeit in den meisten katholischen Ländern geschah, z. B. in Spanien, Italien, Belgien, Deutsch-Österreich (Graz) und Mexiko? Beschämt uns nicht, was die Waldenser in Italien, was die evangelische Kirche Frankreichs schon über 50 Jahre unter den Katholiken in ihrer Mitte gewirkt haben? In letzterem Lande bestehen allein etwa 50 oeuvres, darunter 2 große Gesellschaften mit großem Erfolge, und freudig bringt man die größten Opfer, durchschnittlich 1½ Fr. auf den Kopf der evangelischen Bevölkerung, die doch noch viele andere Aufgaben zu erfüllen hat. Allerdings hat es an Ansätzen bei uns auch nicht gefehlt, die in dem sehr empfehlenswerten Vortrag von Pastor G. Arenfeld in Godesberg: „Ist die Ausbreitung des Evangeliums unter unseren römischen Brüdern zeitgemäß, und wie hat sie zu geschehen?" nachgewiesen und zusammengestellt sind. Es sei nur an das Philadelphiawerk in Godesberg und an die in aller Stille im Wuppertale betriebene Evangelisation in Mischehen erinnert.

So ist denn aus allen diesen Anregungen heraus die Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums entstanden. Fast zu gleicher Zeit hatte es der Herr verschiedenen treuen Männern gewiß gemacht, daß die Stunde dazu gekommen. Einer von ihnen, P. Wieder in Langenöls in Schlesien, der auf der kirchlich-sozialen Konferenz die Frage anregte, ist mittlerweile in die obere Heimat eingegangen. Am 18. April 1900, dem Jahrestage des Reichstages zu Worms, fanden sie sich am Fuße der Wartburg zur ersten gemeinsamen Beratung zusammen. Das ist das Geburtsdatum der Gesellschaft, deren Hauptträger im Westen P. Heinrich Fliedner in Kaiserswert und im Osten Professor P. Schultze in Berlin waren und noch sind. Von Anfang an haben sie die Gesellschaft auf einen klaren und entschiedenen Glaubensgrund gestellt und sehr richtig erkannt, was die Erfahrung hernach immer wieder bestätigte, daß die katholischen Herzen nur durch und für den vollen Apostelglauben gewonnen werden. Folgende Programmpunkte des ersten Aufrufes werden am besten Einblick gewähren.

„Die Gesellschaft sieht es als ihre Aufgabe an, eine möglichst planmäßige und umfassende Evangelisationsarbeit unter der katholischen Bevölkerung einzuleiten, an der sich alle diejenigen deutschen Christen beteiligen können, die auf dem Grunde des unumwundenen Bekenntnisses zu dem für uns gekreuzigten und auferstandenen wahren Gottessohne stehen, und dabei als das eigentliche Ziel der Evangelisation die aufrichtige Bekehrung jeder Seele zu Christo, dem alleinigen Mittler, betonen.

Um mit unseren katholischen Brüdern Fühlung zu gewinnen, halten wir es für das richtige, die Keime religiösen Lebens, besonders in der Form des Heilsverlangens, wo sie vorhanden sind, in freundlicher Liebe anzuerkennen und daran die positive Darbietung des Evangeliums anzuknüpfen. Katholische Lehren, Zustände und Gebräuche werden nur

insoweit zu beleuchten sein, als es zum Zweck der Belehrnng wirklich notwendig ist.

Andere Gesichtspunkte, wie auch das freundliche Entgegenkommen gegen den Gustav-Adolf-Verein und Evangelischen Bund sind bereits oben erwähnt. Als Aufgabe hatte man sich besonders gestellt:

1) die Verbreitung der Erkenntnis — durch Wort und Schrift —, daß jeder gläubige evangelische Christ für seine katholische Umgebung mit verantwortlich ist, und deshalb lernen soll, jede sich darbietende Gelegenheit zur Bezeugung des Evangeliums mit Weisheit und Liebe zu benutzen;

2) die zur Erfüllung dieser Liebespflicht nötige Handreichung, namentlich an die Pfarrer und an die Arbeiter der Inneren Mission in konfessionell gemischten Gegenden;

3) die Stärkung des evangelischen Teiles in gemischten Ehen;

4) die Mitbeteiligung an der Fürsorge für die kirchlichen und Schulbedürfnisse und für die Heranbildung eines ausreichenden theologischen Nachwuchses in der Diaspora;

5) die Pflege von Innerem Missions- und christlichem Gemeinschaftsleben in den bez. Gegenden, um dadurch zuverlässige Stützpunkte für unsere Arbeit zu schaffen;

6) die Verbreitung der Heiligen Schrift und guter evangelischer Schriften unter katholischer Bevölkerung, sowie die Schaffung einer dazu geeigneten Literatur;

7) die Aussendung besonderer Evangelisten, Bibelboten und Kolporteure;

8) die geistliche Pflege übertretender Katholiken, insonderheit die Fürsorge für katholische Priester, je nach den Umständen des einzelnen Falles.

Man wird der jungen Gesellschaft die Anerkennung nicht versagen können, daß sie trotz aller Herausforderungen von römischer Seite ihr gesegnetes Reformationswerk in aller Stille betrieben und damit die Gegner ziemlich zum Schweigen gebracht hat. Auch hat sie durch die Art ihres Wirkens und Auftretens sowie durch freundschaftliche Verhandlungen und Beziehungen die anfänglichen Bedenken evangelischer Kreise wesentlich überwunden und die Mitarbeit der Geistlichen in weitem Maße gewonnen (in Brandenburg 270 geistliche Mitglieder, darunter 80 aus Berlin). Besonders haben die bewährten Missions- und Gemeinschaftskreise dies Werk auf ihr Herz genommen, für das auch der bekannte P. Samuel Keller überall seine Stimme erhebt. So sind denn nach und nach folgende Zweigvereine entstanden. 1) Berlin-Brandenburg (Vors.: Prof. P. Schultze, Berlin W, Kaiser-Allee 1, Schriftführer P. Horst, N, Invalidenstr. 4); 2) Schlesien (Schriftführer Hauptmann a. D. Seiffert, Breslau, Neudorfstr. 18); 3) Pommern (Vors.: Oberpfarrer Bartholdy in Stolp, Schriftf. P. Sarowy in Stolp); 4) Der ostdeutsche (Prof. P. Schultze); 5) Rheinland (bisheriger Schriftf. P. Arenfeld, bisher in Godesberg, jetzt in Betzdorf); 6) Württemberg (Schriftf. Pfr. Härlin in Bodelshausen bei Rottenburg); 7) Der west- und süddeutsche (P. Heinr.

Fliedner und Fabrikant Rosenkranz in Barmen); 8) Hessen-Kassel (Vors. Studiendirektor Klingender in Hofgeismar, Schriftf. P. Fürer in Klein-Schmalkalden, Thüringen). Die Bildung weiterer Zweigvereine steht unmittelbar bevor.

Dabei teilt sich die Arbeit so, daß der Hauptvorstand (Vors.: P. Dr. Busch in Elberfeld, Schriftf. P. Heinr. Fliedner in Kaiserswerth) wesentlich die Arbeiten im Auslande, die Zweigvereine die im Inlande übernommen haben, ohne indes gegenseitig gottgewiesene Arbeiten anderwärts auszuschließen. So hat der Hauptvorstand u. a. die evangelische Buchhandlung in Wels, das Studentenalumnat in Klagenfurt, den christlichen Bestrebungsverein mit dem Friedensheim in Graz, die Diakonissen- und Sonntagsschulsache und Kolportage in Österreich mit tragen und fördern helfen, hat eine ausgedehnte Bücher- und Schriftenverbreitung ins Werk gesetzt, so den evangelischen Volkskalender für Österreich in jährlich 10 000 Exemplaren, und eine Anzahl von Los-von-Rom-Gemeinden, z. B. Klostergrab, unterstützt. Auch hat es der Herr freundlich gefügt, daß der Hauptvorstand ein umfangreiches schon bestehendes Evangelisationswerk im Ausland in dauernde Fürsorge nehmen durfte. Mit anderen evangelischen Regungen wie in Frankreich, Belgien, unter den Tschechen behält er Fühlung. Das Vereinsblatt „Der Bote“ gibt er in 15—20 000 Exemplaren heraus, dazu besondere Schriften und Traktate für Katholiken (Zur Fastenzeit, Osterfreude, Zum Allerseelentag, Mariä Verkündigung, Wer ist ein Heiliger? Gott liebt dich, Erlebnisse einer frommen Katholikin u. a.). Dazu ist ein billiges Monatsblatt „Hin zum Evangelium“ (1 Pfg.) entstanden, das noch weiter ausgestaltet werden wird.

Diese letzteren Blätter den heimischen Katholiken nahe zu bringen, lassen sich die Zweigvereine angelegen sein. So sind z. B. in einer großen deutschen Stadt je in der Fastenzeit und am Allerseelentage mehrere Tausend erbauliche Blätter in katholische Hände gegeben und dankbar angenommen worden. Besondere Empfänglichkeit für die evangelische Wahrheit haben die in evangelische Provinzen zugewanderten Polen gezeigt. Sie haben evangelische Schriften in polnischer Sprache nicht nur dankbar angenommen, sondern auch von selbst von Hand zu Hand weitergegeben und heilsbegierig nach weiteren verlangt. In einem Landorte sind alle vorbereitenden Schritte getan, um demnächst Gottesdienste in polnischer Sprache den vielen dort wohnenden polnischen Katholiken zu halten. Hier öffnet sich den evangelischen Gutsbesitzern mit polnischen Arbeitern ein dankenswertes Feld der Mitarbeit. In Berlin ist eine umfassende Tätigkeit in den Mischehen entfaltet worden durch seelsorgerliche Besuche eines Vereinsdiakons und durch Schriftenverbreitung. Die Pfarrämter wie die Vereinsmitglieder leisteten dabei freundliche Handreichung und haben zum Teil selbst unsere Schriften verbreitet. Fast überall machten wir dabei die Wahrnehmung, daß der katholische Teil seiner Kirche innerlich entfremdet, öfters mit Bitterkeit gegen dieselbe erfüllt ist, besonders wegen ihrer Beichtstuhlpraxis und Zudringlichkeit. Wenige sind gegen die Evangelisation ablehnend, die meisten indifferent, ein guter Teil ist freudig und dankbar. Besonders gern wird von den angeregten Katholiken

Schaitbergers „Biblischer Glaubensgrund“ gelesen, der, obgleich über 200 Jahre alt, heute noch die brauchbarste und volkstümlichste Schrift über die Unterscheidungslehren ist. Immer wieder machen wir die Erfahrung, daß die sonstigen evangelischen Kontroversschriften das Verständnis katholischer Herzensrichtung und Frömmigkeit vermissen lassen und darum nicht fassen. Es muß aus der Arbeit und Erfahrung der Gesellschaft heraus erst die so hochnötige Evangelisationsliteratur erwachsen. Zur umfassenderen Ausdehnung der Arbeit ist die Bildung von Schriftenverbreitungsvereinen in die Wege geleitet, die, aus bewährten, nicht zu jungen, innerlich fest gegründeten freiwilligen Helfern (Männern und Frauen) bestehend, für größere Bezirke wie auch in den einzelnen Gemeinden entstehen müßten. Diese neue Aufgabe muß ebenso wie die Heidenmission Gewissenssache jeder Gemeinde und jedes Geistlichen sein, ist doch der katholische Mitbruder der Lazarus vor jedermanns Tür, dem das Brot des Lebens mangelt. Die Einzelevangelisation ist sodann zusammenzufassen in Bibel- oder Gemeinschaftsstunden für Katholiken, wozu später evangelisatorische und apologetische Vorträge für größere Katholikenscharen treten würden. Für Vorträge und sonstiges Studium steht den Mitgliedern die in Berlin begründete Vereinsbücherei zu Gebote (Bibliothekar: P. Arnold, Alt-Moabit 100). Bei beabsichtigter Gründung eines Zweigvereins, Versammlungen und Gottesdiensten, oder zu persönlicher Information und Förderung der Sache geht außer den verschiedenen Vorstandsmitgliedern im Osten auch der Reiseprediger der Gesellschaft (Hölzel, Berlin W., Uhlandstr. 75) gern zur Hand. Natürlich werden Mitgliedschaft, Gaben und Kollekten herzlich erbeten, doch was vor allem der jungen und vielverheißenden Gesellschaft not tut, sind Persönlichkeiten, die aus innerer begeisterter Überzeugung ihre Kraft, Zeit und Geistesgaben in den Dienst der heiligen Sache stellen. Der Herr gebe, daß unter den freundlichen Lesern etliche dazu sich angeregt fühlen. Gott will es!

---

# Dörpfelds „Heilslehre“ als Lehrbuch für den Konfirmandenunterricht.[1])

Von Pfarrer **Klaehre** in Berkau (Altmark).

Daß man heutzutage bei der Nennung des Namens Dörpfeld in vielen Kreisen der Gebildeten vorerst an den Professor in Athen denkt, der jetzt die Ausgrabungen in Pergamum leitet, liegt zum Teil in der häufigen Erwähnung, die das große Werk in der Tagespresse findet. Wir Pfarrer kennen freilich aus Schulzeitungen, Lehrer-Konferenzen und vielleicht auch der einen oder anderen seiner Schriften den 1893 heimgegangenen Vater des Professors als eine starke und wachsende Autorität

[1]) „Die Heilslehre auf Grund der Heilsgeschichte“, die Heilslehre genetisch entwickelt aus der Heilsgeschichte. Zweites Enchiridion zum Verständnis der biblischen Geschichte. Aus Dörpfelds Nachlaß herausgegeben von Dr. G. von Rohden. 3,60 Mk., geb. 4,20 Mk. Bertelsmann, Gütersloh.

in Schul- und Erziehungsfragen. Es wäre zu hoffen gewesen, daß die 1903 geschehene Errichtung seines Denkmals die Augen weiterer Kreise und auch in höherem Grade als bisher der evangelischen Pfarrer auf diesen noch lange nicht genug gewürdigten Schulmann richtete, daß auch die Tageszeitungen seine Bedeutung und seinen Lebensgang ausführlicher besprächen. Obwohl diese Erwartung leider nicht in Erfüllung gegangen, darf ich, wenn ich hiermit eine noch fast unbekannte Dörpfeldsche Schrift auf den Studiertisch der Amtsbrüder niederlege, davon absehen, das Wichtigste seines Lebensganges und Lebenszieles hervorzuheben. Ich verweise dafür auf die Darstellung seines Lebens „Fr. Wilh. Dörpfeld. Aus seinem Leben und Wirken" von seiner Tochter Anna, Bertelsmann, 1897, und die neuere systematische Schrift von J. Trüper, „Fr. Wilh. Dörpfelds Soziale Erziehung in Theorie und Praxis", gleichfalls bei Bertelsmann, erst kürzlich erschienen (geb. 3,60 Mk.).

Der Titel der Trüperschen Schrift weist schon auf einen charakteristischen Grundzug der Dörpfeldschen Auffassung hin, auf das starke Betonen der Erziehung als einer sozialen Angelegenheit; Dörpfelds Pädagogik wird als Erziehungslehre im großen Stil nachgewiesen, wichtige sonst nicht veröffentlichte Beiträge Dörpfelds und scharfe Streiflichter des Verfassers auf die neuesten innerstaatlichen und kirchlichen Entwicklungen geben dem Trüperschen Buch einen besonderen Wert für die kirchlich- oder national-sozialen Theologen und Laien. Das Buch seiner Tochter führt uns den trefflichen Mann in seiner gewinnenden Art vor Augen, in seinem trotz vieler körperlicher Anfechtung unermüdlichen Arbeitseifer, in seinem Heranwachsen aus der Seminarzeit und der ersten dörflichen Stellung in Heydt bis in die dreißig Jahre des Rektorats in Barmen und die stille, doch nicht tatenlose Zeit des Emeritus — eine Kingsleygestalt unter den Lehrern, wenn wir achten auf die persönliche Frömmigkeit, die starke soziale Ader, den künstlerischen Trieb, den ausgeprägten Familiensinn, die Freude an der Natur, das Aufgehen im Beruf, den gern geübten und von jüngerer Seite bei ihm oft gesuchten seelsorgerischen Rat und das Streben nach Vertiefung der Erkenntnis. Am besten aber wird Fr. Wilh. Dörpfeld aus seinen eigenen Schriften von der Nachwelt kennen gelernt, sie sind sein Denkmal, und ich kann mir deshalb nicht versagen, ehe ich mich zu der einen, im Thema erwähnten Schrift wende, eine ganz kurze Übersicht über Dörpfelds andere Schriften zu geben.

Dörpfelds Bücher dem Ortsschulinspektor zu empfehlen wäre eine einfache Sache, da hieße es kurz „immer strebe zum Ganzen", d. h. zu der Gesamtausgabe in zwölf Bänden (Bertelsmann, Gütersloh. 40 Mk.). Sehen wir aber das Wachsen unserer Bücherschätze vom Standpunkt des Pfarrers an — und es gibt gerade in der Bibliothekfrage eine ganz berechtigte Einseitigkeit — so sind von den zwölf Bänden zu empfehlen[1]):

---

[1]) Der Bertelsmannsche Verlag versendet auf Wunsch einen besonderen Prospekt über die Dörpfeldausgabe, in dem auch die Preise der einzelnen Bände und Bandteile angegeben sind.

1) Band 1. „Beiträge zur pädagogischen Psychologie". Der erste Beitrag ist besonders wertvoll: „Denken und Gedächtnis", eine grundlegende Monographie, anschaulich und klar, vorzüglich geeignet für Konferenzen (geb. 2,50 Mk.).

2) Band 2 bringt in seinem zweiten Teile die bekannte Schrift über den „Didaktischen Materialismus" einen Feind, gegen den auch in des Pfarrers Studierstube die Waffen geschärft werden müssen. Der erste Teil: Grundlinien zu einer Theorie des Lehrplans — ein ganz und gar praktisches Buch, trotz der Theorie im Titel, eine Fundgrube von Anregungen für den Schulfreund (geb. 3,80 Mk.).

3) Band 3, ein Doppelband über Religionsunterricht; unter den gesammelten kleineren Aufsätzen des ersten Teils ist eine so körnige Empfehlung von Bengels Gnomon, daß diese kleine Besprechung schon lockt, Dörpfeld weiter kennen zu lernen. Die andere Hälfte bringt Ausführliches über das Enchiridion (auf dies Fragebüchlein zur biblischen Geschichte komme ich noch zurück) mit einer Fülle von theologischer Belesenheit, zeitgeschichtlichen Randbemerkungen und pädagogischen Anregungen (geb. 4 Mk.).

4) Band 6 „Lehrerideale" — kurze biographische Skizzen, das Vorbildliche im ganzen Wesen des Lehrenden, die „Macht des indirekten Einflusses", wie Robertson sagen würde, betonend, zugleich mit dem Hinweis auf originale pädagogische Grundsätze (geb. 2,50 Mk.).

5) Band 7 „Das Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung", eine pädagogische Prophetie vom gesunden Schulorganismus, die Lektüre wird anregen auch die kritische und historische Behandlung desselben Gegenstandes in den beiden folgenden Bänden kennen zu lernen (geb. 4,20 Mk.).

6) Band 10 „Sozialpädagogisches", eine Sammlung kleiner Aufsätze; darunter die vortreffliche Zusammenstellung von Lutherworten zu einem „Katechismus für Väter und Mütter", der auch einzeln zu Massenpreisen (à 0,20 Mk.) zu haben ist und in der lutherischen Gemeinde Barmen-Wichlinghausen bei der Taufe neuerdings überreicht wird (geb. 4,40 Mk.).

7) Band 11 „Zur Ethik" — unvollendet, aber als Arbeit jahrzehntelanger Studien wohl wert, daß wir uns mit diesem nachgelassenen Werk auseinandersetzen. Der Verfasser sieht in der prinzipiellen Verquickung der Ethik mit der Dogmatik schwere Gefahren für die Theologie und das kirchliche Amt (geb. 3,60 Mk.).

8) Band 12, das in der Überschrift erwähnte „zweite Enchiridion zum Verständnis der biblischen Geschichte" oder wie jetzt der Haupttitel heißt „Die Heilslehre auf Grund der Heilsgeschichte", von Dörpfeld unvollendet hinterlassen. Die Fortführung hat aber nach seinen Aufzeichnungen und nach den sicher festgelegten Merkmalen der Methode und des Ganges Dr. von Rohden, Dörpfelds Schwiegersohn, übernommen (geb. 4,20 Mk.).

Das ist Dörpfelds Denkmal, von ihm selber erbaut. Das andere, in Stein und Erz, ist unlängst in Barmen, der Hauptstätte seines Wirkens,

errichtet worden. Von dem Rest der gesammelten Gelder soll eine billige Volksausgabe seiner Schriften ermöglicht werden. Populär werden ja nun seine Schriften in dieser Generation unter den Gebildeten kaum werden, es müßte denn unter denen, die neben ihrer Zeitung noch wissenschaftliche Bücher lesen, eine baldige Frontveränderung stattfinden zu Ungunsten der politischen, allgemein-sozialen, technischen und Kunstfragen, zugunsten der feinen edlen Kunst, deren Gegenstand der Mensch in concreto ist, deren Griffel, Meißel oder Pinsel das Wort, das Beispiel, die lebendige Einwirkung von Person auf Person ist, von Geist auf Geist. Dennoch ist der Entschluß anzuerkennen: gute Bücher sind nie zu billig.

Ich komme nun zu Dörpfelds „Heilslehre auf Grund der Heilsgeschichte". Ich sage vorweg: Wer von den Amtsbrüdern die Heilswahrheiten des Katechismus gern in möglichst biblischer, fesselnder und festhaltender Weise mit einer Anwendung auf Herz und Gemüt ohne Verwandlung des Konfirmandenunterrichts in eine Erbauungsstunde klarlegen will, wer seine Freude daran hat, Ansprüche an das Denken seiner Zöglinge zu stellen und die Urkunden der Offenbarung fleißig heranzuziehen nicht als bloße dicta probantia, sondern als wegweisende Lichter, der versuche es einmal mit dem zweiten Enchiridion. Ich habe es im Laufe eines Wintersemesters erprobt und rede deshalb nicht bloß aus der Theorie. — „Zweites Enchiridion" — der Titel weist auf das erste Enchiridion zurück, dem ich einige Worte widmen muß.

Das erste Enchiridion hat bereits an die zwanzig Auflagen erlebt, ist also in der Schulwelt kein Neuling mehr. Wie viel Fleiß und wieviel Weisheit steckt doch in diesem Fragebüchlein; noch aus der Vorrede zur zwölften Auflage erfahren wir, daß der Verfasser unablässig an einer immer genaueren Fassung der Fragen gearbeitet hat. Jede biblische Geschichte erhält eine prägnante Überschrift und wird dann durch eine klare Disposition gegliedert, jeder Teil bringt 2—4 Fragen, judiziöse Fragen, die meist eine längere Antwort erfordern, so daß durch Beantwortung aller Fragen auch die ganze Geschichte wiedergegeben ist. Die Antworten bringt das Heft nicht. Auf die Fragen und ihre rechte Wahl und Formulierung kommt es dem Verfasser an. Denn sog. Abwickelungsfragen oder zerpflückende dürftige Notizfragen bringt er nicht. Das Enchiridion geht nämlich von der psychologischen Ansicht aus, daß das Denken eine der Haupthilfen des Gedächtnisses ist, und darum beim Einprägen Wiederholen und Denken sich die Hand reichen müssen. Die Repetitionsfragen sind deshalb meistens judiziös; d. h. stellen den Stoff unter einen begrifflichen Gesichtspunkt. Würde z. B. gefragt: „Was tat Potiphars Weib nach Josephs Weigerung?" so wäre das eine bloße Abwickelungsfrage. Lautet dagegen die Frage: „Wie rächte sich die verführerische Schlange?" so wird die Tat unter den Begriff der Rache gestellt und durch die bildliche Bezeichnung der Verführerin tritt sogar ein zweiter höherer Gesichtpunkt mit auf.

Jenes erste, vielgebrauchte Enchiridion bringt Einzelgeschichten für die Jahre etwa bis zum dreizehnten, das zweite Enchiridion, um das es sich hier handelt, bringt nun die höhere verbindende Form des Syste-

matischen — allerdings ist das Systematische nicht frei, sondern gebunden an eine zusammenfassende Geschichtsbetrachtung. Für die höheren Schulen würde nach Dörpfelds eigener Meinung etwa Tertia und Sekunda sich zur Verwertung seines zweiten Enchiridion eignen, von mehrklassigen Volks- und Bürgerschulen glaubt er, daß einzelne Partieen mit wohlgeschulten 13—14 jährigen Kindern leicht und erfolgreich behandelt werden können, vielleicht sogar sämtliche Abschnitte, wenn einzelne schwere Fragen übergangen werden.

Interessant ist es in Dörpfelds Einleitung zu lesen, was er vom Konfirmandenunterricht und der eventuellen Verwertung seiner Heilslehre darin hält. Ich setze sein Urteil auszugsweise hierher:

„Dieser Unterricht nimmt in unserm öffentlichen Bildungswesen eine Ausnahmestellung ein, die für die Pastoren und die Kirche kein Vorteil ist, zumal in den theologischen Blättern und Konferenzen über alle andern Fragen der praktischen Theologie — über Liturgie, Predigt, Verfassung, Union, Taufe, Abendmahl, Amt usw. — viel mehr verhandelt wird als über den so wichtigen pastoralen Jugendunterricht. Sollte indessen das zweite Enchiridion auch in pfarramtlichen Kreisen einer genaueren Prüfung gewürdigt werden, so würde mich das nicht wenig freuen; namentlich würden auch gutachtliche Äußerungen von dieser Seite mir sehr willkommen sein."

Treten wir nun an eine solche genauere Prüfung heran, so müssen wir zunächst etwa folgenden Einwürfen gegen die Verwertung der „Heilslehre" begegnen: Handelt es sich hier nicht um eine Beseitigung des Katechismus aus dem Konfirmandenunterricht? Gibt es denn nicht recht brauchbare Handbücher für den abschließenden Unterricht, die sich doch treu an Luthers Katechismus oder an den Heidelberger anschließen? Warum also nun so etwas ganz anderes? Sind die Tage der Katechismen wirklich gezählt, sind die Erklärungen Luthers, an denen die Vorväter sich erbaut, wirklich so vermodert, daß sie von Schulekel triefen? Das ist nicht meine Meinung. Durch eine unvernünftige Behandlung kann freilich nicht bloß Luthers Katechismus, kann auch der Römerbrief, die Ilias, Shakespeare und vieles andere verekelt werden, auch Dörpfelds Heilslehre. Aber, daß bei einer rechten Durchnahme auch heute noch der alte Katechismus seine guten Dienste leisten kann, die Kinder in die Glaubenslehren und in das Glaubensleben einzuführen ist meine volle Überzeugung. Darum will ich auch keinem raten, den Katechismus durch Dörpfelds Heilslehre zu verdrängen. Auch ich habe das nicht getan. Denn hierzulande haben wir, wie wohl sonst meistens auch noch, zwei Jahre lang die Konfirmanden im pfarramtlichen Unterricht. Wird in einem Jahre nun der Katechismus zugrunde gelegt, im zweiten Jahre ein Buch wie das zweite Enchiridion, von dem immer wieder Fäden nach einzelnen Katechismusstücken gezogen werden können, sollte da von einer Verdrängung die Rede sein? Wird nicht diese Abwechselung zu den variationes gehören, welche delectant? Und wird dieser neue Gang nicht um so mehr in seiner Neuheit und Eigenart einen Reiz haben, als wir ja nicht bloß den Katechismus mit den Kindern durchnehmen, son-

dern auch vorher schon, ehe die Kinder zu uns kommen, haben es wie manchesmal die Lehrer getan, oft auch sehr eingehend, manchmal womöglich am selben Tage dasselbe Stück. — ‚Ja, aber das macht die Kinder um so gewisser!‘ Möglich, aber kann das Gewissermachen nicht noch viel sicherer, besser und unverdrießlicher geschehen durch Darbietung desselben Lehrinhalts in völlig anderer Form? Gewiß kann man einen Baum sehr gut beschreiben durch Aufweisen der Wurzeln, Beschreibung und Durchschnitt des Stammes und Vorzeigen seiner Früchte — würde man aber den Baum aus dem kleinen Reis vor den Augen der Zöglinge aufwachsen lassen können, bis sie sich selbst unter seinem Schatten finden — würde das nicht Kenntnis und Schätzung dieses Baumes viel gewisser machen? Ich wenigstens kann, um dies vorwegzunehmen, nur bezeugen, daß in diesem verflossenen Halbjahr die Konfirmanden keineswegs ungewiß oder weniger gewiß in ihrer christlichen Erkenntnis geworden sind, vielmehr hat der eigentümliche Reiz, den das Buch auf mich zuerst ausgeübt hat, auch bei den Kindern sich gezeigt, sie haben viel mehr als sonst schriftlich mitarbeiten müssen, aber offenbar es mit Freuden getan und bei gelegentlicher Heranziehung des Katechismus zeigte sich, daß ihnen dort manches in neuer und deutlicherer Beleuchtung erschien, so namentlich im dritten Artikel.

Also Summa: Die Empfehlung des Dörpfeldschen Buchs entspringt nicht einer modernen Geringschätzung des Katechismus, und der Gebrauch desselben verdrängt auch tatsächlich nicht das Gute des Katechismus.

Nun das Buch selbst. Vorangeschickt ist vom Verfasser eine methodische Einleitung. Sie ist so wertvoll, daß es schwer, ist das Wichtigste daraus, was zum Verständnis der Arbeit gehört, auszugsweise hier beizubringen. Ich unterlasse es, die bitteren Wahrheiten, die manche Lehrer zu lesen bekommen, S. 9, und die ebenso bitteren Wahrheiten für manche Pastoren, S. 11 Anm. hier wiederzugeben. Nur einiges über die drei didaktischen Probleme die in dem genetischen Lehrgange sind. Die drei Forderungen sind:

1) Anschluß an die biblische Geschichte.
2) Didaktische und erziehliche Konzentration.
3) Anregung und Befähigung zum Weiterforschen.

Über den ersten Punkt später ausführlich. Zum zweiten Problem schreibt Dörpfeld die beherzigenswerten Worte: „Wer die christliche Lehre nicht so gegriffen hat, daß er sie auch den Unmündigen faßlich mitteilen, ja im Notfall die letzten Stunden eines wenig unterrichteten Sterbenden durch sie tröstlich erhellen kann, der hat sie noch nicht recht ergriffen.“ Daraus folgert er, daß bei diesem Lehrgegenstande, „der nicht bloß Wissenssache, sondern vor allem Gewissenssache ist, nicht die Quantität der Wissenszufuhr, sondern die Einwirkung auf Gemüt und Wissen die Hauptsache ist“. Daher die Forderung der Konzentration auf solche Hauptsachen, die einen Anspruch an das Gewissen erheben. Unter Forderung drei weist Dörpfeld auf die nicht zu leugnende Tatsache hin, daß unser abschließender Religionsunterricht von den jungen Leuten, die ihn empfangen, leider nur zu sehr als ein Abschluß empfunden wird, während er sich

von einer zusammenfassenden Geschichtsbetrachtung die Eröffnung weiterer Fernblicke, die Anregung zum Weiterforschen verspricht.

Aber nun Punkt 1. Anschluß an die biblische Geschichte — wenn Dörpfeld das vorerst betont, übt er da nicht jene Tätigkeit Ciceros, die Mommsen in seiner römischen Geschichte mit den Worten charakterisiert: „Mauern von Pappe rannte er mit großem Geprassel ein"? Sind wir Anhänger des Katechismus nicht darin ganz seiner Meinung, daß ein Anschluß der einzelnen Katechismusstücke, wo es nur immer geht, an eine biblische Geschichte zu suchen ist? Tun das nicht die neueren Katechismuserklärer auch ohne Dörpfeld, im einzelnen oft in musterhafter Weise? Ich erinnere an Koldes Behandlung des dritten Artikels, besonders der Worte: „durch das Evangelium berufen, erleuchtet, geheiligt" usw.? Aber das ist der Unterschied: Hier wird die Wegrichtung gegeben von den abstrakten Heilsbegriffen — wenn auch vielleicht diese Begriffe mit den Kindern aus einzelnen Geschichten entwickelt werden — Dörpfeld legt fortlaufend die zusammenfassende Geschichte zugrunde und läßt die Heilsbegriffe blattartig, knospenartig emporsteigen an dem Baum der Heilsgeschichte.

Diese Heilsgeschichte zeigt uns die Herstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen auf Grund göttlicher Taten, sie zeigt uns die Neubelebung der Menschennatur durch den Geist Gottes oder mit andern Worten: die Wiederherstellung des Bildes Gottes in Stellung und Leben des Menschen.

In der Heilsgeschichte findet Dörpfeld 6 Perioden, danach ist seine Schrift folgendermaßen geteilt.

Einleitung: Die Schöpfung: — a. die Natur, b. der Mensch und seine Bestimmung.

Die Perioden der Erlösung (Neuschöpfung).

Die Vorbereitung.

1) Adam — oder die erste Heilstat (das erste Verheißungswort und sein Symbol).

2) Abraham — oder die zweite Heilstat (das zweite Verheißungswort und sein Symbol).

3) Moses — oder die dritte Heilstat (die Reichsverfassung und ihre symbolische Heilsordnung).

Die Erfüllung.

4) der Heiland — oder die erste Heilstat (Christus und seine Selbstopferung).

5) Der Geist — oder die zweite Heilstat (der Geist und die Sakramente).

6) Das Reich — oder die dritte Heilstat (das christliche Reich der Zukunft).

7) Die Ruhe der Vollendung (die vollendete Neuschöpfung: ein neuer Himmel und eine neue Erde).

Die Betrachtung jeder einzelnen dieser sechs Perioden beschränkt sich lediglich auf das, was zu ihrem heilsgeschichtlichen Charakter gehört. Sechsmal wird in der Heilsgeschichte gefragt 1) nach der Menschen Sünde und Elend, 2) nach Gottes Heilstat, 3) nach der Wirkung derselben, wie sie in der betreffenden Periode sich zeigt. Sechsmal erhält der Schüler ein Bild von der Heilsgeschichte aus einem immer höheren Gesichtspunkte. Dörpfeld gebraucht das Bild von einem kegelförmigen Berge, der eine Übersicht über die weite umliegende Landschaft gibt: man kann den Berg stracks in einem graden Aufstieg erklimmen, um den Rundblick von oben zu haben — so die katechismusmäßige Lehre, man kann aber auch auf einem spiralförmig um den Berg herum emporführenden Wege allmählich mehrmals einen Blick über die Landschaft bekommen. Diesen sechsfachen Spiralweg gibt seine Heilslehre, die den unbestreitbaren Vorteil hat, daß bei jeder neuen Ausschau, während der Gesichtskreis allmählich gewachsen ist, das frühere Bild wieder in die Augen fällt.

Schon aus der Übersicht ist zu ersehen, daß für die drei ersten Perioden, für die Zeit des Alten Bundes viel mit dem Begriff Symbol gearbeitet wird. Ich habe mich nicht entschließen können, gleich in der ersten Periode in der Fellbekleidung der ersten Menschen durch Gott diese Röcke als Symbole zu deuten, die hier gleich am Eingange hinweisen auf die spätere Heilstat, auf die Bekleidung mit dem neuen Menschen, auf das neue Kleid der Gerechtigkeit. Dörpfeld liebt es, die Beziehung des Neuen zum Alten Testamente auch in Äußerlichkeiten aufzuweisen, und zweifellos prägen sich dem Gedächtnis des Schülers solche Bilder und Gegenbilder ein wie etwa:

| Anfang. | Ausgang. |
|---|---|
| 1 Mos. 1 u. 2. Der erste Himmel und die erste Erde, samt dem Paradiese. | Offbg. 22 u. 21. Der neue Himmel und die neue Erde samt der neuen Gottesstadt. |
| 3. Die Schlange und die Sünde. | 20. Untergang der alten Schlange. |

So ist es auch mit dem Begriff des Opfers. Dörpfeld schließt sich mit seiner Auffassung an das bekannte Wort von Hamann an: „Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden, die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimnis der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen getan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er aufgelegt, sondern im höchsten Gut, das er geschenkt hat 2c.“ Das große Opfer Gottes in Christo steht also schon von Anfang an fern am Horizont der Betrachtung, und deshalb nimmt auch in der dritten Periode die Beschreibung des alttestamentlichen Kultus einen weiten Raum ein. Darüber nachher noch einiges. — In seiner Einleitung gibt Verfasser weiterhin eine Charakteristik der einzelnen Perioden der Heilsgeschichte und wirft dann die Frage auf: gewährt dieser Lehrgang auch eine organische Auffassung der Heilslehre, und wie steht er demgemäß zu den verschiedenen Konfessionen? Es würde einen besonderen Aufsatz erfordern, um dieses wichtige Kapitel seiner Einleitung zu würdigen, dem

ich fast in allen wichtigen Punkten der ersten Frage beipflichte — was aber die letzten Ausführungen dieses Kapitels betrifft, die erhoffte Möglichkeit, daß auch katholische Religionslehrer das zweite Enchiridion gebrauchen werden, so bin ich erstaunt, und mein Staunen wurde bei der eingehenderen Kenntnis des Buches noch größer, darüber erstaunt, wie ein im kirchlichen Leben unserer Zeit so helläugiger Mann wie Dörpfeld glauben kann, daß jemals sein zweites Enchiridion eine bischöfliche Approkation finden werde, denn das ist doch Voraussetzung für den Gebrauch in katholischen Schulen. Die freundliche Anerkennung seines ersten Enchiridion durch den katholischen Schulrat Dr. Keller in Trier ist wohl seinerzeit vor dem Vatikanum geschehen, läßt außerdem bei dem großen Unterschied zwischen den beiden Enchiridien keinen Schluß auf eine ähnliche Anerkennung des zweiten Enchiridion zu. Ein dritter Abschnitt handelt von dem Lehrverfahren, ein vierter ist geschrieben „Zur Verständigung mit denjenigen Lesern, welche das Enchiridion revidieren helfen wollen." Der Schlußabschnitt der Einleitung behandelt die Glaubensstellung des zweiten Enchiridions zur Heiligen Schrift, insbesondere zu den Erzählungen der Urzeit. Die hierauf bezüglichen Schlußworte werden die Augen derer auf sich ziehen, die der alttestamentlichen Kritik die Berechtigung absprechen, aber auch derer, die ihr Raum bis in den Jugendunterricht hinein verschaffen möchten. Sie sind jetzt, wo „Babel und Bibel" die Herzen bewegt, besonders zeitgemäß.

Diese methodische Einleitung bildet also den ersten Teil. Der dritte Teil bringt das Fragebüchlein, das „Enchiridion zum Verständnis und zur Wiederholung der biblischen Geschichte", während vorher ein zweiter Teil die wertvollen Andeutungen für die Beantwortung der Fragen des zweiten Enchiridions bringt. Wertvoll sind diese Andeutungen selbst dann, wenn man sie als Vorbereitungsmittel für den Religionsunterricht in der Oberstufe oder im Katechumenenunterricht gebraucht ohne Rücksicht auf ihre Zuspitzung zu den Fragen des zweiten Enchiridion. „Andeutungen" ist ein viel zu bescheidener Ausdruck für das, was gegeben wird. Es sind so gründliche Ausführungen, daß man zur Ergänzung keine anderen Hilfsmittel mehr heranzuziehen braucht, abgesehen freilich von der Heiligen Schrift, die gründlich verwertet wird. Die Beschreibung des alttestamentlichen Priestertums erscheint zunächst wohl etwas zu eingehend, und ich habe bei der Durchnahme dieses Kapitels auch manche schwierige Frage gestrichen, aber wie wertvoll ist nachher doch wieder die so gewonnene Grundlage, wenn wir den Boden des Neuen Testaments betreten und vom Hohepriestertum Christi reden. Sehr anzuerkennen ist die Darstellung der Prophetie und die Einführung in die symbolische Sprechweise an der Hand vieler Beispiele auch aus den kleinen Propheten. Wie sehr es Dörpfeld versteht, durch seine Fragen zum Nachdenken und zum Schriftstudium anzuregen, davon einige Proben aus IV. „Der Heiland: Die vierte Heilstat."

A. Des Menschen Sünde und Elend.

1) Welche neue Gestalt der Sünde zeigte sich damals gerade unter den strengen „Rechtgläubigen" in Israel. Matth. 23. Luk. 7, 29. 30.

4) Wie dachten damals die Aufgeklärten unter den gebildeten Heidenvölkern über den Götzendienst des gemeinen Volkes?
5) Welche neue Gestalt der Sünde trat dann unter diesen Aufgeklärten selbst hervor.
    a. in der Stellung zu Gott? (Weisheit 2, 1—5.)
    b. in ihrem Leben? (Weisheit 2, 6—24.)

B. Gottes Heilstat.
8) Woran waren je und je die rechten Israeliten kenntlich? (Gen. 49, 18.)
9) Woraus ist zu ersehen, daß auch zur Zeit der Geburt Jesu manche auf den Trost Israels warteten? Luk. 1, 68; 2, 25. 38.
32) Wo hat Jesus gesagt, daß er neben dem Lehramte noch einen andern Beruf habe:
    a. bei der Frage, wer der Größte im Himmelreich sei. Matth. 20.
    b. bei der Einsetzung des heil. Abendmahls. Luk. 22, 19. 20.
    c. im hohepriesterlichen Gebet. (Joh. 17, 19.)

Oder wir achten darauf, mit welcher Gründlichkeit durch das ganze Buch hindurch immer wieder nnd wieder ich möchte sagen die Heilung betont wird, die Heilung des alten Schadens, die Wiederherstellung des verlorenen Ebenbildes Gottes. Wie klar zeichnet Verfasser das ganze Krankheitsbild der Sünde, dann die Heilungsstadien oder -Versuche bis zu dem letzten großen Opfer des Sohnes!

Zu kurz kommt freilich für die Zwecke des pfarramtlichen Unterrichts die Lehre von den Sakramenten. Da aber das Enchiridion in seinem fünften Teile „Der Geist" sowieso die Form des Systematischen angenommen hat, läßt sich bei Frage 40 nach den Heilsmitteln ganz einfach das Nötige ergänzen.

Dörpfelds Unterrichtsmethode kann freilich beim Konfirmandenunterricht in dieser Gründlichkeit aus Mangel an Zeit nicht genau befolgt werden. Ich habe das Verfahren, das er in Teil I schildert, folgendermaßen abgekürzt. 1) Darbietung des Stoffs mit reichlicher Heranziehung der Schrift und kurzen Ausblicken auf den Katechismus. 2) Fragen nach dem Enchiridion, oft in Verkürzung, werden diktiert. Die Kinder schreiben sie mit Bleistift in ein Diarium, da sie das gedruckte Fragebuch nicht besitzen. Dann haben die Kinder die Fragen nochmals mündlich zu beantworten, um zu beweisen, daß sie die schriftliche Beantwortung auch werden leisten können. 3) Zu Hause beantworten die Kinder die Fragen schriftlich. Die Antworten werden in der nächsten Stunde von einigen Konfirmanden vorgelesen, falsche verbessert. 4) Es wird in einem besonderen Buche eine Reinschrift der Fragen und der Antworten gemacht. Dies Buch wird vom Pastor hin und wieder durchgesehen. Mit diesen Arbeiten hängt es ja auch zusammen, daß die Verwendung des Enchiridion nach Dörpfelds Angaben bei überfüllten Konfirmandenabteilungen nicht möglich ist. Sind die Hefte nicht übersichtlich und sauber — und nur eine sorgfältige, mindestens monatliche Prüfung wird dies ermöglichen — so machen sie den Kindern keine Freude und können

auch nicht zur Wiederholung verwendet werden. Bei zu vielen Konfirmanden ist aber diese Korrektur dem Pfarrer an großen Gemeinden nicht zuzumuten, abgesehen davon, daß ein großer Teil der Kinder nicht wird folgen können.

Aber wo die Verhältnisse so liegen, daß die Kinder von den Lehrern gut vorbereitet sind, in ihrer Mehrzahl fleißig und begabt — und solche Jahrgänge kommen doch vor — oder wo es sich um die Erteilung von Konfirmandenunterricht an einzelne, vielleicht ältere und geförderte Kinder handelt, denen man dann gewiß das Fragebüchlein in die Hand gibt, da wird jeder Versuch, auf Dörpfelds Weise die Kinder in die Schrift und in das Leben der Kirche einzuführen, sich lohnen. Die große Bescheidenheit, mit der Dörpfeld selber von der Verbesserungsbedürftigkeit und -Fähigkeit seines Werkes spricht, macht jedem Mut, der sonst gar denken möchte, „so wird es dir doch nicht gelingen". Wir versuchen es mit so mancher Katechismusbearbeitnng — warum wollen wir nicht, wenn es möglich ist, einmal diesen Weg gehen? Wenn das Beste für die Kinder gut genug ist — wie sollen wir es anders finden als durch Prüfung des angebotenen Guten? Wer Dörpfelds Heilsgeschichte eingehend prüft, nicht bloß am Studiertisch, sondern im Unterricht, wird das unterschreiben können, was Dr. von Rohden in seinem Geleitswort sagt: „Das zweite Enchiridion gibt eine solche Bereicherung und Vertiefung in den Gehalt der Katechismusgedanken, wie sie alle Wort- und Sacherklärnng des Katechismustextes nicht zu bieten vermag." Es ist meine Hoffnung, daß die Zitate aus dem Buche selber für das Buch sprechen und zunächst einmal zum Studium locken.

---

# Für den Arbeitstisch.

## Aus dem Gebiet der systematischen Theologie.

Von Pfarrer Lic. D. Gloatz in Dabrun (Bez. Halle).

D. Dr. A. Dorner, Grundproblem der Religionsphilosophie (Berlin, C. A. Schwetschke, 1903. 3,20 Mk.). Diese acht Vorträge bilden eine wichtige Ergänzung zu der trefflichen Grundlegung der Apologetik im Aufsatz dieses Jahrgangs (S. 78 ff.) über das Charakteristische der christlichen Religion, sowie zu dem weiter unten empfohlenen größeren Grundriß der Religionsphilosophie. Sie sind nicht bloß für einen weiteren Kreis berechnet, sondern jeder Vortrag bringt auch Neues, die zwei ersten eine kurze Geschichte der Religionsphilosophie in Vorführung der verschiedenen Methoden und Ansichten vom Wesen der Religion (bis S. 32). Dieses wird dann psychologisch-logisch auf den mit dem Abhängigkeitsbewußtsein verbundenen Einheitstrieb (S. 40), objektiv auf Gott als dessen Realgrund (S. 45) zurückgeführt mit Erledigung verschiedener Einwände. Vortrag vier bringt einen durch Religionsvergleichung vorzüglichen Überblick über die Religionsgeschichte (S. 53 bis 69). Vortrag fünf bis sieben setzt die Religionsvergleichung fort,

aber nach den einzelnen Äußerungen des Glaubens in Kultus, Lehre und frommer Sitte (bis S. 115). Der Schlußvortrag behandelt das Verhältnis der Religion zu weltlicher Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst und zeigt, wie die einheitliche Kraft des Glaubens, damit sich zugleich vor Einseitigkeit bewahrend, alle Lebensgebiete in ihrer Beziehung auf Gott umfaßt und zusammenfaßt (S. 131).

Dr. Heinr. Romundt 1) Kirchen und Kirche nach Kants philosophischer Religionslehre (4 Mk.). 2) Kants Widerlegung des Idealismus (50 Pf.). (Gotha, E. F. Thienemann, 1903/4). Willkommene Gaben zum Kantjubiläum werden hier geboten von einem Kantkenner, dem es vor allem um den echten ursprünglichen Sinn der kritischen Philosophie zu tun ist, dann aber auch um entsprechende Beurteilung der gegenwärtigen Zustände in Kirche und Philosophie. Freilich hat er sich so eingelebt in Standpunkt und Zeit der Vernunftkritiken, daß er jedes Buch mit einem Ausfall auf ihren Verderber Fichte schließt, den er im ersten (S. 146) den Theologiekandidaten nennt und dem er im zweiten (S. 24) wünscht, daß er auf eine Kanzel statt auf den philosophischen Lehrstuhl gelangt wäre.

Jos. Lichtneckert, Neue wissenschaftliche Lebenslehre des Weltalls. Der Ideal- oder Selbstzweckmaterialismus als die absolute Philosophie. Die wissenschaftliche Lösung aller großen physikalischen, chemischen, astronomischen, theologischen, philosophischen, entwicklungsgeschichtlichen und physiologischen Welträtsel. Leipzig, Oswald Mutze. In einer Zuschrift an die Redaktion aus Wien stellt der Verf. noch zirka vier solcher Bändchen zur wissenschaftlichen Begründung und Durchführung seines naiven Hylozoismus in Aussicht. Er unterscheidet (S. 33) Gravitationsäther und Lichtäther als Wasserstoff von kontinuierlicher und von kleinatomistischer Verfassung. Weiß er nicht, daß die neueste Naturforschung infolge der Emanationen des Radiums im Begriff steht, den immer mehr unvorstellbar und widerspruchsvoll gewordenen Begriff des Weltäthers ganz aufzugeben? Auch bei den Röntgenstrahlen (S. 60) sind die Becquerelstrahlen nicht einmal erwähnt.

D. Wilh. Schmidt, o. Prof. an Univ. Breslau, Der Kampf der Weltanschauungen (Berlin, Trowitzsch, 1904). Dies inhaltreiche, gründlich gearbeitete Werk bringt mehr eine Geschichte und Kritik der miteinander und gemeinsam gegen das Christentum kämpfenden modernen Weltanschauungen, als daß es auch die christliche im Zusammenhang darstellt, obgleich diese als die überlegne sich zum Schluß als das Resultat ergibt (S. 274). Es wird so eine sehr brauchbare Unterlage für die theoretische und praktische Apologetik gegeben. Es werden nacheinander vorgeführt Comtes Positivismus (S. 3), Büchners Materialismus (S. 37), David Strauß (S. 78), Feuerbach (S. 110), der ältere (S. 145) und neuere Darwinismus (S. 180), der Neukantianismus von F. A. Lange (S. 232).

D. Dr. E. W. Mayer, Prof. der Theol. in Straßburg, Der christliche Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterklärung. (Straßburg, Ed. v. Hauten, 1904). Dieser schöne

Vortrag befürwortet zwar zunächst eine reinliche Scheidung von Naturwissenschaft und Religion, zeigt dann aber auch, wie philosophisches Naturerkennen dieser zuführt und das Christentum gerade in Jesu Kreuz das schwerste Problem des Übels in der Welt löst.

Lic. Martin Schulze, a. o. Prof. an Univ. Breslau, Religion und Wissenschaft (Görlitz, Rud. Dülfer, 1903. 50 Pf.). In diesem lehrreichen Antrittsvortrag wird zuerst ein bloßer Intellektualismus für das Erfassen der Religion abgelehnt, deren Seele dann mit Schleiermacher im Gemüt anerkannt, das tiefinnerlich von dem Ewigen ergriffen und gehoben wird und im Bewußtsein des gegenwärtigen Gottes zur Ruhe kommt (S. 9), woraus sich aber eine religiöse Wissenschaft in teleologischer Betrachtung des Endlichen im Unterschied von der bloß kausalen ergibt (S. 14) und eine Ergänzung von Philosophie und Religion im Sinne Euckens für die Gottesidee (S. 20 f.).

A. Sturhahn, Pastor zu Barntrup, Zur systematischen Theologie Joh. Tob. Becks (Beitr. f. Förderung christl. Theol. VII 6. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1903. 80 Pf.) Zum 100sten Geburtstag Becks wird hier in pietätvoller, ansprechender Weise eine Übersicht über sein theologisches System gegeben, das schon in seiner Dreiteilung Logik, Ethik und Physik (S. 10 f.) eine originale und umfassende Konzeption zeigt und, wenn es dann auch in den Rahmen der herkömmlichen Disziplinen weiter ausgeführt wurde, in der Geschichte der neueren Theologie eine bedeutsame Stelle behauptet.

Dr. Christophilus, Grundlinien der Versöhnungslehre. (Leipzig, G. Strübig-Altmann, 1904. 75 Pf.) „Um die beiden Klippen des Leichtsinns und der Verzweiflung in gleicher Weise zu vermeiden, bedarf der Sünder einer Bürgschaft, durch welche ihm ebenso die strafende Gerechtigkeit Gottes wie seine verzeihende Liebe versichert wird" (S. 13). Auf diese Reflexion wird eine Versöhnungstheorie gegründet, welche einigermaßen an die von Grotius und seinen Nachfolgern erinnert, aber auch durch die Auseinandersetzung mit Ritschl und seiner Schule (S. 27 ff.) beachtenswert ist.

Otto Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums geschichtlich dargestellt in der Entwicklung ihrer Lehrformen, mit besonderer Rücksicht auf deren zahlensymbolische Einkleidung. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre und Sitte. (Gütersloh, C. Bertelsmann, 1904). Die Geschichte der christlichen Ethik ist schon vielfach behandelt, aber die der Tugendlehre dabei etwas zu kurz gekommen und hat jedenfalls die eingehendere Behandlung verdient, welche ihr in dieser wertvollen, aus den Quellen geschöpften Monographie zuteil wird. Nach einer einleitenden Darstellung der urchristlichen Tugendlehre, einschließlich apost. Väter (bis S. 18) wird mit Recht auch auf die Tugendlehre der griechisch-römischen Philosophie zurückgegriffen (bis S. 43), da diese auf die patristische Ethik (bis S. 98) und mittelalterliche Ethik mannigfach eingewirkt hat, auf letztere aber auch ein Zahlenschematismus, dessen Ursprung eingehend untersucht wird (S. 99 ff. vgl. Vorw. S. VII ff.). Selbst die bildende Kunst des Mittelalters wird herangezogen (S. 247 ff.), ebenso

die Poesie bis zur Renaissance. Die neuere Tugendlehre beginnt mit der reformatorischen Kritik (S. 282), wird in ihrer dekalogischen Ausbildung nach dem lutherischen, melanchthonischen und calvinischen Typus verfolgt, dann noch (S. 319 ff.) in drei andern nicht dekalogischen Formen. Auch die neuere katholische Tugendlehre von Abend- und Morgenland findet noch eine Darstellung (S. 333 ff.) und zum Schluß die der modern philosophischen Ethik (S. 354), welche, freilich etwas kurz und absprechend gehalten, mit Schleiermacher (S. 363) zur christlichen Ethik der Neuzeit überführt. Mein Sic et non (Wittenberg, Herrosé, 1890) mit Voranstellung der Tugendlehre für das christliche Handeln (S. 77 ff.) ist Zöckler unbekannt geblieben. Im Schluß wird von ihm gegen Stange das Recht und die Nützlichkeit dargetan, die Ethik in den sich ergänzenden drei Formen der Güter-, Pflichten- und Tugendlehre auch weiter zu behandeln (S. 372 f.). Der ungemein reiche Inhalt des Ganzen macht weitere Empfehlung überflüssig.

Wartburgstimmen. Monatschrift für deutsche Kultur. Herausgeber Hans Buhmann. Redaktion E. Clausen-Eisenach. Thüringische Verlagsanstalt (Eisenach-Leipzig, April 1903/04. Abonnement vierteljährl. 4 Mk., jährl. 15 Mk.) Erster Jahrgang mit Beiheften in den letzten Monaten. Speziell das religiöse, künstlerische, philosophische Leben des deutschen Volkstums und die staatspädagogische Kultur der germanischen Völker soll hier Behandlung und Pflege finden. Der Inhalt des bisher Gebotenen ist sehr vielseitig; doch haben namentlich die späteren Hefte ein bestimmtes Thema zum Mittelpunkt, das von verschiedenen Seiten beleuchtet wird; so gruppiert sich in Heft 7 das meiste um die Person unsers Kaisers, in Heft 8 um Herder, in Heft 9 um Weihnachten; die Beihefte behandeln Biologisches. Heft 4 gibt zu dem Vortrag über die Burgen des mittleren Saaletals auch schöne Bilder. In demselben Heft ist die Bedeutung des Gefühls in der Religion gut gewürdigt, aber auch die Notwendigkeit dargetan, es nicht zu isolieren (S. 315—21); voran geht ein schöner Aufsatz: Luther als nationaler Prophet der Deutschen. Auch das erste Heft ist mit Luther eingeleitet; dann folgt eine kurze, doch tiefsinnige Ausführung über Christus.

So fesselnd und sympathisch indes der Inhalt in mancher Hinsicht ist, so erweckt im Schlußheft gerade der Gruß an die Leser ein Bedenken, ob sich diese Zeitschrift auf der Höhe halten und nicht auch dem Naturalismus Raum geben wird, da ihr Zusammenhang mit der „Politisch-anthropologischen Revue“ von dem gemeinsamen Herausgeber betont wird. Zwar enthält auch diese Fachzeitschrift viel Wertvolles, bringt aber im Märzheft einen naturalistisch-sozialistischen Aufsatz über die sexuale Reform, der den schönen Ausführungen über die Ehe im Juniheft der Wartburgstimmen diametral entgegengesetzt ist. Wenn dieser edlen deutschen Frauen, geschweige Christen, in die Hände kommt, so werden sie zurückgeschreckt, und die auch an jene gerichtete Bitte am Schluß des Grußes, die Wartburgstimmen nicht zu verlassen, muß auf Widerstand stoßen. Wir bitten den Herausgeber, wenn er auch in der Revue den Naturalismus sich offen aussprechen läßt, die Wartburgstimmen damit zu verschonen.

D. Max Reischle, Prof. in Halle, Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen für eine akadem. Vorlesung entwickelt. 2. Aufl. Halle, Max Niemeyer, 1902. (2 Mk.) Diese Darstellungsform der Dogmatik in Leitsätzen, die in der neuen Auflage nicht bloß eine teilweise Umarbeitung, sondern auch Erweiterung erfahren haben, hat den großen Vorteil der Übersichtlichkeit und läßt die schöne Architektonik des Ganzen klar hervortreten. Der erste Hauptteil, Grundlegung der christlichen Glaubenslehre (bis S. 47) gibt zugleich einen Grundriß der Apologetik, wogegen der zweite Hauptteil, Aufbau der christlichen Glaubenslehre, die Dogmatik zum System entfaltet und zwar nach trinitarischem Schema: A) Gott und Welt (bis S. 91), B) Gott und Jesus Christus der Herr (bis S. 120), C) Gott und der heilige Geist. Da Reischle an Ritschl anknüpft, so ist besonders wichtig, daß er das Werturteil nicht in Gegensatz zum Seinsurteil stellen will (S. 8) und auch das Gefühl in Annäherung an Schleiermacher würdigt (auch das hohepriesterliche Mitgefühl Jesu (S. 110). Aber es fragt sich, ob durch solchen Zusammenschluß und sonstige kirchliche Akkommodation nicht manches vertuscht wird, was sich mit der prinzipiellen kritischen Begrenzung des theoretischen Erkennens (S. 18) nicht verträgt. Es ist freilich nicht ersichtlich, wo „die unübersteigbare Grenze“ beginnt (S. 18). Auch wenn die Kategorien nicht nur subjektiv, sondern auf den Empfindungsstoff anwendbar sind, aber nicht darüber hinausreichen, hat man kein Recht, kausal von einem Schöpfer, teleologisch von seiner heiligen Liebe und ihrer Offenbarung zu reden; die Werturteile aus der praktischen Vernunft sind dann nur hypothetische Hilfsvorstellungen, „als ob“ die theoretische Vernunft doch recht hätte mit ihrer höchsten Idee; wozu dann aber diese unnatürliche Entzweiung der theoretischen und praktischen Vernunft aufrecht erhalten, da sie sich vielmehr gegenseitig ergänzen, stützen und durchdringen und ihre Einheit schon im Gefühl liegt!

D. Dr. A. Dorner, Grundriß der Religionsphilosophie. (Leipzig, Dürr, 1903. 7 Mk.) Der spekulative Theismus, einst gemeinsame Losung und Einigungsband deutscher Philosophie und Theologie, dann zurückgedrängt durch die Erweiterung der empirischen Forschung und skeptische Resignation bezüglich der letzten Fragen, erscheint hier in neuer Kraft, ergänzt durch den Ertrag religionsgeschichtlicher Forschung mit einer großartig durchgeführten Religionsvergleichung (S. 58—199. 249 bis 406) und gepaart mit größter kritischer Vorsicht, die übrigens, wo die allgemeingültigen Urteile jemand nicht ausreichend scheinen, den individuellen volle Freiheit weiterer Ausführung oder Ergänzung läßt (vgl. S. 282). Auch Dorner geht aus von Kant, kann aber nicht bei der Subjektivität der Kategorien stehen bleiben, die diesen in die härtesten Widersprüche verwickelt hat, hält fest an der Einheitlichkeit unsers theoretischen und praktischen Bewußtseins auch in der Religion, an der Erkenntnis der metaphysischen Prinzipien, die allerdings an der Erklärung des empirischen Tatbestandes ihre Probe bestehen müssen, aber nicht so, daß sie bloß Hypothesen wären, sondern vielmehr Ideale, die, über den jeweiligen empirischen Tatbestand hinausgreifend, Maßstäbe zu dessen Be-

urteilung geben (S. 13 ff.). Daher ist diese Religionsphilosophie nichts weniger als einseitig intellektualistisch, sondern ebenso ethisch auf das Persönliche gerichtet (vgl. S. 181 f.). Richtet sie sich vor allem auf eine metaphysische Begründung der Religion, so ist es doch zugleich das religiöse Interesse, die Wahrheit des Gottesbewußtseins auch wissenschaftlich klarzulegen (S. 18 ff. 199—249). Die Religion wird gerade das Einheitsband zwischen Theorie und Praxis, indem sie zurückgeht auf die göttliche Einheit, die, wie sie in sich den Unterschied von Intelligenz und Willen ewig zur Einheit des vernünftigen Willens zusammenfaßt (gegen v. Hartmann S. 27 ff.), so auch die in der Schöpfung gesetzte Mannigfaltigkeit zu immer höheren Stufen der Einigung führt (S. 31) und als die höchste einende Macht die Liebe ist, die uns mit Gott zu der sich in der Gottmenschheit vollendenden Religion wie zur ethischen Gemeinschaft untereinander im Reiche Gottes verbindet (S. 243). Wie die Teleologie über die kausalpsychologische Religionsentwicklung hinausführt (S. 430 ff)., so ist die Gesetzmäßigkeit der Entwicklung überhaupt nur die eine Seite der Religion, die andre die göttliche Aktion (S. 437).

Rudolf Eucken, Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. (Leipzig, Dürr, 1903. 4,20 Mk.) Diese auch auf unsern Wunsch gesammelten Aufsätze zeigen den Meister auch im kleinen und geben Anregungen nach den verschiedensten Seiten, behandeln Moral und Gegenwart (bis S. 52), einzelne große Geister (bis S. 154), religiöse und religionsphilosophische Fragen (bis S. 228), philosophische Propädeutik (bis S. 238). Wie nahe auch Eucken dem spekulativen Theismus steht, zeigen seine Erinnerungen an den jüngern Fichte (S. 102 ff.) und Steffensen (S. 134 ff.)

Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, herausgeg. mit Einleitung und Registern von Karl Vorländer. Aufl. 3. (Philos. bibl. Bd. 45, Leipzig, Dürr, 1903. 3,20 Mk.) Der bewährte Herausgeber mehrerer Kantwerke gibt hier nicht bloß dem Text von 1797 alle Ausgaben-Varianten bei, sondern auch die von Diltherz bekannt gemachten Entwürfe (S. LXXIX bis XCIII). Die Einleitung ist besonders wertvoll durch eine auf weit verstreutes Material gegründete erstmalige Darstellung von Kants religiösem Entwicklungsgang.

Hans von Lüpke, Tat und Wahrheit, eine Grundfrage der Geisteswissenschaft (Leipzig, Dürr, 1903. 50 Pf.). Der auf einer Diözesankonferenz gehaltene Vortrag würdigt zunächst den zum Leiter der neuen Posener Akademie berufenen Herderforscher Eugen Kühnemann und empfiehlt dessen an Eucken erinnernde philosophische Leitgedanken (S. 10: Objekt der Geisteswissenschaft die Persönlichkeit, S. 23: Religion aus ihren Genien zu lernen).

Gustav Portig, Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung unter Berücksichtigung des neuesten Standes der Naturwissenschaft (Sonderabdruck aus Band II von „Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes“ Stuttgart, Max Kielmann 1904. 2 Mk.). Band I hat bereits den Beifall eines

Naturforschers wie Reinke gefunden, behandelt das Gesetz in Mathematik, Physik und Chemie. Band II beginnt mit der hier besonders gebotenen Ausführung über den Gegensatz der Weltanschauungen, der S. 17 richtig auf den der Quantität und Qualität zurückgeführt wird. Der Philosophie wird S. 9 die Aufgabe zugewiesen, das materielle Universum und die Geisteswelt gleichzeitig als sich gegenseitig bestimmende Glieder zu erfassen. Auf jeden Fall ist die Heranziehung der Naturwissenschaften einerseits, der Religion und des Christentums anderseits zu einer lebensvolleren Gestaltung der Metaphysik ein aussichtsvolles Unternehmen.

Dr. G. Riehm (Oberlehrer in Halle), 1) Schöpfung und Entstehung der Welt; 2) Darwinismus und Christentum. 2 Vorträge. (Göttingen, Vandenhoeck, 1903. 40 Pf.) Diese Sonderausgabe des 8. und 9. Heftes der Göttinger Arbeiterbibliothek rechtfertigt sich durch den Inhalt, der in bewundernswerter Klarheit und übersichtlicher Zusammenfassung die Resultate der neueren Naturforschung vorführt, um ihre Vereinbarkeit mit dem biblischen Schöpfungsglauben in hellstes Licht zu setzen.

Raoul Richter (Privatdozent in Leipzig), Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk (Leipzig, Dürr, 1903. 7 Mk.). Diese Vorlesungen wollen laut Vorwort Nietzsches Philosophie nicht sowohl psychologisch aus seiner Persönlichkeit erklären, sondern mit Ausscheidung alles Unwesentlichen auf ihre Grundlinien klarlegen und wissenschaftlich untersuchen, was davon allgemeingültigen Ideengehalt in sich berge. Doch wird weit mehr gegeben, in Abschnitt 1, Nietzsches Leben (bis S. 92) in trefflicher, quellenmäßiger Darstellung. Seine Philosophie in Abschnitt 2 wird ebenso zuerst in ihrer Entwicklung (bis S. 181), dann als Ganzes dargestellt (bis S. 252), zuletzt eingehend beurteilt mit klarer Aufweisung der Widersprüche, in denen sie befangen bleibt, aber mit Würdigung des neuen und für die Kritik philosophischer Systeme wichtigen Moments ihrer psychologischen Behandlung. Mit dem Schluß gestaltet sich dies Buch zu einem bedeutenden Beitrag zur Geschichte der Philosophie.

Dr. J. Fröhlich, Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und der Geist des Christentums; die stetig steigende natürliche Umwertung aller Werte im Willen zu höherer Einheit (Leipzig, Dieterich-Welcher, 1903. 1,50 Mk.). Der Nebentitel mengt unnötig Nietzsche Terminologie in die beachtenswerte Untersuchung, welche, um das christliche Grundprinzip der Liebe im weitesten Sinn mit seinen Konsequenzen für die ganze Weltanschauung aufrecht zu erhalten, das Gesetz von der Kraftkonstanz als im Widerspruch damit bekämpft und durch ein Weltgesetz stetig steigender Kraftwerte ersetzen will. Aber hat in letzterem das Substanzgesetz Platz (S. 17), warum nicht auch das Konstanzgesetz, wenn es nur für das physikalische Gebiet gilt (S. 13)? Immerhin bedarf es noch genauerer philosophischer Untersuchung zur Entkräftung der Angriffe, die hier gegen dasselbe gerichtet werden.

P. Lic. Georg Stosch, Das Heidentum als religiöses Problem in missionswissenschaftlichen Umrissen. (Gütersloh,

Bertelsmann, 1903. 2,40 Mk.) Will dies Buch laut Vorwort im Unterschied von religionsgeschichtlicher Behandlung des Heidentums auch nur die noch lebenden Religionen in Betracht ziehen, welche Objekte der Missionstätigkeit sind (S. 5), so kann es doch nicht bloß in trefflicher Weise für diese Nutzen schaffen, sondern auch der Religionsgeschichte mit mancherlei Material zugute kommen.

D. Friedrich Hashagen, Longinos über das Erhabene, übersetzt und eingeleitet (Gütersloh, Bertelsmann, 1903. 1,20 Mk.). Die Einleitung (bis S. 32) weist mit Recht auf die Vernachlässigung dieser einst sehr geschätzten und für die Ausbildung der Ästhetik bedeutsamen Schrift im gegenwärtigen Deutschland hin, gibt dann (S. 9) über das Leben des Neuplatonikers (213—273) und seine Vielseitigkeit Auskunft und erörtert weiter den Begriff des Erhabnen bei Longin und in der neueren Ästhetik. Die Übersetzung liest sich gut und ist auch beim Studium der Homiletik lesenswert.

Dr. D. Franz Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. 2. vermehrte Auflage (Leipzig, C. G. Naumann, 1903). Der besonders um die alte Kirchengeschichte verdiente emeritierte Baseler Professor plagt sich hier mit der Straußfrage: Sind wir noch Christen? Freilich schon 1873 schrieb er: „Das Tun jeder Theologie, sofern sie den Glauben mit dem Wissen in Berührung bringt, ist an sich selbst und seiner Zusammensetzung nach ein irreligiöses, und kann keine Theologie jemals entstehen, wo nicht neben das religiöse Interesse sich diesem fremde stellen“ (S. 25). Danach wäre ja schon alle christliche Theologie als Wissenschaft im Prinzip unchristlich und das Verdikt träfe nicht bloß unsere heutige Theologie, sondern schon die alten Kirchenväter, die Scholastiker, Melanchthon und unsere alten evangelischen Dogmatiker, ja wohl gar den Apostel Paulus und die neutestamentliche Logoslehre. Dennoch gibt der Kirchenhistoriker einen bedeutsamen Beitrag zur Zeittheologie in diesem auch durch seine scharfen Konsequenzen beachtenswerten Buch.

W. Stubemund (Pastor zu Wittenburg in Mecklenburg), Ist das Christentum Wahrheit? Eine Verteidigung des Christentums für das Volk. (Leipzig, H. G. Wallmann, 1903. 75 Pf.) Diese praktische Apologetik ist für weitere Volkskreise recht geeignet und verdient weite Verbreitung, die auch durch progressive Preisermäßigung bei Entnahme einer größeren Menge von Exemplaren ermöglicht ist.

Joh. Lepsius, Reden und Abhandlungen: 1) Das Kreuz Christi. 2. Aufl. (50 Pf.) 2) Adolf Harnacks Wesen des Christentums. 2. Aufl. (1,50 Mk.). Lepsius zeigt in seinen Arbeiten und Kämpfen einen großartigen Zug, der leicht mit fortreißt und tiefe Frömmigkeit mit ausgebreitetem Wissen und reichen Geistesgaben verbindet; anregend in jeder Beziehung ist alles, was er schreibt, aber nicht alles dürfte in gleicher Weise stichhaltig sein, oder es bedarf doch noch sehr weiterer Begründung oder Modifikation, so in Heft 1 die Wertung Anselms, daß er die Versöhnungslehre wieder auf die Höhe der apostolischen Verkündigung erhoben (S. 12), so in Heft 2 der Vorwurf des Nomismus, in

auch nicht zur Wiederholung verwendet werden. Bei zu vielen Konfirmanden ist aber diese Korrektur dem Pfarrer an großen Gemeinden nicht zuzumuten, abgesehen davon, daß ein großer Teil der Kinder nicht wird folgen können.

Aber wo die Verhältnisse so liegen, daß die Kinder von den Lehrern gut vorbereitet sind, in ihrer Mehrzahl fleißig und begabt — und solche Jahrgänge kommen doch vor — oder wo es sich um die Erteilung von Konfirmandenunterricht an einzelne, vielleicht ältere und geförderte Kinder handelt, denen man dann gewiß das Fragebüchlein in die Hand gibt, da wird jeder Versuch, auf Dörpfelds Weise die Kinder in die Schrift und in das Leben der Kirche einzuführen, sich lohnen. Die große Bescheidenheit, mit der Dörpfeld selber von der Verbesserungsbedürftigkeit und -Fähigkeit seines Werkes spricht, macht jedem Mut, der sonst gar denken möchte, „so wird es dir doch nicht gelingen". Wir versuchen es mit so mancher Katechismusbearbeitnng — warum wollen wir nicht, wenn es möglich ist, einmal diesen Weg gehen? Wenn das Beste für die Kinder gut genug ist — wie sollen wir es anders finden als durch Prüfung des angebotenen Guten? Wer Dörpfelds Heilsgeschichte eingehend prüft, nicht bloß am Studiertisch, sondern im Unterricht, wird das unterschreiben können, was Dr. von Rohden in seinem Geleitswort sagt: „Das zweite Enchiridion gibt eine solche Bereicherung und Vertiefung in den Gehalt der Katechismusgedanken, wie sie alle Wort- und Sacherklärnng des Katechismustextes nicht zu bieten vermag." Es ist meine Hoffnung, daß die Zitate aus dem Buche selber für das Buch sprechen und zunächst einmal zum Studium locken.

---

# Für den Arbeitstisch.

## Aus dem Gebiet der systematischen Theologie.

Von Pfarrer Lic. D. **Gloatz** in Dabrun (Bez. Halle).

D. Dr. A. Dorner, Grundproblem der Religionsphilosophie (Berlin, C. A. Schwetschke, 1903. 3,20 Mk.). Diese acht Vorträge bilden eine wichtige Ergänzung zu der trefflichen Grundlegung der Apologetik im Aufsatz dieses Jahrgangs (S. 78 ff.) über das Charakteristische der christlichen Religion, sowie zu dem weiter unten empfohlenen größeren Grundriß der Religionsphilosophie. Sie sind nicht bloß für einen weiteren Kreis berechnet, sondern jeder Vortrag bringt auch Neues, die zwei ersten eine kurze Geschichte der Religionsphilosophie in Vorführung der verschiedenen Methoden und Ansichten vom Wesen der Religion (bis S. 32). Dieses wird dann psychologisch-logisch auf den mit dem Abhängigkeitsbewußtsein verbundenen Einheitstrieb (S. 40), objektiv auf Gott als dessen Realgrund (S. 45) zurückgeführt mit Erledigung verschiedener Einwände. Vortrag vier bringt einen durch Religionsvergleichung vorzüglichen Überblick über die Religionsgeschichte (S. 53 bis 69). Vortrag fünf bis sieben setzt die Religionsvergleichung fort,

aber nach den einzelnen Äußerungen des Glaubens in Kultus, Lehre und frommer Sitte (bis S. 115). Der Schlußvortrag behandelt das Verhältnis der Religion zu weltlicher Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst und zeigt, wie die einheitliche Kraft des Glaubens, damit sich zugleich vor Einseitigkeit bewahrend, alle Lebensgebiete in ihrer Beziehung auf Gott umfaßt und zusammenfaßt (S. 131).

Dr. Heinr. Romundt 1) Kirchen und Kirche nach Kants philosophischer Religionslehre (4 Mk.). 2) Kants Widerlegung des Idealismus (50 Pf.). (Gotha, E. F. Thienemann, 1903/4). Willkommene Gaben zum Kantjubiläum werden hier geboten von einem Kantkenner, dem es vor allem um den echten ursprünglichen Sinn der kritischen Philosophie zu tun ist, dann aber auch um entsprechende Beurteilung der gegenwärtigen Zustände in Kirche und Philosophie. Freilich hat er sich so eingelebt in Standpunkt und Zeit der Vernunftkritiken, daß er jedes Buch mit einem Ausfall auf ihren Verderber Fichte schließt, den er im ersten (S. 146) den Theologiekandidaten nennt und dem er im zweiten (S. 24) wünscht, daß er auf eine Kanzel statt auf den philosophischen Lehrstuhl gelangt wäre.

Jos. Lichtneckert, Neue wissenschaftliche Lebenslehre des Weltalls. Der Ideal- oder Selbstzweckmaterialismus als die absolute Philosophie. Die wissenschaftliche Lösung aller großen physikalischen, chemischen, astronomischen, theologischen, philosophischen, entwicklungsgeschichtlichen und physiologischen Welträtsel. Leipzig, Oswald Mutze. In einer Zuschrift an die Redaktion aus Wien stellt der Verf. noch zirka vier solcher Bändchen zur wissenschaftlichen Begründung und Durchführung seines naiven Hylozoismus in Aussicht. Er unterscheidet (S. 33) Gravitationsäther und Lichtäther als Wasserstoff von kontinuierlicher und von kleinatomistischer Verfassung. Weiß er nicht, daß die neueste Naturforschung infolge der Emanationen des Radiums im Begriff steht, den immer mehr unvorstellbar und widerspruchsvoll gewordenen Begriff des Weltäthers ganz aufzugeben? Auch bei den Röntgenstrahlen (S. 60) sind die Becquerelstrahlen nicht einmal erwähnt.

D. Wilh. Schmidt, o. Prof. an Univ. Breslau, Der Kampf der Weltanschauungen (Berlin, Trowitzsch, 1904). Dies inhaltreiche, gründlich gearbeitete Werk bringt mehr eine Geschichte und Kritik der miteinander und gemeinsam gegen das Christentum kämpfenden modernen Weltanschauungen, als daß es auch die christliche im Zusammenhang darstellt, obgleich diese als die überlegne sich zum Schluß als das Resultat ergibt (S. 274). Es wird so eine sehr brauchbare Unterlage für die theoretische und praktische Apologetik gegeben. Es werden nacheinander vorgeführt Comtes Positivismus (S. 3), Büchners Materialismus (S. 37), David Strauß (S. 78), Feuerbach (S. 110), der ältere (S. 145) und neuere Darwinismus (S. 180), der Neukantianismus von F. A. Lange (S. 232).

D. Dr. E. W. Mayer, Prof. der Theol. in Straßburg, Der christliche Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterklärung. (Straßburg, Ed. v. Hauten, 1904). Dieser schöne

Vortrag befürwortet zwar zunächst eine reinliche Scheidung von Naturwissenschaft und Religion, zeigt dann aber auch, wie philosophisches Naturerkennen dieser zuführt und das Christentum gerade in Jesu Kreuz das schwerste Problem des Übels in der Welt löst.

Lic. Martin Schulze, a. o. Prof. an Univ. Breslau, Religion und Wissenschaft (Görlitz, Rud. Dülfer, 1903. 50 Pf.). In diesem lehrreichen Antrittsvortrag wird zuerst ein bloßer Intellektualismus für das Erfassen der Religion abgelehnt, deren Seele dann mit Schleiermacher im Gemüt anerkannt, das tiefinnerlich von dem Ewigen ergriffen und gehoben wird und im Bewußtsein des gegenwärtigen Gottes zur Ruhe kommt (S. 9), woraus sich aber eine religiöse Wissenschaft in teleologischer Betrachtung des Endlichen im Unterschied von der bloß kausalen ergibt (S. 14) und eine Ergänzung von Philosophie und Religion im Sinne Euckens für die Gottesidee (S. 20 f.).

A. Sturhahn, Pastor zu Barntrup, Zur systematischen Theologie Joh. Tob. Becks (Beitr. f. Förderung christl. Theol. VII 6. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1903. 80 Pf.) Zum 100sten Geburtstag Becks wird hier in pietätvoller, ansprechender Weise eine Übersicht über sein theologisches System gegeben, das schon in seiner Dreiteilung Logik, Ethik und Physik (S. 10 f.) eine originale und umfassende Konzeption zeigt und, wenn es dann auch in den Rahmen der herkömmlichen Disziplinen weiter ausgeführt wurde, in der Geschichte der neueren Theologie eine bedeutsame Stelle behauptet.

Dr. Christophilus, Grundlinien der Versöhnungslehre. (Leipzig, G. Strübig-Altmann, 1904. 75 Pf.) „Um die beiden Klippen des Leichtsinns und der Verzweiflung in gleicher Weise zu vermeiden, bedarf der Sünder einer Bürgschaft, durch welche ihm ebenso die strafende Gerechtigkeit Gottes wie seine verzeihende Liebe versichert wird" (S. 13). Auf diese Reflexion wird eine Versöhnungstheorie gegründet, welche einigermaßen an die von Grotius und seinen Nachfolgern erinnert, aber auch durch die Auseinandersetzung mit Ritschl und seiner Schule (S. 27 ff.) beachtenswert ist.

Otto Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums geschichtlich dargestellt in der Entwicklung ihrer Lehrformen, mit besonderer Rücksicht auf deren zahlensymbolische Einkleidung. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre und Sitte. (Gütersloh, C. Bertelsmann, 1904). Die Geschichte der christlichen Ethik ist schon vielfach behandelt, aber die der Tugendlehre dabei etwas zu kurz gekommen und hat jedenfalls die eingehendere Behandlung verdient, welche ihr in dieser wertvollen, aus den Quellen geschöpften Monographie zuteil wird. Nach einer einleitenden Darstellung der urchristlichen Tugendlehre, einschließlich apost. Väter (bis S. 18) wird mit Recht auch auf die Tugendlehre der griechisch-römischen Philosophie zurückgegriffen (bis S. 43), da diese auf die patristische Ethik (bis S. 98) und mittelalterliche Ethik mannigfach eingewirkt hat, auf letztere aber auch ein Zahlenschematismus, dessen Ursprung eingehend untersucht wird (S. 99 ff. vgl. Vorw. S. VII ff.). Selbst die bildende Kunst des Mittelalters wird herangezogen (S. 247 ff.), ebenso

die Poesie bis zur Renaissance. Die neuere Tugendlehre beginnt mit der reformatorischen Kritik (S. 282), wird in ihrer dekalogischen Ausbildung nach dem lutherischen, melanchthonischen und calvinischen Typus verfolgt, dann noch (S. 319 ff.) in drei andern nicht dekalogischen Formen. Auch die neuere katholische Tugendlehre von Abend- und Morgenland findet noch eine Darstellung (S. 333 ff.) und zum Schluß die der modern philosophischen Ethik (S. 354), welche, freilich etwas kurz und absprechend gehalten, mit Schleiermacher (S. 363) zur christlichen Ethik der Neuzeit überführt. Mein Sic et non (Wittenberg, Herrosé, 1890) mit Voranstellung der Tugendlehre für das christliche Handeln (S. 77 ff.) ist Zöckler unbekannt geblieben. Im Schluß wird von ihm gegen Stange das Recht und die Nützlichkeit dargetan, die Ethik in den sich ergänzenden drei Formen der Güter-, Pflichten- und Tugendlehre auch weiter zu behandeln (S. 372 f.). Der ungemein reiche Inhalt des Ganzen macht weitere Empfehlung überflüssig.

Wartburgstimmen. Monatschrift für deutsche Kultur. Herausgeber Hans Buhmann. Redaktion E. Clausen-Eisenach. Thüringische Verlagsanstalt (Eisenach-Leipzig, April 1903/04. Abonnement vierteljährl. 4 Mk., jährl. 15 Mk.) Erster Jahrgang mit Beiheften in den letzten Monaten. Speziell das religiöse, künstlerische, philosophische Leben des deutschen Volkstums und die staatspädagogische Kultur der germanischen Völker soll hier Behandlung und Pflege finden. Der Inhalt des bisher Gebotenen ist sehr vielseitig; doch haben namentlich die späteren Hefte ein bestimmtes Thema zum Mittelpunkt, das von verschiedenen Seiten beleuchtet wird; so gruppiert sich in Heft 7 das meiste um die Person unsers Kaisers, in Heft 8 um Herder, in Heft 9 um Weihnachten; die Beihefte behandeln Biologisches. Heft 4 gibt zu dem Vortrag über die Burgen des mittleren Saaletals auch schöne Bilder. In demselben Heft ist die Bedeutung des Gefühls in der Religion gut gewürdigt, aber auch die Notwendigkeit dargetan, es nicht zu isolieren (S. 315—21); voran geht ein schöner Aufsatz: Luther als nationaler Prophet der Deutschen. Auch das erste Heft ist mit Luther eingeleitet; dann folgt eine kurze, doch tiefsinnige Ausführung über Christus.

So fesselnd und sympathisch indes der Inhalt in mancher Hinsicht ist, so erweckt im Schlußheft gerade der Gruß an die Leser ein Bedenken, ob sich diese Zeitschrift auf der Höhe halten und nicht auch dem Naturalismus Raum geben wird, da ihr Zusammenhang mit der „Politisch-anthropologischen Revue“ von dem gemeinsamen Herausgeber betont wird. Zwar enthält auch diese Fachzeitschrift viel Wertvolles, bringt aber im Märzheft einen naturalistisch-sozialistischen Aufsatz über die sexuale Reform, der den schönen Ausführungen über die Ehe im Juniheft der Wartburgstimmen diametral entgegengesetzt ist. Wenn dieser edlen deutschen Frauen, geschweige Christen, in die Hände kommt, so werden sie zurückgeschreckt, und die auch an jene gerichtete Bitte am Schluß des Grußes, die Wartburgstimmen nicht zu verlassen, muß auf Widerstand stoßen. Wir bitten den Herausgeber, wenn er auch in der Revue den Naturalismus sich offen aussprechen läßt, die Wartburgstimmen damit zu verschonen.

D. Max Reischle, Prof. in Halle, Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen für eine akadem. Vorlesung entwickelt. 2. Aufl. Halle, Max Niemeyer, 1902. (2 Mk.) Diese Darstellungsform der Dogmatik in Leitsätzen, die in der neuen Auflage nicht bloß eine teilweise Umarbeitung, sondern auch Erweiterung erfahren haben, hat den großen Vorteil der Übersichtlichkeit und läßt die schöne Architektonik des Ganzen klar hervortreten. Der erste Hauptteil, Grundlegung der christlichen Glaubenslehre (bis S. 47) gibt zugleich einen Grundriß der Apologetik, wogegen der zweite Hauptteil, Aufbau der christlichen Glaubenslehre, die Dogmatik zum System entfaltet und zwar nach trinitarischem Schema: A) Gott und Welt (bis S. 91), B) Gott und Jesus Christus der Herr (bis S. 120), C) Gott und der heilige Geist. Da Reischle an Ritschl anknüpft, so ist besonders wichtig, daß er das Werturteil nicht in Gegensatz zum Seinsurteil stellen will (S. 8) und auch das Gefühl in Annäherung an Schleiermacher würdigt (auch das hohepriesterliche Mitgefühl Jesu (S. 110). Aber es fragt sich, ob durch solchen Zusammenschluß und sonstige kirchliche Akkommodation nicht manches vertuscht wird, was sich mit der prinzipiellen kritischen Begrenzung des theoretischen Erkennens (S. 18) nicht verträgt. Es ist freilich nicht ersichtlich, wo „die unübersteigbare Grenze" beginnt (S. 18). Auch wenn die Kategorien nicht nur subjektiv, sondern auf den Empfindungsstoff anwendbar sind, aber nicht darüber hinausreichen, hat man kein Recht, kausal von einem Schöpfer, teleologisch von seiner heiligen Liebe und ihrer Offenbarung zu reden; die Werturteile aus der praktischen Vernunft sind dann nur hypothetische Hilfsvorstellungen, „als ob" die theoretische Vernunft doch recht hätte mit ihrer höchsten Idee; wozu dann aber diese unnatürliche Entzweiung der theoretischen und praktischen Vernunft aufrecht erhalten, da sie sich vielmehr gegenseitig ergänzen, stützen und durchdringen und ihre Einheit schon im Gefühl liegt!

D. Dr. A. Dorner, Grundriß der Religionsphilosophie. (Leipzig, Dürr, 1903. 7 Mk.) Der spekulative Theismus, einst gemeinsame Losung und Einigungsband deutscher Philosophie und Theologie, dann zurückgedrängt durch die Erweiterung der empirischen Forschung und skeptische Resignation bezüglich der letzten Fragen, erscheint hier in neuer Kraft, ergänzt durch den Ertrag religionsgeschichtlicher Forschung mit einer großartig durchgeführten Religionsvergleichung (S. 58—199. 249 bis 406) und gepaart mit größter kritischer Vorsicht, die übrigens, wo die allgemeingültigen Urteile jemand nicht ausreichend scheinen, den individuellen volle Freiheit weiterer Ausführung oder Ergänzung läßt (vgl. S. 282). Auch Dorner geht aus von Kant, kann aber nicht bei der Subjektivität der Kategorien stehen bleiben, die diesen in die härtesten Widersprüche verwickelt hat, hält fest an der Einheitlichkeit unsers theoretischen und praktischen Bewußtseins auch in der Religion, an der Erkenntnis der metaphysischen Prinzipien, die allerdings an der Erklärung des empirischen Tatbestandes ihre Probe bestehen müssen, aber nicht so, daß sie bloß Hypothesen wären, sondern vielmehr Ideale, die, über den jeweiligen empirischen Tatbestand hinausgreifend, Maßstäbe zu dessen Be-

urteilung geben (S. 13 ff.). Daher ist diese Religionsphilosophie nichts weniger als einseitig intellektualistisch, sondern ebenso ethisch auf das Persönliche gerichtet (vgl. S. 181 f.). Richtet sie sich vor allem auf eine metaphysische Begründung der Religion, so ist es doch zugleich das religiöse Interesse, die Wahrheit des Gottesbewußtseins auch wissenschaftlich klarzulegen (S. 18 ff. 199—249). Die Religion wird gerade das Einheitsband zwischen Theorie und Praxis, indem sie zurückgeht auf die göttliche Einheit, die, wie sie in sich den Unterschied von Intelligenz und Willen ewig zur Einheit des vernünftigen Willens zusammenfaßt (gegen v. Hartmann S. 27 ff.), so auch die in der Schöpfung gesetzte Mannigfaltigkeit zu immer höheren Stufen der Einigung führt (S. 31) und als die höchste einende Macht die Liebe ist, die uns mit Gott zu der sich in der Gottmenschheit vollendenden Religion wie zur ethischen Gemeinschaft untereinander im Reiche Gottes verbindet (S. 243). Wie die Teleologie über die kausalpsychologische Religionsentwicklung hinausführt (S. 430 ff)., so ist die Gesetzmäßigkeit der Entwicklung überhaupt nur die eine Seite der Religion, die andre die göttliche Aktion (S. 437).

Rudolf Eucken, Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. (Leipzig, Dürr, 1903. 4,20 Mk.) Diese auch auf unsern Wunsch gesammelten Aufsätze zeigen den Meister auch im kleinen und geben Anregungen nach den verschiedensten Seiten, behandeln Moral und Gegenwart (bis S. 52), einzelne große Geister (bis S. 154), religiöse und religionsphilosophische Fragen (bis S. 228), philosophische Propädeutik (bis S. 238). Wie nahe auch Eucken dem spekulativen Theismus steht, zeigen seine Erinnerungen an den jüngern Fichte (S. 102 ff.) und Steffensen (S. 134 ff.)

Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, herausgeg. mit Einleitung und Registern von Karl Vorländer. Aufl. 3. (Philos. bibl. Bd. 45, Leipzig, Dürr, 1903. 3,20 Mk.) Der bewährte Herausgeber mehrerer Kantwerke gibt hier nicht bloß dem Text von 1797 alle Ausgaben-Varianten bei, sondern auch die von Diltherz bekannt gemachten Entwürfe (S. LXXIX bis XCIII). Die Einleitung ist besonders wertvoll durch eine auf weit verstreutes Material gegründete erstmalige Darstellung von Kants religiösem Entwicklungsgang.

Hans von Lüpke, Tat und Wahrheit, eine Grundfrage der Geisteswissenschaft (Leipzig, Dürr, 1903. 50 Pf.). Der auf einer Diözesankonferenz gehaltene Vortrag würdigt zunächst den zum Leiter der neuen Posener Akademie berufenen Herderforscher Eugen Kühnemann und empfiehlt dessen an Eucken erinnernde philosophische Leitgedanken (S. 10: Objekt der Geisteswissenschaft die Persönlichkeit, S. 23: Religion aus ihren Genien zu lernen).

Gustav Portig, Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung unter Berücksichtigung des neuesten Standes der Naturwissenschaft (Sonderabdruck aus Band II von „Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes“ Stuttgart, Max Kielmann 1904. 2 Mk.). Band I hat bereits den Beifall eines

Naturforschers wie Reinke gefunden, behandelt das Gesetz in Mathematik, Physik und Chemie. Band II beginnt mit der hier besonders gebotenen Ausführung über den Gegensatz der Weltanschauungen, der S. 17 richtig auf den der Quantität und Qualität zurückgeführt wird. Der Philosophie wird S. 9 die Aufgabe zugewiesen, das materielle Universum und die Geisteswelt gleichzeitig als sich gegenseitig bestimmende Glieder zu erfassen. Auf jeden Fall ist die Heranziehung der Naturwissenschaften einerseits, der Religion und des Christentums anderseits zu einer lebensvolleren Gestaltung der Metaphysik ein aussichtsvolles Unternehmen.

Dr. G. Riehm (Oberlehrer in Halle), 1) Schöpfung und Entstehung der Welt; 2) Darwinismus und Christentum. 2 Vorträge. (Göttingen, Vandenhoeck, 1903. 40 Pf.) Diese Sonderausgabe des 8. und 9. Heftes der Göttinger Arbeiterbibliothek rechtfertigt sich durch den Inhalt, der in bewundernswerter Klarheit und übersichtlicher Zusammenfassung die Resultate der neueren Naturforschung vorführt, um ihre Vereinbarkeit mit dem biblischen Schöpfungsglauben in hellstes Licht zu setzen.

Raoul Richter (Privatdozent in Leipzig), Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk (Leipzig, Dürr, 1903. 7 Mk.). Diese Vorlesungen wollen laut Vorwort Nietzsches Philosophie nicht sowohl psychologisch aus seiner Persönlichkeit erklären, sondern mit Ausscheidung alles Unwesentlichen auf ihre Grundlinien klarlegen und wissenschaftlich untersuchen, was davon allgemeingültigen Ideengehalt in sich berge. Doch wird weit mehr gegeben, in Abschnitt 1, Nietzsches Leben (bis S. 92) in trefflicher, quellenmäßiger Darstellung. Seine Philosophie in Abschnitt 2 wird ebenso zuerst in ihrer Entwicklung (bis S. 181), dann als Ganzes dargestellt (bis S. 252), zuletzt eingehend beurteilt mit klarer Aufweisung der Widersprüche, in denen sie befangen bleibt, aber mit Würdigung des neuen und für die Kritik philosophischer Systeme wichtigen Moments ihrer psychologischen Behandlung. Mit dem Schluß gestaltet sich dies Buch zu einem bedeutenden Beitrag zur Geschichte der Philosophie.

Dr. J. Fröhlich, Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und der Geist des Christentums; die stetig steigende natürliche Umwertung aller Werte im Willen zu höherer Einheit (Leipzig, Dieterich-Welcher, 1903. 1,50 Mk.). Der Nebentitel mengt unnötig Nietzesche Terminologie in die beachtenswerte Untersuchung, welche, um das christliche Grundprinzip der Liebe im weitesten Sinn mit seinen Konsequenzen für die ganze Weltanschauung aufrecht zu erhalten, das Gesetz von der Kraftkonstanz als im Widerspruch damit bekämpft und durch ein Weltgesetz stetig steigender Kraftwerte ersetzen will. Aber hat in letzterem das Substanzgesetz Platz (S. 17), warum nicht auch das Konstanzgesetz, wenn es nur für das physikalische Gebiet gilt (S. 13)? Immerhin bedarf es noch genauerer philosophischer Untersuchung zur Entkräftung der Angriffe, die hier gegen dasselbe gerichtet werden.

P. Lic. Georg Stosch, Das Heidentum als religiöses Problem in missionswissenschaftlichen Umrissen. (Gütersloh,

Bertelsmann, 1903. 2,40 Mk.) Will dies Buch laut Vorwort im Unterschied von religionsgeschichtlicher Behandlung des Heidentums auch nur die noch lebenden Religionen in Betracht ziehen, welche Objekte der Missionstätigkeit sind (S. 5), so kann es doch nicht bloß in trefflicher Weise für diese Nutzen schaffen, sondern auch der Religionsgeschichte mit mancherlei Material zugute kommen.

D. Friedrich Hashagen, Longinos über das Erhabene, übersetzt und eingeleitet (Gütersloh, Bertelsmann, 1903. 1,20 Mk.). Die Einleitung (bis S. 32) weist mit Recht auf die Vernachlässigung dieser einst sehr geschätzten und für die Ausbildung der Ästhetik bedeutsamen Schrift im gegenwärtigen Deutschland hin, gibt dann (S. 9) über das Leben des Neuplatonikers (213—273) und seine Vielseitigkeit Auskunft und erörtert weiter den Begriff des Erhabnen bei Longin und in der neueren Ästhetik. Die Übersetzung liest sich gut und ist auch beim Studium der Homiletik lesenswert.

Dr. D. Franz Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. 2. vermehrte Auflage (Leipzig, C. G. Naumann, 1903). Der besonders um die alte Kirchengeschichte verdiente emeritierte Baseler Professor plagt sich hier mit der Straußfrage: Sind wir noch Christen? Freilich schon 1873 schrieb er: „Das Tun jeder Theologie, sofern sie den Glauben mit dem Wissen in Berührung bringt, ist an sich selbst und seiner Zusammensetzung nach ein irreligiöses, und kann keine Theologie jemals entstehen, wo nicht neben das religiöse Interesse sich diesem fremde stellen" (S. 25). Danach wäre ja schon alle christliche Theologie als Wissenschaft im Prinzip unchristlich und das Verdikt träfe nicht bloß unsere heutige Theologie, sondern schon die alten Kirchenväter, die Scholastiker, Melanchthon und unsere alten evangelischen Dogmatiker, ja wohl gar den Apostel Paulus und die neutestamentliche Logoslehre. Dennoch gibt der Kirchenhistoriker einen bedeutsamen Beitrag zur Zeittheologie in diesem auch durch seine scharfen Konsequenzen beachtenswerten Buch.

W. Stubemund (Pastor zu Wittenburg in Mecklenburg), Ist das Christentum Wahrheit? Eine Verteidigung des Christentums für das Volk. (Leipzig, H. G. Wallmann, 1903. 75 Pf.) Diese praktische Apologetik ist für weitere Volkskreise recht geeignet und verdient weite Verbreitung, die auch durch progressive Preisermäßigung bei Entnahme einer größeren Menge von Exemplaren ermöglicht ist.

Joh. Lepsius, Reden und Abhandlungen: 1) Das Kreuz Christi. 2. Aufl. (50 Pf.) 2) Adolf Harnacks Wesen des Christentums. 2. Aufl. (1,50 Mk.). Lepsius zeigt in seinen Arbeiten und Kämpfen einen großartigen Zug, der leicht mit fortreißt und tiefe Frömmigkeit mit ausgebreitetem Wissen und reichen Geistesgaben verbindet; anregend in jeder Beziehung ist alles, was er schreibt, aber nicht alles dürfte in gleicher Weise stichhaltig sein, oder es bedarf doch noch sehr weiterer Begründung oder Modifikation, so in Heft 1 die Wertung Anselms, daß er die Versöhnungslehre wieder auf die Höhe der apostolischen Verkündigung erhoben (S. 12), so in Heft 2 der Vorwurf des Romismus, in

dem Harnacks Verständnis des Evangeliums befangen geblieben (S. 25); es tritt, wenn es auch nicht ausreicht, doch auch da die innere Erfüllung des Gesetzes, die Verwirklichung des sittlichen Ideals in Jesu entgegen; nur das spezifisch Religiöse läßt sich einmal vom Standpunkt der praktischen Vernunft allein nicht genügend erfassen.

P. Lic. Max Meyer, Der Apostel Paulus als armer Sünder, ein Beitrag zur paulinischen Harmatologie. (Gütersloh, Bertelsmann, 1903.) Eine lehrreiche biblisch-theologische Untersuchung mit Berücksichtigung aller einschlägigen Fragen und Literatur.

Emil Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung. (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903. 7 Mk.) Ein fleißiger neuer Beitrag zur lange vernachlässigten Pneumatologie in ihren geschichtlichen Grundlagen, zunächst innerhalb der paulinischen Theologie, aber mit religionsgeschichtlichen Rückblicken auf analoges, jüdisches und hellenisches, wie sie in dieser Weise bisher noch fehlten und eine Lücke in der Literatur ausfüllen.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie VII 5: P. R. Bömel, Begriff der Gnade im Neuen Testament. — Oberlehrer D. W. Bollert, Tertullians dogmatische und ethische Grundanschauungen. Der Begriff der χάρις wird in den einzelnen Schriften bezw. Schriftgruppen des Neuen Testaments in lehrreicher Weise untersucht und S. 48 f. ein einheitlicher Grundgedanke herausgestellt. Bollert gibt eine hübsche Einführung in die Schriften und Theologie Tertullians aus der vormontanistischen Zeit.

J. Jühling, Die Inquisition. Enthüllungen aus den geheimen Kerkern der Mönchs- und Nonnenklöster und das Hl. Offizium. Mit Illustrationen. (Dresden, H. R. Dohrn, 1903. 4 Mk.) Eine sehr dunkle Seite der mittelalterlichen Kirche, von der schwarze Schatten noch in die folgenden Jahrhunderte fallen, wird hier ins Licht gestellt, eine zeitgemäße Warnung, dem römischen Katholizismus, der offiziell noch nichts zurückgenommen und nur nicht wie früher die Macht hat, seine Grundsätze zur Unterdrückung der Ketzer auszuführen, gar zu willfährig zu sein. Doch ist das Buch mit seinen Abbildungen der scheußlichen Folterungen nicht für schwache Nerven, könnte auch gleichmäßiger und gründlicher in der Angabe der Quellenbelege sein, macht auch für den Hexenaberglauben nur die Kirche verantwortlich, während er doch aus dem Heidentum auch im Volk fortwucherte, wie er noch heutzutage bei allen heidnischen Völkern sich findet.

Prof. D. Lütgert, Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. (Berlin W. 10. Reich-Christi-Verlag, 1903.) Dieser Eisenacher Konferenzvortrag wendet sich zuerst gegen die Ablehnung des Wortes Rechtfertigung als aus der juristischen Denkweise des Apostels Paulus stammend (S. 11), dann in sehr einseitiger Weise gegen die Zurückführung des Glaubens auf das Gefühl (S. 16 f.), besser gegen die Beziehung der Rechtfertigung auf die Gemeinde (S. 19 f.) und betont wieder unnötig die Vollkommenheit des Glaubens (S. 23), wenn

ich doch nicht auf meinen Glauben vertraue, sondern auf Christus und die Gnade Gottes in ihm, die mir den Glauben stärkt, auch durch die sichtbaren Zeichen und Unterpfänder im Sakrament.

Francis G. Peabody (Prof. a. d. Harvard-Univ. zu Cambridge), Jesus Christus und die soziale Frage. Autorisierte Übersetzung von E. Müllenhoff. (Gießen, Ricker, 1903. 5 Mk.) Gerade aus Jesu Beziehung zu Gott und zum einzelnen Menschen und seiner geistigen Erhabenheit über die sozialen Streitfragen seiner Zeit, sowie nur gelegentlichen Äußerungen werden weitgreifende soziale Grundsätze seiner Lehre erschlossen (S. 65) und in reicher Anwendung ausgeführt. Die Anmerkungen zeigen die Belesenheit des Verfassers in der einschlägigen Literatur. Das Ganze ist auch für unsre deutschen Verhältnisse wertvoll.

D. Fr. Hashagen, Kirche—Kultur—Staat. Beiträge zur Würdigung der Notlage der evangelisch-lutherischen Kirche im modernen deutschen Leben. (Gütersloh, Bertelsmann, 1903.) Nicht bloß Klagen, sondern ein tiefer dringendes lehrreiches Zeit- und Kulturbild mit Ratschlägen zur Besserung, die freilich, obschon wohlgemeint, auch nicht immer ausreichen z. B. der zur Wiederaufrichtung lutherischer Lehrautorität (S. 240). Weit wirksamer ist diesem gegenüber, was geltend gemacht wird in folgendem Konferenzvortrag:

P. Blau (Hofpred. i. Wernigerode). Welche Aufgaben erwachsen der evangelischen Verkündigung aus dem gesteigerten Erkenntnisbedürfnis der Gemeinden? (Potsdam, Stiftungsverlag, 1903. 40 Pf.) Kann auch nicht allen Ausführungen zugestimmt werden, muß auch vor allem die Predigt und Katechese mit der konfirmierten Jugend mehr als bisher zugleich Zwecke der Belehrung verfolgen, so ist doch die Aufgabe derselben aus dem Bedürfnis der Zeit eindringlich klargelegt.

Otto Pfleiderer, Herder. Rede zur Gedenkfeier im Rathaus zu Berlin am 16. Dez. 1903, Berlin, Gr. Reimer (50 Pf.). Dem mehr gefeierten, als bekannten Klassiker setzt auch dieser Vortrag ein schönes Denkmal, feiert ihn treffend als einen Träger des Lichts und Pfadfinder der Wahrheit, einen Apostel der Liebe und edlen Menschlichkeit, einen Propheten neuen Lebens, rastlosen Wirkens und harmonischer Entwicklung aller Kräfte (S. 3) am Faden seines Lebensganges. Freilich ist Herders Gedankenkreis viel zu reich, als daß er sich inhaltlich im Rahmen einer Gedächtnisrede eingehender hätte darlegen lassen: um so mehr kann sie anregen, Herder selbst zu lesen.

Hermann Wagner, Pastor zu Braunsdorf, Klar zum Gefecht! Fingerzeige zur Verteidigung des Christentums gegen die moderne Weltanschauung. (Gütersloh, Bertelsmann, 1904. 1 Mk.) Dies Büchlein gibt treffliche praktische Winke, wie man im geselligen Verkehr auf Angriffe gegen Religion und Christentum antworten könne. Auf einer Tabelle S. 8 ff. werden den monistischen Behauptungen mit Unterscheidung wirklicher Forschungsresultate und Vermutungen Urteile naturwissenschaftlicher Autoritäten gegenübergestellt. Nach Rekognoszierung der Positionen des Gegners behandelt Teil II (S. 16—74) den Kampf, zum Teil in

dialogischer Form. Er gruppiert sich um vier Punkte, die wir hier kurz als Formalprinzip und die drei Artikel des christlichen Glaubens zusammenfassen. Dann folgen noch zwei methodische Teile (Taktik bis S. 84, Ausbildung bis S. 89). Haben wir in diesem Büchleiu in sehr geschickter Weise einen Übergang von praktischer Apologetik zu praktischer Polemik, so gibt doch auch der Schlußteil (S. 90—96) eine praktische Irenik. Kann es auch nur aphoristisch gehalten sein bei seinem geringen Umfang, ist es doch sehr originell und, wenn es manchmal etwas zu scharf pointiert, doch auch wieder maßvoll und versöhnlich.

Basler Missionsstudien Heft 13—21 (1903/4, Basel, Missionsbuchhandlung; das Einzelheft je nach Umfang 30—60 Pf.). Es werden hier recht lehrreiche und sorgfältig gearbeitete Aufsätze für ein billiges geboten, welche nicht bloß für die Mission in Theorie und Praxis wichtig und den Missionsfreunden zu empfehlen sind, sondern auch allgemeines Interesse beanspruchen können in bezug auf Kolonisation, Völker-, Sprachen- und Religionskunde usw. Wir nennen hier nur die Themata: Das Ringen mit der Landessprache in der indischeu Missionsarbeit, Konfuzius, Monotheismus und Offenbarungsreligion, die neuere Mission im Spiegel der altchristlichen nach Harnack mit Nachwort über Jesus und Weltmission, Unabhängigkeitsbewegungen der Farbigen in Südafrika, Missionszeit, -methode und -geist, die religiös-sittliche Erziehung heidenchristlicher Gemeinden nach den Korintherbriefen, die mohammedanische Gefahr in Westafrika.

---

## Bruder, Amtsbruder, Kollege.

Von Pfarrer A. Lienhard in Wickersheim (Unter-Elsass).

Herr Bruder Josephson hat 1903 Heft 5 eine Frage angeschnitten, die meines Erachtens keineswegs in die „Plauderecke" gehört, vielmehr von großer Tragweite ist: Die Anrede der Pastoren untereinander. Sei es mir vergönnt, auch ein Scherflein beizusteuern.

Der Schwerpunkt jener Erörterung ruht auf der biblischen Bezeichnung „Bruder". Eine interessante These: Der Brudername exegetisch (und kirchengeschichtlich) erklärt. Dieses umfangreiche Thema kann hier jedoch nur angedeutet werden. Das Ergebnis muß zu der in Rede stehenden engeren Frage einfach vorausgesetzt werden. Die ersten Christen nannten sich Brüder als auf demselben Glaubensgrunde stehend, in demselben Liebesbunde vereinigt, demselben Hoffnungsziele zustrebend.[1]) Ausschlaggebend war die Stellung zu Christo als dem Sohne Gottes, der im Fleisch erschienen nach 1 Joh. 5, 2. Einen ähnlichen Maßstab der Rechtgläubigkeit legt z. B. Justin an (vgl. M. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers).

Die ursprünglich einfachere Lage ist heutigen Tages verwickelter geworden durch die Spaltung in Konfessionen, Richtungen und Parteiungen. Und doch ist es nicht nur gut, sondern auch unumgänglich nötig, daß wir uns immer

---

[1]) Vgl. Gottfried Arnold, Die erste Liebe zu Christo oder Wahre Abbildung der ersten Christen ... Neue Ausgabe von A. Knapp. Stuttgart, Becher & Müller, 1845.



wieder auf die durch die Schrift gezogenen Richtlinien besinnen und darnach uns orientieren.

Vorsicht in der Verwendung des Brudernamens mag geboten sein. Gibt man sich doch auch nicht ohne weiteres dem ersten besten als Freund hin, ohne sich der Grundlagen der Freundschaft vergewissert zu haben. Nun kann man aber leicht zu weit gehen in dieser Vorsicht. Darf z. B. die Brüderschaft beschränkt werden auf die Grenzen einer Konfession?

Man hat es zwar Luther übel genommen, daß er die Schweizer in Marburg nicht als Brüder anerkannt hat. Indes beachte man seine Gründe. „Brüderschaft aber haben sie von uns begehrt, die haben wir ihnen auf diesmal abgeschlagen und nicht zusagen können. Denn wenn wir sie für Brüder und Schwestern annehmen, so müßten wir verwilligen in ihre Lehre." Nicht jeder mag diese Schlußfolgerung teilen, zur Erklärung des Verhaltens Luthers reicht sie jedoch aus.

Hinwiederum wird von dem entschiedenen Lutheraner Dr. J. C. Dannhauer aus dem 17. Jahrhundert berichtet, daß, so ernst sachlich er auch gegen Reformierte kämpfte, er sie doch gern als „Brüder" anredete (vgl. W. Horning, Handbuch der evang.-luth. Kirche in Straßburg im XVII. Jahrh. Straßburg 1903, Jung St. Peterplatz 5. Seite 130).

Es gibt eben auch schwache und irrende Brüder. Daher singt der elsäss. luth. Liederdichter Fr. Weyermüller: „O kehret, kehret wieder, Geliebte teure Brüder, Zur Mutter kehrt zurück ..."

Kein Geringerer aber als der milde Spener hat folgendes bekannt: „Nachdem aus Gottes Verhängnis, wegen eingeschlichener falscher Lehre, die Christenheit in mehr Teile getrennt worden, kann ich keine andere Brüder nennen, als die sich zu der lutherischen Kirche bekennen!" Und ferner; „Kein Reformierter, alslang er solcher bleibt, ist mein Bruder, denn er bekennt sich zu einer andern, und zwar zu einer solchen Religion, bei dero Lehre ich gefährliche Irrtümer glaube zu erkennen." — Noch weiter ging man, als die Reformierten für schlimmer wie die Türken erklärt wurden.[1]) Für uns heutzutage nur vollauf erklärlich aus dem beiderseits mit Erbitterung geführten Kampfe.

Indem ich dies schreibe, habe ich das Gefühl, einen Gegenstand anzufassen, an dem man sich leicht die Finger verbrennen kann. Aber die Angelegenheit ist aktuell und dringend. Ich maße mir auch nicht an, sie mit etlichen Federstrichen zu erledigen. Ein Scherflein will ich liefern.

Weit entfernt, einer Nivellierung oder Reduzierung der vorhandenen theologischen und konfessionellen Unterschiede das Wort zu reden, finde ich doch, zieht man ernstlich das Einigende bei allem Trennenden in Betracht, so wird auch die Bezeichnung Bruder unmerklich vielleicht, aber folgerichtig eine Änderung bezw. Erweiterung erleiden. Man kann auch über Barrieren hinüber sich die Bruderhand reichen. Dabei braucht man seiner Überzeugung nichts zu vergeben und von der erkannten Wahrheit nicht das geringste Stück als unnötigen Ballast über Bord zu werfen. Ebensowenig braucht diese innere brüderliche Verbundenheit dadurch sich äußerlich zu dokumentieren, daß man in ein und dieselbe kirchenregimentlich zusammengespannte Verfassung einzutreten veranlaßt wird. So kann ich Reformierte, die auf dem Boden der großen biblischen Heilstatsachen stehen, als Brüder anerkennen und doch Woltersdorf in seinem allerdings wenig stimmungsvollen Verse zustimmen: „Die Reformierten sind vom Papsttum ganz geschieden. Doch haben sie und wir noch nicht vollkommen

[1]) Vgl. übrigens zum Verständnis hierzu W. Horning a. a. O. S. 119.



Frieden. Teils ist uns ihr Begriff vom Abendmahl zu schlecht, Teils lehren etliche die Gnadenwahl nicht recht." Zu singen nach der Melodie: „Nun danket alle Gott"!!

Ist denn auch dieselbe Konfessionsgemeinschaft bereits Bürgschaft für die rechte Brüderlichkeit?! Es gibt persönliche Gegensätze, die schlimmer sind als manche trennende Bekenntnisdifferenzen. Was hilft dann derselbe Name? Schon Origenes macht darauf aufmerksam: „Es ist ein Unterschied zwischen einem Bruder und einem, der nur so genannt wird." Zur rechten Brüderlichkeit gehört jedenfalls Aufrichtigkeit (2 Kor. 11, 26 Schluß). In einem Vortrage über das kirchliche Parteiwesen im Elsaß, der im einzelnen nicht einwandfrei ist, spricht Pfarrer D. Hackenschmidt (Straßburg) den Satz aus: „Das ist der Fluch der Parteiknechtschaft, daß man Leute als Feinde ansehen muß, die man hochschätzt, um Leuten zu gefallen, die einem innerlich zuwider sind." Eine richtige Tatsache, nur etwas schroff ausgedrückt.

Nun zurück zu unserem Ausgangspunkt. Was wir auf einem Umwege, wenn man so will, gesammelt haben an Gesichtspunkten für das brüderliche Verhältnis der Christen insgemein zueinander, das paßt auch auf die Pastoren bezw. Pfarrer als solche.

Über die Titulaturen, die Br. Josephson besprochen hat, denke ich im einzelnen etwas anders, in der Hauptsache sind wir eins. „Amtsbruder" klingt mir sympathischer wie ihm, weil ich nicht den unangenehmen Klang des „Würdeträgers" beziehungsweise „römischen Hierarchen" heraushöre. Die „greuliche" Anrede „Herr Pfarrer" älteren Amtsbrüdern gegenüber habe ich mir auch schon geleistet, ohne an eine Art Beweihräucherung zu denken. „Kollege" ist allerdings zu vieldeutig und fällt besser fort. Dann bleibt also noch die Wahl: Bruder oder Amtsbruder? Die eine wie die andere Bezeichnung wird nie beleidigend aufzufassen sein. Die Anrede „Amtsbruder" kann unbedenklich gewählt werden, wenn man von sich aus Bedenken trägt gegen den Namen „Bruder" oder auf seiten des Angeredeten unangenehme Gefühle hervorzurufen befürchtet. Wann der Titel oder, besser gesagt, der christliche Freundesname „Bruder" in Kraft treten kann, dazu glaube ich im Voranstehenden einen Fingerzeig gegeben zu haben. Noch zwei Bibelstellen zum Schlusse, deren Anwendung auf unsern Fall den Herren Amtsbrüdern und Brüdern überlassen bleibt: Matth. 22, 42 ff. und 1 Joh. 4, 3. Sinn der Stellen: Jesus Christus, mein Herr und mein Gott. Hier scheiden und einigen sich die Geister!

---

# Die Regenwasserleitung der Pflanzen.

Von Dr. F. Meigen in Dresden.

Du hast sie alle weislich geordnet.
Ps. 104, 24.

Jeder, der schon einmal während eines Regens draußen im Freien unsere Pflanzen beobachtet hat, wird bemerkt haben, daß die auf die Blätter fallenden Regentropfen nicht bald hier bald dort abfließen, sondern ganz bestimmte Bahnen einschlagen, die ihnen die Gestalt des Blattes genau vorschreibt. Betrachten wir z. B. die großen unteren Blätter der in allen Gärten gepflegten Rhabarberstaude. Wie Auffangeschalen breiten sie sich aus und stellen sich den niederfallenden Regentropfen entgegen. Denn die Blätter bilden nicht eine platte und ebene Fläche, sondern jede Hälfte ist zunächst um die sehr kräftige Mittelrippe etwas nach oben

gebogen, wodurch schon eine zentrale Abflußrinne entsteht. In diese münden nun kleinere Rinnen, die durch eine Faltung der Blattfläche hervorgebracht werden. Wir können das ganze Blatt mit einem gut entwickelten Talsystem vergleichen. In der Mitte wird es seiner ganzen Ausdehnung nach durchzogen — von einem Längstal. In dieses münden von rechts und links zahlreiche Seitentäler, die durch trennende Gebirgsrücken von einander geschieden sind. Der Regen nun, der auf die Bergrücken niederfällt, rinnt an den Gehängen herab und gelangt zuerst in die Seitentäler. Diese führen ihn dem Hauptlale zu, das schließlich die gesamte Wassermasse in sich aufnimmt und von einem förmlichen Strome durchflossen wird. Damit er ein gehöriges Gefälle bekommt und nicht etwa zu kleinen Seen aufgestaut wird, sind die Blätter etwas schräg aufgerichtet. Dort nun, wo der Strom das Gebirge verläßt und in die Ebene hinaustritt, also an der Grenze zwischen Blattfläche und Stiel, sollte man erwarten, daß er sich regellos ausbreitet. Dem ist aber nicht so. Denn sein Unterlauf ist kunstvoll kanalisiert und gerade gelegt. Die Wassermassen, die zeitweilig aus den Bergen herabkommen, sind groß und könnten in der Ebene leicht Überschwemmungen verursachen. Deshalb sind die Ufer des Stromes auf beiden Seiten mit Schutzdeichen eingefaßt, die jeden Austritt des Wassers verhüten und es genau dahin leiten, wo es gebraucht wird.

Der Rhabarber ist keineswegs die einzige Pflanze, die eine solche zentripetale Wasserleitung besitzt, sondern an zahlreichen andern können wir dieselbe Erscheinung beobachten. Namentlich die Familie der Liliengewächse liefert eine Menge Beispiele, von denen das Maiglöckchen eins der bekanntesten ist. Auch an Runkelrüben und Pfingstrosen sei hier erinnert. In allen Fällen finden wir schalenförmig ausgebreitete Blätter, die in der Regel unmittelbar am Stengel befestigt sind, oder wenn sich wie bei den Grundblättern des Rhabarbers noch ein Stiel einschiebt, so ist dieser auf der Oberseite mit einer mehr oder weniger tiefen Rinne versehen, die häufig noch von zwei häutigen Leisten begleitet wird, die wie Dämme aussehen und auch deren Rolle spielen. Gar nicht selten gehen die Leisten auch noch auf den Stengel selbst über und laufen an ihm herunter bis zum nächst tieferen Blatt, wo dann die Leisten von diesem sich anschließen. An ihnen entlang sickert das Regenwasser von Blatt zu Blatt und gelangt so mit voller Sicherheit an die Stelle, wo der Stengel den Boden verläßt. Die Braunwurz (Scrophularia nodosa), eine an feuchten Orten nicht gerade seltene Pflanze, zeigt die letzte Erscheinung ganz besonders schön. Auch die Zweige der Heidelbeere tragen solche von Leisten eingefaßte Rinnen, in denen das Wasser von Ast zu Ast und schließlich an dem Hauptstamm des ganzen Busches zur Erde geleitet wird. Eine sehr interessante Einrichtung finden wir bei vielen Gräsern und Doldenpflanzen. Der unterste röhrenförmig gestaltete Teil des Blattes, die Blattscheide, umgibt den Stengel derart, daß ein Hohlraum entsteht, in dem sich das abfließende Wasser ansammeln würde. Da es dort aber nichts weniger wie nützlich ist, so zieht sich quer über das Blatt an der Stelle, wo es vom Stengel abbiegt, ein Häutchen oder ein Wulst, an dem sich das Wasser staut und nun seitwärts nach außen abfließen muß. Bei manchen Rohrarten ist der Blattrand dicht oberhalb des Häutchens etwas eingedrückt, so daß ein förmlicher Ausguß entsteht, der sich mit den früher so beliebten Wasserspeiern an den Dächern vergleichen läßt.

Wozu dient nun eine so kunstvoll und offenbar auch höchst zweckmäßig angelegte Wasserleitung? Graben wir einmal am Stamme einer solchen Pflanze abwärts, so ergibt sich die Lösung des Rätsels sehr einfach. Wir finden nämlich, daß die Wurzel senkrecht in den Boden hinabsteigt, also eine sogenannte Pfahlwurzel ist. Da nun die Pflanzen in erster Linie mit Hilfe der Wurzeln

Feuchtigkeit und Nahrung aufnehmen, so wird es für sie von größtem Vorteil sein, wenn diesen das Regenwasser in reichlicher Menge und unmittelbar zugeführt wird. Das geschieht aber durch die besprochenen Einrichtungen in außerordentlich vollkommener Weise. Alle Pflanzen, deren Ableitungsvorrichtungen am Stengel endigen, haben auch eine sehr wenig ausgebreitete Wurzel, die gewöhnlich steil hinuntergeht und möglichst im Bereiche des von den Blättern herabkommenden Wasserstromes bleibt.

Nun gibt es aber eine Menge von Pflanzen, die mit einem weit ausgedehnten Wurzelsystem ausgestattet sind. Ich erinnere nur an unsere Bäume. Man sollte nun erwarten, daß diese das Regenwasser nicht nach innen, nach dem Stamme zu ableiten, sondern umgekehrt nach außen hin. Denn wir wissen, daß die eigentlichen Saugwurzeln immer an den jüngsten und äußersten Enden sitzen. Sollen sie in die Traufe hineinkommen, so muß der Regen naturgemäß nach außen abfließen. Das geschieht denn auch in der Tat, wie jeder beobachten kann, der bei einem heftigen Regenguß Schutz unter einem Baume sucht. Betrachten wir die Blätter etwas genauer, so stellt sich heraus, daß beinahe alle nach außen geneigt sind, d. h. ihre Spitze nach unten kehren. Bei vielen Blättern können wir uns auch davon überzeugen, daß auf ihnen ein ähnliches Rinnensystem ausgebildet ist, wie es oben für die Blätter des Rhabarbers beschrieben wurde. Aber im Gegensatz zu diesem leiten die Rinnen den Regen nicht zum Blattgrunde, sondern zum Rande und ganz besonders zur Spitze. Dort sammelt er sich in Tropfen und fällt auf die tiefer stehenden Blätter herab, wo sich nun genau derselbe Vorgang wiederholt. Ein Tropfen, der auf die Mitte der Baumkrone niederfällt, gleitet von Blatt zu Blatt und wird auf jedem gleichzeitig ein Stückchen nach außen geführt, bis er schließlich an eine Stelle kommt, wo sich keine Blätter mehr unter ihm befinden, und dann den Boden erreicht. Auf seinem Wege ist er indessen nicht allein geblieben, sondern hat noch zahlreiche Gefährten getroffen, die sich mit ihm vereinigen und nun von den Spitzen der untersten Blätter als kleine Gießbäche herabströmen. Die Baumkrone wirkt in derselben Weise wie ein aufgespannter Regenschirm, an dessen Stabspitzen sich eine Traufe entwickelt hat. Selbstverständlich kann es nicht ausbleiben, daß allmählich auch in das Innere der Krone etwas Wasser gelangt, da nicht jede Blattspitze wieder ein Blatt unter sich hat. Auch am Stamme selbst läuft natürlich etwas herunter. Aber alle diese Mengen sind doch äußerst gering im Vergleich zu den Strömen, die vom äußern Rande der Krone niedergehen. Dort also wird der Boden in ausgiebigster Weise durchfeuchtet und, wenn wir nachgraben, finden wir gerade an dieser Stelle die jungen Saugwurzeln in reichlichster Menge entwickelt. Es erweckt fast den Anschein, als hätten sie sich mit vollster Überlegung den geeignetsten Platz ausgesucht.

Derartige zentrifugale Wasserleitungen sind übrigens keineswegs nur an Laubbäumen zu finden, denn unsere Nadelhölzer verhalten sich gar nicht anders, wie man schon aus dem Umstande schließen kann, daß auch sie bei einem Regen ziemlich lange Schutz gewähren. Man überzeugt sich auch leicht, daß bei der Kiefer z. B. ein sehr großer Teil der Nadeln schräg nach abwärts und außen gerichtet ist, wodurch denn naturgemäß die Regentropfen nach außen hin abgeleitet werden müssen. Unter den Kräutern beobachtet man diese Art der Wasserleitung besonders schön an einer zu den Arongewächsen gehörenden Pflanze, der Colocasia, die in Vorder- und Hinterindien zu Hause ist und bei uns nicht selten ihrer schönen Blätter wegen gezogen wird. Diese erheben sich auf einem langen, schräg aufsteigenden Stiele. Die Blattfläche bildet nun durchaus nicht die Verlängerung des Stiels, sondern ist rechtwinklig dazu gestellt, so daß sie mit ihrer Spitze wieder nach abwärts sieht. Kein Regentropfen vermag von ihr auf den Stiel überzugehen, sondern die gesamte Wassermenge vereinigt sich an der Spitze, von

der sie dem Boden zugeführt wird. Dort nun, wo die Tropfen den Boden erreichen, sind mit größter Sicherheit auch die Saugwurzeln zu finden. In der Regel zeigen die Stiele der zentrifugal ableitenden Blätter keine Spur von einer Rinne, wovon man sich leicht bei der Roßkastanie, Linde, Ahorn, Lärchensporn, Kapuzinerkresse und vielen andern überzeugen kann, die völlig stielrund sind, wie man zu sagen pflegt.

Die meisten Pflanzen nehmen ausschließlich mit Hilfe der Wurzeln das zum Leben nötige Wasser auf. Es gibt indessen auch eine nicht ganz unbeträchtliche Zahl, deren Blätter so eingerichtet sind, daß sie an ganz bestimmten, besonders ausgezeichneten Stellen Wasser einsaugen können. Das ist nicht gerade wunderbar. Denn warum sollten nicht auch an den Blättern feine Haare oder ähnliche Organe sitzen, denen dasselbe Vermögen zukommt wie den zarten Härchen an den Saugwurzeln? Das Merkwürdige an der Sache sind aber wieder die Zuleitungsvorrichtungen. Sehen wir uns z. B. einmal das Blatt unserer Esche etwas genauer an. Es ist gefiedert, d. h. von einem gemeinsamen Stiele zweigen sich nach rechts und links Blättchen ab, von denen je zwei auf gleicher Höhe einander genau gegenüberstehen. Der gemeinsame Blattstiel, der gewissermaßen die Mittelrippe des ganzen Blattes vorstellt, trägt auf der Oberseite eine Rinne und wir können daraus schon schließen, daß unserm Baume eine zentripetale Wasserleitung zukommt, die er auch tatsächlich besitzt. Diese Rinne ist nun zwischen zwei Paaren von Blättchen vollständig geschlossen, indem die Ränder nach oben zusammenneigen und sich gegenseitig berühren. Dort aber, wo sich zwei Blättchen von der Mittelrippe abzweigen, klaffen die Ränder auseinander und es entsteht eine weite Öffnung. Wenn nun ein Regentropfen auf ein Teilblättchen fällt, so fließt er an diesem entlang und trifft auf die Mittelrippe genau an der Stelle, wo der Längskanal eine Einlaßöffnung hat. Hier kann er hineinschlüpfen und vollkommen sicher weiter hinabgleiten. Da aber der Kanal sehr enge ist, so bleibt auch nach dem Aufhören des Regens noch Wasser darin zurück. Auch der Verdunstung ist es kaum ausgesetzt, weil ja nur eine sehr kleine Fläche mit der äußern Luft in Berührung steht. Schneiden wir nun den Kanal an irgend einer Stelle auseinander und untersuchen ihn mit einem guten Vergrößerungsglase, so werden wir darin feine Härchen mit äußerst dünnen Wänden entdecken. Diese besitzen die wichtige Eigenschaft, Wasser aufsaugen zu können. Wie wir gesehen haben, brauchen sie sich keineswegs damit zu beeilen, um beim Nachlassen des Regens auch schon fertig zu sein, sondern sie können sich Zeit nehmen und ihre Aufgabe in aller Ruhe erledigen, denn das Wasser hält sich noch lange in den gut geschützten Kanälen. — Bekannt ist auch der stengellose Enzian, der, in den Alpen heimisch, bei uns seiner großen dunkelblauen Blumen wegen gezogen wird. Seine Blättchen sind ohne Stiel befestigt und stehen alle äußerst dicht übereinander, so daß die unteren teilweise von den oberen gedeckt werden. Namentlich wird der Blattgrund beinahe vollständig abgeschlossen. Dort befindet sich nun ein kleines Grübchen, in das von außen her eine schmale Rinne hineinführt, welche durch eine Vertiefung auf der Blattoberseite zustande kommt. Ist nun unsere Pflanze dem Regen ausgesetzt, so werden zunächst die nicht verdeckten Teile der Blätter genetzt. Von dort sammelt sich das Wasser in den kleinen Rinnen und muß in die Grübchen hineinfließen, wo es vollständig geschützt noch tagelang stehen bleibt. Wie bei der Esche befinden sich auch hier haarförmige Gebilde, die die Aufgabe haben, das eingeströmte Wasser aufzusaugen und für die Pflanze nutzbar zu machen, wozu ihnen denn auch reichlich Zeit gelassen wird.

Es ist nicht schwer, noch andere Beispiele für diese höchst interessanten Erscheinungen zu finden. Eine Vermehrung der beiden angeführten würde jedoch etwas zu weit führen, und es sei deshalb nur noch auf eine Pflanze hingewiesen,

die schlitzblättrige Karde (Dipsacus laciniatus), die an einigen Stellen Deutschlands vorkommt. Je zwei Blätter stehen immer auf gleicher Höhe am Stengel einander genau gegenüber und sind am Grunde derart miteinander verwachsen, daß eine förmliche Schüssel entsteht, aus deren Mitte sich die Fortsetzung des Stengels erhebt. Die ganze Staude kann mit einem Tafelaufsatz verglichen werden, der aus mehreren übereinander angebrachten Schalen besteht, die sämtlich von einem ihre Mitte durchbohrenden Träger gehalten werden. Es braucht nun kaum noch gesagt zu werden, daß bei einem Regen alles Wasser von den Blättern in die Schüsseln hineinläuft und sie in kurzer Zeit bis zum Rande anfüllt. Sie sind so groß, daß es noch einige Tage darin stehen bleibt, ohne zu verdunsten. Wir können uns nun durch einen sehr einfachen Versuch davon überzeugen, daß auch die Pflanze wenigstens einen Teil des Wassers unmittelbar aufnimmt. Wenn wir nämlich etwas Öl auf die gefüllten Schüsseln gießen, so hindern wir damit die Verdunstung. Trotzdem aber verschwindet das Wasser allmählich, natürlich viel langsamer, als es ohne die Ölschicht geschehen würde. Daraus geht denn mit Sicherheit hervor, daß unsere Pflanze es aufgesogen hat.

Es wäre übrigens ein Irrtum, wollte man annehmen, daß die Wasserleitungen der Pflanzen allein den Zweck haben, das belebende Element an die Stellen des Verbrauchs zu schaffen. Sumpfgewächse haben dies gewiß nicht nötig. Dagegen ist es für sie von der allergrößten Wichtigkeit, daß die Transpiration der Blätter nicht gestört werde. Geschieht dies, so nehmen die Wurzeln nur mangelhaft Nahrung auf, die Pflanze wird krank und geht schließlich zu Grunde. Es ist nun klar, daß die Transpiration nicht vor sich gehen kann, wenn die ganze Blattfläche naß ist. Daher wird jede Vorrichtung, die ein schnelles Abfließen des Regens bewirkt, von sehr großem Nutzen sein. Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß viele Blätter gar nicht netzbar sind, sondern die Regentropfen wie von einer staubigen Fläche abrollen lassen. Sehr schön kann man das z. B. an der bekannten weißen Seerose beobachten, deren Blätter dort, wo sie dem Stiele aufsitzen, etwas erhöht, am Rande aber wellenförmig gebogen sind, so daß flache Rinnen entstehen. Die auffallenden Regentropfen zerfließen nicht, sondern rollen wie Perlen bei der geringsten Bewegung in das umgebende Wasser hinein. Selbstverständlich ist auch für Landpflanzen jede Störung der Transpiration von großem Nachteil und es möchte daher wohl nicht unwahrscheinlich sein, daß der ursprüngliche Zweck aller genannten Einrichtungen der ist, ein möglichst schnelles Ablaufen des Regens zu veranlassen, damit nur ja keine Unterbrechung der Transpiration eintrete.

Einige Pflanzen richten sich eine Wasserleitung erst in dem Augenblicke ein, wo sie in Tätigkeit treten soll, und führen dabei manchmal recht verwickelte Bewegungen aus. Als Beispiel mag der weitverbreitete und allbekannte Sauerklee dienen. Sobald die ersten Tropfen auf die zarten Blättchen niederfallen, schlagen sie sich abwärts zusammen, ein jedes biegt sich ein wenig um die Mittelrippe nach oben und bildet nun eine flache Rinne, in der alles Wasser mit Leichtigkeit abfließen kann. Auch an die sogenannten sensitiven Pflanzen möge hier erinnert sein, die schon bei der leisesten Berührung scheinbar zusammenschrecken und ihre Blätter nach abwärts bewegen. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß sie unter anderm auch bei einem Regen Nutzen aus dieser Fähigkeit ziehen. Endlich möge noch auf die zahlreichen Einrichtungen wenigstens hingewiesen werden, die das Eindringen des Regens in die Blüten verhindern sollen. Sie sind so reichhaltig und mannigfaltig, daß sich in kurzen Worten keine Vorstellung davon geben läßt.

---

# Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

## 1. Sieben Zeit- und Streitfragen.

I. Der Hilfsbote (baptistische pastoral-theologische Zweimonatsschrift) schreibt 1904, Jan. (Verf. Gieselbusch):

„In der zweiten Eisenacher Konferenz, welche vom 8.—10. Juni ihre Heerscharen musterte, finden sich die Kreise zusammen, die eine Verständigung zwischen dem kräftigen, oft etwas rücksichtslosen Subjektivismus der Gemeinschaftsleute mit der von diesen mit nur zu argwöhnischen Augen betrachteten ‚bekenntnistreuen' Theologie anbahnen wollen. Dies lobenswerte Streben scheint ihnen übel gedankt zu werden, denn schon in dieser zweiten Tagung hielten sich viele fern, welche im vorigen Jahre noch mitgetan haben, aber selbst durch die wissenschaftlichen Darbietungen bei der ersten Zusammenkunft beunruhigt, nun lieber auf eigne Faust ‚himmlische' Theologie treiben. Es ist das im gewissen Grade aus der diesjährigen Versammlung verständlich. Denn Lütgerts Darstellung der ‚Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben mit Rücksicht auf ihre neusten Bestreiter', ist bei allen guten Gedanken doch zu gekünstelt und dogmatisch verklausuliert, um für Gemeinschaftler verdaulich zu sein. Und die schlichten Ausführungen des Pastor Zeller-Magdeburg über ‚Rechtfertigung und Heiligung in ihrer Einheit und Unterschiedenheit', brachten zu diesem in Gemeinschaftskreisen sehr lebhaft erörterten Thema auch wenig Neues. Obwohl dann ferner der würdige Senior unter den kirchlichen Dogmatikern, Professor Kähler-Halle, mit seinem Vortrag über den gegenwärtigen Stand der Theologie den eigentlichen Kernpunkt für die Verständigung beider Gruppen berührte, der zu lebhaften Auseinandersetzungen mit dem eigentlichen Gemeinschaftsleuten hätte führen müssen, beteiligten sich an der kurzen Besprechung doch nur die kirchlichen Theologen. Und wieder Warnecks lichtvolle Behandlung der Frage: ‚Was lernen wir für die Heidenmission aus der Geschichte der Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten?' — auf die der größte Missions-Theoretiker unserer Zeit die auch unsern Missionsfreunden nicht warm genug ans Herz zu legende Antwort gab: ‚Nicht mehr Missionare, sondern mehr Selbstausbreitung des Christentums durch die eingeborenen Gemeinden, denn in ihnen liegt die Hauptmacht der Mission!' — auch dieser prächtige Vortrag liegt eigentlich außerhalb des Gesichtskreises der Gemeinschaften, die noch viel zu sehr mit inneren Fragen zu tun haben, um schon mit Ruhe solchen weiteren Problemen nachgehen zu können. Und vollends der scharfsinnige Lepsius, das Haupt der theologischen Gemeinschaftler, welcher im Vorjahre mit seinem Kreuz Christi so nachhaltige Eindrücke ausgelöst, stand diesmal ganz im Bann seiner religions-geschichtlichen Spekulationen, und hat mit seinen originellen, aber nicht immer verständigen Phantasien über ‚die geschichtlichen Grundlagen der christlichen Weltauffassung' diesmal gewiß wenig wirkliches Verständnis gefunden. Zudem rücken gerade von ihm in neuster Zeit die bibelempfindlichen Gruppen der Privaterbauungsleute mit einem hörbaren Ruck ab, denn er ist mit seinen wunderlichen Wiederherstellungen des alttestamentlichen Textes einem tragikomischen Ketzergerichte verfallen. Auch der temperamentvolle Keller mit seiner pointierten Eröffnungsansprache hat wenig dazu beigetragen, die schlichten Gemeinschaftskreise für die Ziele der Konferenz zu erwärmen und eine Verständigung herbeizuführen. Denn seine lustigen, wenn auch billigen Scherze und Hiebe nach rechts und links, und besonders die unschöne Entgleisung mit der ‚ausrangierten Inspirationsdroschke' haben gewiß manchem einfältigen Herzen ohne Not wehe getan. So ist hier alles noch in der Gärung und ringt um die rechte Organisation. Die Gegensätze sind eben noch zu große und der offnen Fragen in der jungen Bewegung noch zu viele, als daß die einigende Formel für all ihre Gruppen schon zu finden wäre. Auf der einen Seite ernste wissenschaftliche Interessen, aber auch noch immer etwas von der pastoralen Zugeknöpftheit, die sich in das allgemeine Priestertum mit seinen mancherlei Ausgeburten nur widerwillig zu schicken vermag; auf der andern die selbstbewußte Kraft unmittelbar religiösen Empfindens, die in einigen Ausartungen dummdreistem Bauernstolz verzweifelt ähnlich sieht, oder in gesetzliches Heiligungstreiben umschlägt (ich erinnere nur an den ‚Zerbrechungskursus' mit

seiner ‚Andachtsstunde' im Gemeinschafts-Diakonissenhause zu Vandsburg.) Die um Lepsius haben fürwahr eine schwere Aufgabe übernommen mit der Versöhnung dieser beiden großen Interessenkreise, und doch ist sie nötig und dankenswert, denn von ihrer Lösung zum nicht geringen Teile wird die Zukunft der Kirche abhängen."

II. Über das Verhältnis des Codex Hammurabi zu der mosaischen Gesetzgebung äußert sich der Vertreter der vergleichenden Rechtswissenschaft, Professor Dr. Kohler, in der „Deutschen Literaturzeitung" wie folgt: Den Versuchen, beide Gesetzgebungskreise in ein Verhältnis zu einander zu setzen, fehlt die einfachste methodische Klarheit. Die moderne Rechtsvergleichung hütet sich ängstlich, von Entlehnung zu reden. Je weiter sich der Stoff ausdehnt, den sie zu bearbeiten hat, desto größer wird die Zahl der Ähnlichkeiten, ja sogar der scheinbar unabweislichen Anklänge, für die jede Möglichkeit, eine unmittelbare Überleitung nachzuweisen, fehlt. Der Grundsatz: „Auge um Auge, Zahn um Zahn" findet sich fast auf der ganzen Erde, die Kaufehe und Adoption unter allen Breitegraden. Statt an geheime Rechtskanäle zu denken, durch die sich solche Rechtsbestimmungen über die ganze Menschheit verbreitet haben, wäre es deshalb besser, sich die Grundsätze der universalen, die gesamte Rechtsgeschichte umfassenden Betrachtungsweisen anzueignen. Von einer Übernahme des babylonischen Rechts durch die Israeliten kann keine Rede sein. Hätte eine Entlehnung stattgefunden, so müßten die besonderen Kulturformen des babylonischen Rechtslebens dem mosaischen Gesetze in ganz anderer Weise aufgeprägt sein. In Wahrheit läßt dieses aber gerade die feineren Unterscheidungen und Ausgestaltungen, denen wir bei Hammurabi auf Schritt und Tritt begegnen, so gut wie völlig vermissen. Es steht in seiner vollen Ursprünglichkeit vor uns. Die richtige Lösung der Frage wird deshalb darin bestehen, daß alle Ähnlichkeiten zwischen beiden Rechtssystemen auf die Einheit der Abstammung und die Einfachheit der Lebensverhältnisse zurückzuführen sind. Wie es allgemeine Grundzüge eines arischen Rechtes, die bei sämtlichen indogermanischen Völkerschaften wiederkehren, gibt, so muß auch von einem allgemein semitischen Rechte geredet werden. Und dieses verleiht allen semitischen Rechtsgebilden, dem babylonischen so gut wie dem israelitischen, ihren Grundcharakter.

III. Im September-Heft 1903 von The Expository Times führt Hastings aus: Der Gegenstand lebhaftesten Widerstreits ist augenblicklich in England die jungfräuliche Geburt unseres Herrn. Unsere Wochenblätter sind voll davon. Fast alle Monatsschriften enthalten Artikel darüber. Im Laufe dieses Monats sind uns fünf Bücher in die Hände gefallen, die ausschließlich jene Frage behandeln. — Das erste ist „Sincerity and Subscription" (Aufrichtigkeit und Unterschrift") von Canon Hensley Henson. Die Kernfrage, heißt es hier, ist die: „Was sollen Männer tun, die ordiniert sein wollen und doch nicht sagen können: ‚Ich glaube an ... geboren von der Jungfrau?'" Canon Henson rät: „Sage dir selber, ‚Ich glaube an ... geboren von der Jungfrau in gewissem Sinn.'" Es nimmt ihn wunder, daß irgend jemand vier Dinge verneinen könne: 1) daß Zweifel über die jungfräuliche Geburt legitim sind; 2) daß solche Zweifel mit einem echten Glauben an die Inkarnation vereinbar sind; 3) die Berechtigung, die Inkarnation von irgend einer spezifischen Theorie über den Modus derselben zu trennen; 4) die Verpflichtung seitens ehrlicher Männer, nicht mehr als Tatsache zu bejahen, denn aus den herbeigebrachten Beweisen hervorzugehen scheint. — Das zweite Buch ist „The Virgin Birth" („Die Jungfrauengeburt") von Dr. Albert Hoben. Seine Stellung ist kurz diese: Die Geburt von einer Jungfrau und die Inkarnation aus einer Präexistenz sind voneinander unabhängige und scheinbar unvereinbare Versuche einer Erklärung des Kommens Jesu in die Welt. Beide wahren seine Sündlosigkeit und Gottheit, und sind vielleicht zu diesem Zweck geschrieben worden. Die jungfräuliche Geburt ist im Neuen Testament, abgesehen vom Anfang des ersten und dritten Evangeliums, unbekannt. Diese beiden Berichte aber sucht der Verfasser verdächtig zu machen. — Zwei andere Bücher, „The Birth of Jesus Christ" („Geburt Jesu Christi"), von Soltau, und „The Virgin Birth of Christ" („Die Jungfrauengeburt Christi"), von Lobstein, leugnen die jungfräuliche Geburt. Beide sind geschrieben, um die Nichtgeschichtlichkeit einer solchen Geburt zu beweisen. Soltaus Erklärung widerspricht sich selber und ist unglaublich. „Sie enthält einen Widerspruch. Die ersten zwei Kapitel von Matthäus und Lukas, sagt er,

sind zum Teil aus dem Alten Testament, zum Teil aus der heidnischen Mythologie zusammengestellt worden. Sie konnten aber nicht aus beiden kommen. Wenn sie aus dem Alten Testament stammen, so wurden sie von heidnischen Christen geschrieben; wo waren aber die jüdischen Christen, welche die Mythe der Griechen und Römer abgeschrieben hätten?" Soltau ist so kühn zu behaupten, daß der Glaube an die jungfräuliche Geburt aus landläufigen Gerüchten über die übernatürliche Geburt des Kaisers Augustus stammen. Die Christen hätten es den Römern in ihren Ansprüchen an den Kaiser zuvortun und beweisen wollen, daß Christus göttlich sei ... Daher sei sie unglaublich. — Diese vier Bücher sind also destruktiv und darin für unsre Zeit kennzeichnend. Das fünfte ist „Some Thoughts on the Incarnation" („Einige Gedanken über die Fleischwerdung"), von dem Dekan der Westminster-Abtei. Dieses ist positiv-wissenschaftlich gehalten, und untersucht, was von beiden leichter sei: die jungfräuliche Geburt des Herrn zu glauben oder nicht zu glauben. Er für seine Person finde es leichter an dieselbe zu glauben, und zwar weil: 1) die Kirche von Anfang an daran glaubte; 2) die erste Kirche tatsächlich die Erzählungen von der jungfräulichen Geburt, wie sie in den Evangelien enthalten sind, angenommen habe; 3) es unglaublich sei, daß die Erzählung erdichtet worden sei, um die Lehre von der Sündlosigkeit Jesu zu bekräftigen, denn diese sei hinlänglich in dem Glauben an seine Präexistenz und Gottheit gewahrt; 4) es ihm unwissenschaftlich erscheine, die Inkarnation anzunehmen, die jungfräuliche Geburt aber zu leugnen, da doch letztere nur ein Teil der ersteren als des größeren Wunders sei.

IV. Unter der Überschrift: *Die „Kreuzzeitung" in ihrem Kampfe gegen den Evangelischen Bund* schreibt D. Witte, Schriftführer des Evangelischen Bundes, in der *Täglichen* Rundschau 1903, Nr. 596 einen längeren Artikel, der folgendermaßen anfängt:

Mit Freude und Dank gegen Gott dürfen wie es anerkennen, daß das Verständnis für die Aufgaben und die Tätigkeit des Evangelischen Bundes in der deutschen evangelischen Christenheit von Jahr zu Jahr wächst und die Überzeugung sich in immer weiteren Kreisen geltend macht, daß seine Arbeit für eine gedeihliche Entwicklung unserer öffentlichen Verhältnisse unentbehrlich ist. Auch solche Kreise, die uns lange mehr oder weniger verschlossen waren, haben sich uns geöffnet, und namentlich aus der kirchlichen und politischen Rechten sind zahlreiche Freunde gewonnen worden, die uns hoffen lassen, die gemeinsame Gefahr, die uns von Rom und von der materialistischen Zeitrichtung her droht, werde einen wirksamen Zusammenschluß aller die Gefahr Erkennenden über kurz oder lang herbeiführen.

Um so schmerzlicher muß es uns sein, wenn wir seit Jahren beobachten müssen, daß ein Preßorgan gerade der christlich-konservativen Partei nicht müde wird, den Evangelischen Bund und seine Arbeit grundsätzlich zu bekämpfen. Es ist dies die „Neue Preußische (Kreuz-)Zeitung" in Berlin. In den letzten Wochen sind gehäufte Angriffe gegen den Bund von dieser Seite erfolgt. In einer Nummer des Dezember 1903 (Nr. 588) hat die Redaktion in einem längeren Artikel mit der Überschrift „Der Evangelische Bund" ihren prinzipiellen Gegensatz zum Bunde eingehend erörtert, der, zumal in den führenden ultramontanen Blättern, aufs ausgiebigste gegen uns verwertet worden ist. Wir sehen uns veranlaßt, um nicht falsche Urteile und schiefe Darstellungen weiteren Boden gewinnen zu lassen, zu ihren Ausführungen öffentlich Stellung zu nehmen." — — —

Kölnische Volkszeitung 1903, Nr. 1092. *Konservative Lanzenreiter wider die heulenden Derwische des Evangelischen Bundes.*

„Es wurde bereits dargelegt, daß, wenn der vom Evangelischen Bund unternommene Versuch, den konfessionellen Frieden zu stören, mit Erfolg zurückgewiesen werden soll, in der Hauptsache nur die *konservative Partei* dies besorgen kann. Denn wenn auch die Kreise des Evangelischen Bundes zumeist oder wenigstens zum großen Teil dem kirchlichen Liberalismus angehören, so handelt es sich doch immer um Elemente, die noch auf kirchlichem Boden stehen, noch nicht mit allem Kirchentum gebrochen haben. Auf diese haben die politischen Parteien der Linken keinen Einfluß, höchstens noch hier und dort die *Nationalliberalen*, aber ohne und gegen die Konservativen kann die „antirömische" Bewegung keinen Bestand haben. Darüber ist gar keine Meinungsverschiedenheit möglich; jedem,

der die Verhältnisse kennt, leuchtet es ein. Die freisinnige und sozialdemokratische Wählerschaft mag noch so antikatholisch gestimmt sein, aber es fällt ihr doch nicht ein, sich von Theologen politisch führen zu lassen. Die Herren Prof. Witte, Scholz, Schulz, Superintendent Meyer (Zwickau), Lic. Bräunlich usw. treiben ihre Propaganda nicht in der politischen Gefolgschaft E. Richters oder Bebels, sondern in konservativen und nationalliberalen Wählerkreisen. Von der nationalliberalen Partei ist nicht zu erwarten, daß sie dagegen Front macht, aber die Konservativen haben wichtige Gründe, sich ablehnend zu verhalten, und wenn sie es nur mit Energie tun, wird das Kartenhaus der Bündler bald zusammenstürzen.

Die Kreuzzeitung ist in der Lage, sich auf weitere Stimmen aus dem konservativen Lager berufen zu können, die ihrer Stellungnahme gegen den Bund beipflichten. Dies geschieht z. B. seitens der Monatsschrift für Stadt und Land, wo Prof. D. Martin v. Nathusius auf eine Berliner Bundversammlung hinweist, in der ein Redner sagte: „Die entscheidende Gefahr für die Zukunft ist die römische", und bezeichnet diese Anschauung „als eine gerade kindlich unbefangene". Demgegenüber sieht er die schlimmste Gefahr in der Verbindung der christusfeindlichen Bewegung, wie sie sich in der Sozialdemokratie verkörpert, mit den christlichen Bewegungen in den Kreisen „der Bildung und des Besitzes". Dann sagt Prof. v. Nathusius: „Die Theologen der Berliner Versammlung des Evangelischen Bundes, von der wir ausgingen, werden mit dieser Zeichnung der Lage schwerlich übereinstimmen. Wir aber können es nicht unterlassen, immer wieder darauf hinzuweisen, daß der ganze Bund in seinem Auftreten eine politische Färbung mit einfließen läßt, welche der Sache des Evangeliums nur schaden kann. Auf jener Versammlung trat der österreichische Abgeordnete Eisenkolb auf, der seine Rede mit einem Satze schloß, welcher auf Prof. v. Nathusius, „wie eine Ohrfeige gewirkt" hat, nämlich: „Wir werden kämpfen und so Gott will siegen in dem Zeichen Luther und — Bismarck." Hr. v. N. fährt sodann fort:

Wir können darum nur wünschen, daß der Evangelische Bund von der evangelischen Bewegung in Österreich seine Hände möglichst fern halte. Der Verwirrungen, die er zuweilen anrichtet, haben wir in Deutschland bereits genug. Dazu rechne ich auch sein Eingreifen in die politischen Wahlen bei dem sogen. Fall Heckenroth. Wir enthalten uns jedes Urteiles über die Zweckmäßigkeit des im Kreise Altenkirchen eingeschlagenen Verfahrens der wenigen Konservativen, auch über das persönliche Verhalten Heckenroths — dazu sind uns die Persönlichkeiten und die Verhältnisse daselbst nicht bekannt genug —, aber wir müssen es als eine verwerfliche Verquickung mit politischen Interessen bezeichnen, wenn der Bund, der sich nach dem Evangelium nennt, solche Stellung einnimmt, wie er es zu der Wahl in Altenkirchen getan hat. Pastor Heckenroth trat sofort aus dem Evangelischen Bunde aus. Der Vorstand desselben am Rhein hat eine Drucksache versandt, wo das Verfahren des ehemaligen Bundesmitgliedes auf das schärfste verurteilt, sein Verhalten geradezu als eine Schmach für die evangelische Sache und den evangelischen Pfarrerstand der Rheinprovinz bezeichnet wird. Der Evangelische Bund geht Hand in Hand mit dem Hauptblatt des gesinnungslosen Liberalismus, der Kölnischen Zeitung. Man denke: die Kölnische Zeitung als Vertreterin des Evangeliums und Hand in Hand mit dem Evangelischen Bunde! Der letztere erscheint als ein Ableger des Nationalliberalismus, aber nicht als eine kirchliche Vereinigung. Wir wissen nicht, wie der Bund sich stellt zu dem erfreulichen deutschen Arbeiterkongreß in Frankfurt a. M. Auf demselben haben die Vertreter der evangelischen Arbeitervereine auch mit den Mitgliedern christlich-katholischer Vereine zusammen getagt. Jeder, der die Sachlage kennt, wird sich freuen, daß sich gegen die Sozialdemokratie alles, was sich in der Arbeiterwelt christlich und national nennt, verbündet. Es wird hoffentlich auch den ultramontanen Heißspornen, welche gegen den Anschluß der katholischen Arbeiter an die sogen. christlichen Gewerkvereine, in denen beide Konfessionen zusammen wirken, agitieren, nicht gelingen, den konfessionellen Unfrieden in diese Gewerkschaften zu säen. Aber hoffentlich wird das auch von der anderen Seite nicht gelingen. Nach den Grundsätzen des Evangelischen Bundes, die er gegen Heckenroth geltend macht, müßte es auch eine Schmach für die evangelische Sache sein,

wenn sich z. B. evangelische Geistliche für die Bestrebungen des Frankfurter Kongresses interessieren. Gott möge unser Vaterland vor solchem Tendenzfanatismus bewahren!

In gleicher Weise betont die konservative Schlesische Morgenzeitung, daß „der absterbende politische Liberalismus sein Scheinleben durch einen kleinen Kulturkampfwind aufzufrischen für gut befinde," worauf sie fortfährt:

Eine Partei, die wirtschaftlich heute nur noch völlig abgenagte Knochen zu bieten hat, spielte sich in kirchlicher Beziehung als Wächter gegen Rom, als Hüter evangelischer Interessen auf in der nicht ganz unrichtigen Erwartung, dadurch einen Teil der evangelischen Wählerkreise einzufangen oder wenigstens von der konservativen Fahne abzudrängen. Und dieser Vorwurf trifft allerdings eine größere Anzahl Männer im Evangelischen Bunde, daß sie sich zu Werkzeugen einer politischen Parteitaktik, zu Mittelsmännern liberaler Wahlmache gebrauchen ließen zugunsten einer Partei, die bisher, wenn es auf die Religion ankam, nur Schützerin jüdischer, aber nicht christlicher Interessen war. Daß man unsererseits diese Wahlmache durchschaute und gegen sie auftrat, war unser gutes Recht. Dabei den Evangelischen innerhalb der deutschkonservativen Partei eine Verleugnung ihres Glaubens, ihres kirchlichen Standpunktes vorzuwerfen, ist einfach lächerlich.

Die Schles. Morgenztg. sagt weiter, wenn die konservative Partei für die evangelische Kirche etwas tun wolle, solle sie nach Maßgabe ihrer Parteiprogramme von 1876 und 1892 „eintreten auch für das gute Recht der evangelichen Kirche auf selbständige Regelung ihrer Angelegenheiten". Hierzu bemerkt sie:

Wer die Entwickelung unserer evangelischen Kirche Preußens in den letzten Jahrzehnten kennt und wie seitens der Regierung und, das können wir auch unserer Partei nicht ersparen, seitens der deutsch-konservativen Partei Hoffnungen unerfüllt geblieben sind, wie statt einer synodalen Entwicklung der preußischen Landeskirche eine immer bureaukratischere, und damit ein Übergreifen des Staates in die inneren kirchlichen Angelegenheiten um sich gegriffen hat, der wird wissen, welches Maß von Mißstimmung und Unzufriedenheit sich innerhalb evangelisch-kirchlicher Kreise angesammelt hat, und es nicht zu verwundern ist, wenn sich dasselbe bei manchen, vielleicht auch ungeeigneten Anlässen äußert. Ceterum censeo — wir haben gerade in dem vergangenen Jahre schon des öfteren darauf hingewiesen — die deutschkonservative Partei knüpfe hier an ihre Arbeiten und Tendenzen aus den 70er und 80er Jahren wieder an. Sie wird dann manche Sympathie wiedergewinnen bzw. nicht verlieren, die sie früher in vollem Maß besessen hat und auch dem Liberalismus manches trübe Wässerchen abgraben, das er heute auf seine Mühle leitet.

Das ist allerdings ein positives Programm und auch ein solches, bei dessen Durchführung die Zentrumspartei nicht hindernd im Wege stehen würde. Den protestantisch-kirchlichen Interessen würde dadurch sicherlich mehr gedient, als mit der Hetze gegen Rom, von der unter Umständen nur der Unglauben, indirekt aber die katholische Kirche selbst Vorteil ziehen muß.

Jedenfalls sieht man aus diesen Preßstimmen, daß die konservative Opposition gegen den Bund sich sammelt und konsolidiert. Wenn es so weiter geht, wird der Evangelische Bund sich zuletzt ausschließlich auf die nationalliberale Partei angewiesen sehen, wodurch er überall da, wo die Konservativen das Terrain beherrschen, absterben muß. Nur der Reichsbote sitzt wie in einem Schraubstock zwischen dem konservativen und dem bündlerisch-nationalliberalen Lager.

Die Nationalliberalen nehmen sich natürlich des Bundes desto eifriger an, je mehr die Konservativen von ihm abrücken. Mit welchen Mitteln das geschieht, zeigt die Zuschrift eines Predigers an die Magdeb. Ztg. (Nr. 659), zu deren Charakteristik wir nur den Anfang zu erwähnen brauchen. Es wird hier nämlich gesagt, die protestantische „Gegenbewegung" (!) wider Rom sei besonders durch „die Kriegserklärung des Katholizismus gegen den Protestantismus auf dem letzten Kölner Katholikentage" (!) zustande gekommen, wo man gesagt habe: „Ganz Deutschland dem katholischen Glauben" und: „Wir sind alle Jesuiten." Also die Hetze datiert erst seit Ende August? Das kann der Herr Pastor ja seinen Konfirmanden aufbinden; aber wie kommt die Magdeb. Ztg. dazu, solchen Unsinn abzudrucken? Was ferner die Kölner Generalversammlung betrifft, so ist in der

gesamten Presse konstatiert worden, sie sei durchaus friedlich verlaufen, ja so friedlich, daß man nach allerhand abenteuerlichen Erklärungen dafür suchte. Weiter sollte der betreffende Pastor noch mitteilen, wer den Ausspruch getan hat: „Ganz Deutschland dem katholischen Glauben,“ eventuell handelte es sich ja auch nur um einen „frommen Wunsch“, nicht um eine „Kriegserklärung“. Den Wunsch, daß alle Katholiken Deutschlands protestantisch werden möchten, hat selbst die Kreuzzeitung ja noch dieser Tage ausgesprochen. Gar zu dumm ist der Satz, daß die Bemerkung v. Orterers: „Wir sind alle Jesuiten“ (d. h. Gesinnungsgenossen der Jesuiten) eine „Kriegserklärung“ bedeute.

Wie schlecht muß es um eine Sache stehen, die mit solchen faulen Ausreden verteidigt werden muß. Die Kreuzzeitung scheint nicht unrecht zu haben, wenn sie (Nr. 607) der Magdeb. Ztg. vorwirft, sich „die Methode der verleumderischen Polemik in ganz besonderem Maße angeeignet zu haben“. Im übrigen bemerken wir nur noch, daß wir dem Kampf zwischen der konservativen Partei und dem Evangelischen Bund nicht etwa änglich und zitternd, sondern mit großer Seelenruhe zuschauen. Nur im Interesse des allgemeinen Friedens und des deutschen Vaterlandes wünschen wir den Sieg der Konservativen, wir sind aber nicht im geringsten bange, daß den Katholiken etwas passieren könnte, wenn der Evangelische Bund die Oberhand gewänne. Seit der Zeit des Kulturkampfes sind die Katholiken sehr viel stärker geworden, und schon damals haben sie der sämtlichen übrigen Parteien, sowie der Reichs- und Staatsregierung noch dazu sich erwehren können, so daß selbst der „eiserne Kanzler“ zuletzt einlenken mußte. Heute würden wir eine Isolierung noch gleichmütiger auf uns nehmen.

Anderseits sind wir aber auch keine Preisboxer, die den Kampf suchen, um zu kämpfen. Wie er uns im Kulturkampfe nur als Mittel zum Frieden diente, so wollen wir ihn auch jetzt im allgemeinen Interesse möglichst zu vermeiden suchen. Wir halten es für einen Unsinn, wenn Katholiken und Protestanten sich ihres Glaubens wegen streiten wollen, und werden nur „wieder schlagen“, wenn es gar nicht anders geht. Weil wir sehen, daß die Konservativen der gleichen Meinung sind, wünschen wir ihnen im Kampf mit dem Bund den besten Erfolg. Es ist doch kaum zu glauben, und wäre jedenfalls eine höchst wunderbare Episode der Weltgeschichte, wenn ein Häuflein rabiater Pastoren einem großen Kulturvolke von 56 Millionen Menschen wider seinen Willen einen konfessionellen Kampf aufzunötigen in der Lage wäre. Wir hoffen deshalb, daß den heulenden Bundesderwischen der „silberne Maulkorb“ angelegt werde, der bei Herrn v. Hammerstein keine Verwendung gefunden hat.“

V. In den Deutsch-evang. Blättern 1903, S. 885—886 lesen wir:

„Den deutlichsten Protest gegen Ladenburgs Auftreten legt ein Vorkommnis ab, das sich am 14. November in Breslau zugetragen hat. Da nämlich die nächstjährige Naturforscherversammlung in Breslau stattfinden soll, fand an diesem Tage in den Räumen der Universität eine erste vorbereitende Geschäftssitzung statt. Bei dieser nahm der Anatom der Universität, Geheimrat Dr. Hasse, als Anträge auf Empfehlung von Rednern für die nächste Versammlung zur Sprache kamen, das Wort zu folgender Ausführung:

„Meine Herrn! Sie alle kennen den von dem Herrn Professor Ladenburg auf der Versammlung in Kassel gehaltenen Vortrag, sowohl in der prima vista in der Presse veröffentlichten Gestalt, als auch in der wesentlich abgeschwächten Form der von ihm herausgegebenen Schrift. Dieser Vortrag hat, abgesehen von den atheistisch-materialistischen Kreisen, nicht nur in der breiten Öffentlichkeit, sondern auch in den engeren Universitätskreisen das peinlichste Aufsehen erregt. Und darin liegt für mich ein Grund, warum ich diesen Anträgen ein besonderes Interesse entgegenbringe. Es muß durch die Annahme derselben erzielt werden, daß gerade in Breslau Festredner auftreten, welche, Naturforscher und Philosophen, zugleich von vornherein die Sicherheit gewähren, daß die Würde und das Ansehen der Versammlung auch in weiteren Kreisen keinen Abbruch erleidet.

„Als Naturforscher innerhalb der Grenzen des erforschbaren Naturgeschehens auf einem Standpunkte stehend, der sich von dem des Herrn Ladenburg nicht weit entfernt, glaube ich nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet zu sein, ein Urteil in der Sache abzugeben.

„Der Herr Professor Ladenburg hat in seiner Rede, ohne neue Tatsachen und neue Erfahrungssätze vorzubringen, lediglich oft Gesagtes und Bekanntes wiederholt, ist aber dabei in Gebiete vorgedrungen, die außerhalb des Bereiches naturwissenschaftlichen Erkennens liegen, und zwar in die Gebiete des Glaubens an die Dinge, die zu den teuersten Gütern der Menschheit gehören. Mit Erfolg hätte das nur geschehen können, wenn der Redner sorgfältig die Geisteswissenschaften, einschließlich der Theologie, berücksichtigt, die von ihnen gestellten Aufgaben eingehend geprüft und die von ihnen erzielten Resultate in eindringender Weise zergliedert hätte. Davon ist jedoch keine Rede. Statt dessen überschüttet er mit wohlfeilem Spott die Männer, welche zu den verschiedensten Zeiten bestrebt gewesen sind, den Glauben an die letzten Dinge, an die Endursache alles Bestehenden, wie er in der Menge vorhanden ist, zu fassen, zu klären und ihm allgemein faßliche Gestalt und Inhalt zu geben. Damit bekundet er nicht allein einen Mangel an weitgreifender, wissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Bildung, sondern auch an Selbstbescheidung und allgemein menschlicher Rücksichtnahme.

„Daher die Erregung. Und diese mußte um so größer sein, weil Herr Professor Ladenburg Mitglied einer der höchsten wissenschaftlichen Körperschaften ist, bei welchem man das Wissen voraussetzen muß, daß nicht e i n e Wissenschaft das Privilegium der Wahrheit weder in niederen noch in den höchsten Dingen hat, sondern daß jede Wissenschaft sich daran beteiligt und darnach strebt. Es ist demnach unzulässig, der einen Wissenschaft vor der andern den Vorzug zu geben und ihre Resultate als die allein seligmachenden hinzustellen. Es ist das um so weniger zulässig, weil in jeder, auch in der Naturwissenschaft, Hypothesen und dementsprechend Irrtümer einen breiten Raum einnehmen, eingenommen haben und auch in Zukunft einnehmen werden.

„Die Rede des Herrn Professor Ladenburg ist die Rede eines Forschers, der wohl ein begrenztes Gebiet vollkommen beherrscht und fruchtbringend anbaut, der aber nicht mit Sicherheit über seinen Wissenschaftshorizont hinaus zu sehen vermag.

„Aus diesen Gründen erscheint es mir wünschenswert, daß die nächstjährige Versammlung hier am Orte Redner zieren, die nicht ohne weiteres den Beifall einer urteilslosen Menge finden, sondern die Fahne allgemeinen Wissens, wissenschaftlicher Bescheidenheit und Rücksichtnahme, sowie der Duldung und damit der Nächstenliebe hochzuhalten imstande sind."

Wir teilen diese Worte als ein Zeichen der Stimmung mit, die bei Vertretern der Naturwissenschaften durch das Vorgehen des Prof. Ladenburg hervorgerufen ist, und als den erfreulichen Beweis dafür, daß nicht die Naturforscherversammlung als Ganzes für das Auftreten eines einzelnen, ob auch in seinem Fache als Autorität geachteten Mannes verantwortlich gemacht werden darf."

VI. Der K i r c h e n f r e u n d (Hrsg. Prof. v. Orelli in Basel), 1903, Nr. 23, schreibt:

„Entscheid des schweizerischen Bundesrats: „Sitzung vom 17. November. Mit Eingabe, datiert vom 28. September 1903, stellen Pfarrer Paul Pettavel in Chauxdefonds und 15 Mitunterzeichner das Gesuch, der Bundesrat wolle die Einführung der nachfolgenden Artikel in die schweizerische Gesetzgebung veranlassen: 1) Gewissensskrupel, gehörig konstatiert, gelten als Befreiungsgrund vom Militärdienst. Jedoch kann der aus diesem Grunde vom Dienste Befreite zu jeder anderen Arbeit von öffentlichem Interesse verhalten werden, die dem Militärdienst gleichwertig ist oder dessen Mühen sogar noch übertrifft. 2) Bei Gewissensbedenken kann auf Verlangen des steuerpflichtigen Bürgers dessen Militärsteuer ihrem ursprünglichen Zweck entfremdet und irgend einer andern Rubrik des eidgenössischen Budgets zugeteilt werden. In Anbetracht der Tatsache, daß gemäß Artikel 49 der Bundesverfassung Glaubensansichten nicht von der Erfüllung der bürgerlichen Pflichten entbinden, wird beschlossen, dem Gesuche keine Folge zu geben."

Dazu bemerkt die „Semaine Religieuse": „Es ist möglich, daß der von dem verehrten Pfarrer von La Chauxdefonds aufgestellte Gedanke sich nicht ohne eine Abänderung der Bundesverfassung und ohne Appell an das allgemeine Stimmrecht verwirklichen läßt. Wir glauben aber, daß er gerecht und dem innern Frieden

des Landes günstig ist und das Interesse der Landesverteidigung nicht beeinträchtigen würde. In Wirklichkeit wurden die alten Wiedertäufer und andere christliche Dissidenten im Land, denen das Waffentragen widerstrebt, fast immer durch eine Zivil- oder Militärbehörde zu Hilfsdiensten in der eidgenössischen Armee angehalten, und für die Allzugewissenhaften, die mit der Armee gar nichts zu tun haben wollen, nicht einmal mit den Ambulanzen, fände man unschwer bei den öffentlichen Arbeiten, in den bürgerlichen Krankenhäusern oder in den Gefängnissen eine entsprechende oder noch mühevollere Dienstleistung ... Wir teilen für unsere Person die Bedenken unserer Ultra-Friedensfreunde nicht. Aber wir finden, es wäre unserer Republick würdig, eine billige, alle befriedigende Lösung der Schwierigkeit zu finden, welche durch ihre moralische Intransigenz aufgerührt worden ist."

Wir stimmen diesem Votum im allgemeinen bei, möchten aber nicht unterlassen, bei dieser Gelegenheit unser Bedauern auszusprechen darüber, daß von gewissen christlichen Kreisen, namentlich der französischen Schweiz, seit längerer Zeit solche Verkehrtheiten unter der Jugend geflissentlich verbreitet werden, als ob der dem Schutz des Vaterlandes gewidmete Kriegsdienst sich mit den Anforderungen der Sittenlehre Christi nicht vertrüge! So verwirrt man die Gewissen und macht sie nicht zart und intransigent gegen das Böse, sondern krank und unfähig zu unterscheiden, was Gottes und was des Kaisers ist."

VII. Die in Upsala erscheinende Kirchliche Zeitschrift, herausgegeben von Quensel und Danell, 1904, Heft 1, bringt: Wikner, Gedanken über die Auferstehung; Quensel, Verhandlungen der Landessynode von 1903 über die schwedische Agende (betr. Ordinations-, Konfirmations-, Predigttext-, Trauungs-, Beerdigungsfragen und -formulare, wo sich zeigt, wie dieselben auf Neuerung gerichteten Bewegungen das kirchliche Leben Schwedens, wie bei uns, bewegen); Bemerkungen über das seit Neujahr von Klaveneß in Kristiania herausgegebene „Norwegische Kirchenblatt" („im Grunde ist es bloße deutsche Theologie, die es in popularisierter Form bei uns auf den Markt bringt"); Bücherbesprechungen, z. B. von Horn, Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Joh. 21 (Leipzig 1904. 3 Mk.) S. 64—71, und Thuresson, Die Lehre von der Versöhnung in der Hl. Schrift und die Übereinstimmung unserer Kirchenlehre mit ihr (Göteborg 1903) usw.

Ebenso wird die Versöhnungslehre behandelt in der Norwegischen Theologischen Zeitschrift (herausgegeben von Brun, Michelet und Odland in Kristiania), 1903, von Petersen (inzwischen gestorbener Professor der systematischen Theologie in Kristiania), Das Versöhnungsdogma im 19. Jahrhundert, S. 13—42 (wo zumeist deutsche Theologen von Schleiermacher bis auf Kaftan, Kähler usw. zu Worte kommen). Ein Aufsatz desselben Verfassers über „Die Zukunft unserer Theologie" hebt an: „Die Aussichten sind trübe. Die Folgen des neuen Schulgesetzes beginnen zutage zu treten. Das Kirchendepartement hat sich an die theologische Fakultät mit der Frage gewandt, ob es sich nicht ermöglichen ließe, daß man es in das freie Belieben der Studierenden stelle, ob sie zur amtlichen Prüfung Hebräisch lernen oder das Alte Testament nur in Übersetzung kennen lernen wollten. Die Fakultät hat natürlich diesen Vorschlag aufs entschiedenste abgelehnt ..." Der Aufsatz schließt: „Unser neues Schulgesetz hat entschieden darin einen Fehler gemacht, daß es die klassische Richtung abschaffte und damit für unser norwegisches Geistesleben im ganzen die Verbindung mit der höchsten Geistesfrucht des Lebens des Altertums abschnitt. Dieser Fehler muß berichtigt werden, nicht bloß um der Theologen willen. Möchte dies doch geschehen, ehe Männer des Nordens in die allzu demütigende Lage kommen, empfinden zu müssen, daß die Ausländer sie wohl als kühne selbständige Männer, doch in wissenschaftlicher Bildung als minderwertig ansehen."

Beide genannte Zeitschriften, die schwedische wie die norwegische, betonen, daß für den Inhalt ihrer Aufsätze nur die Verfasser, nicht die Herausgeber, die Verantwortung tragen (vgl. Die Studierstube, Umschlagseite 2).

## 2. Evangelisches in katholischer Beleuchtung.

I. Renaissance (Organ des „Reformkatholizismus", Herausgeber Dr. Joseph Müller), Januar 1904, S. 52—54, schreibt:

Der erste Eindruck von Denifles Lutherwerk (Luther und Luthertum quellenmäßig dargestellt).

Seine Studien über das Universitätswesen haben Denifle an Luther herangeführt. Mit tiefem Schmerz hat ihn dabei die Kirchentrennung mit all ihrem Wehe erfüllt. Der Wunsch, die kirchliche Einheit wieder hergestellt zu sehen, beseelt ihn, der gerechte Unwille über die schmachvolle Verunglimpfung und Beschimpfung der katholischen Kirche durch gewisse Vereine und die ihnen nahestehenden Kreise spricht aus mancher Seite des umfangreichen Buches. Wie wird das Werk wirken? Nach unserer Ansicht liegt eine gewisse Rückständigkeit darin, daß man als Katholik heute ein so umfangreiches Buch gegen Luther schreibt. Denn im Kampf mit dem heutigen Protestantismus hat man es gar nicht mit Luther zu tun. Was liegt daran, ob das Lutherbild heller, trüber, dunkler oder schwärzer wird? Es ist ein katholischer Gedanke zu sagen: „Der Protestantismus geht auf Luther zurück, Luther hat nicht die Eigenschaften eines mit einer göttlichen Mission betrauten Mannes, also ist der Protestantismus gerichtet.“ Dem Protestanten imponiert dieser Schluß gar nicht, denn für ihn tritt Luther nicht aus dem Rahmen einer machtvollen geschichtlichen Persönlichkeit heraus. Für die Protestanten liegt die Hauptbedeutung Luthers darin, daß er das beseitigt hat, was ihnen an der katholischen Kirche unsympathisch ist. Deshalb können noch zwölf Bücher wie das Denifles geschrieben werden, der Protestantismus wird ruhig weiter bestehen. Auch Schriften wie die Hupperts über die Zerfahrenheit des modernen Protestantismus hinsichtlich der Lehre dürfen waggonweise auf den Büchermarkt gebracht werden, es ändert sich nichts Wesentliches. Denn der Wert seiner Kirche liegt für den Protestanten in dem Spielraum, den sie seiner Persönlichkeit läßt. Wenn der Protestant aus seinem Neuen Testament sein Christusbild gewinnt, liegt ihm weiter nichts an der hyperkritischen Tätigkeit eines Theologieprofessors. Diese Selbsttätigkeit, die dem einzelnen Protestanten eingeräumt ist, bewirkt zwar, daß der Protestantismus nach außen nicht machtvoll auftreten kann, daß er für seine äußere Einheit den Haß gegen Rom braucht, aber sie hat auch die Folge, daß negative Lehrmeinungen keine tiefgehenden Spuren hinterlassen. Gerade der Umstand, daß der Protestant den Dogmen nicht so scharf in die Augen zu sehen braucht, ist heute seine Stärke. An ihr kann kein Lutherbild etwas ändern. — Für den Katholiken ist diese Beschäftigung mit Luther erst recht unzeitgemäß. Denn sein Standpunkt dürfte doch keine Änderung erfahren, selbst wenn Luther nahezu ein Heiliger gewesen wäre. Aber vielleicht dient das Werk in bewegten Zeiten zur Verständigung? Wir befürchten das Gegenteil. Die Protestanten werden Denifles Geist verkennen und verbitterter werden. Jeder Katholik aber, der unter Protestanten lebt und sie verstehen muß, gewinnt mehr, wenn er in ihr Gesangbuch hineinsieht oder einen Band von Harms in die Hand nimmt, als wenn er sich in die Literatur über Luther versenkt. Der Priester vollends hat mehr Vorteil, wenn er 100 Seiten Thomas von Aquin oder einen Kirchenvater studiert, als wenn er sich durch die 840 Seiten hindurcharbeitet. Denn ich frage: Wofür braucht er denn das zu wissen? Für seine Bestärkung im Glauben? Dann würde er mir leid tun. Für die Erbauung seiner Gemeinde? Keineswegs. Zum Kampfe gegen die Los-von-Rom-Bewegung? Da kann er das Rüstzeug billiger haben, ganz abgesehen davon, daß man ihr zunächst durch gründliche Belehrung nach der positiven Seite entgegen wirken muß. Wer seine Kirche liebt, steht fester als der, welcher die andere haßt.

II. Die Kölnische Volkszeitung 1903 Nr. 969 (19. November) bringt ein Gespräch (aus „Ostelbien“ eingesandt): Nach Beendigung der Sitzungen der Generalsynode machte das Mitglied derselben, der Pastor von Klein-Sargentin, Superintendent Wittenberg, seinem Patron, dem konservativen Reichstagsabgeordneten Rittergutsbesitzer Baron v. Mitzow, einen Besuch, wobei sich zwischen den beiden Herrn folgende Unterhaltung entspann:

v. M.: Nun, im allgemeinen kann man ja sagen, daß die Positiven ziemlich günstig abgeschnitten haben. In der Professorenfrage haben sie sich sogar tapferer gezeigt, als man erwartet hatte. Helfen wird's freilich der mittelparteilichen Richtung im Kirchenregiment nicht viel. Wie war denn sonst die Stimmung?

W.: Bei den Theologen leider sehr gedrückt. Die Laien schienen zufriedener zu sein.

v. M.: Ja, ich begreife freilich, daß die Geistlichen über die Zustände in den theologischen Fakultäten und über die Haltung des Oberkirchenrates wenig befriedigt sind. Aber was soll man tun?

W.: Das ist leider nicht die Hauptsache, Herr Baron!

v. M. (erstaunt): Nicht die Hauptsache? Denken Sie etwa an die Gehaltsverhältnisse? Die schlechte Finanzlage zwingt leider zur Sparsamkeit ...

W. (eifrig): Allerdings müßten auch die Gehaltsverhältnisse viel besser sein, aber im Augenblicke denke ich an etwas anderes, an den fehlenden evangelischen Mut gegen Rom. Soll denn das Land der Reformation wieder der Verworfenheit des Papsttums zum Opfer fallen, sollen die Jesuiten den Glauben Luthers gewaltsam ausrotten, sollen wir wieder ein Zeitalter der Inquisition erleben, sollen ...

v. M.: Aber lieber Herr Superintendent, regen Sie sich doch nicht so auf, Sie sehen wirklich Gespenster. Was ist denn los?

W.: Was los ist? So fragen Sie noch, Herr Baron, wenn der Jesuit schon über den Zaun sieht? Wenn die Kirche der Reformation einherwandelt in Knechtsgestalt und von ihren eigenen Gliedern mit Schmach und Schande bedeckt wird?! Gleichen wir Pastoren nicht alle dem Propheten, der nichts gilt in seinem Vaterlande? Das liberale Bürgertum schwört auf Professor Ladenburg, die Arbeiterscharen erheben die rote Fahne, aber der Diener am Wort steht einflußlos da, von aller Welt verlassen und gemieden. In eine solche Trübsal, in dieses Chaos lassen Sie den Jesuiten kommen — er schlägt uns gewißlich den letzten Trumpf aus der Hand.

v. M.: Alles, was Sie sagen, überzeugt mich nicht. Sie gehören der positiven Union an, Herr Superintendent, und Ihr Parteiführer Stöcker hat schon oft den Gedanken entwickelt, nicht Rom tue der evangelischen Kirche den meisten Abbruch, sondern der ungläubige Liberalismus und die Sozialdemokratie, deshalb müßten diese in erster Linie bekämpft werden, nicht aber Rom. Und da wir gerade davon reden, will ich Ihnen auch offen sagen: Ich verstehe es nicht, weshalb Sie in Ihren Predigten so oft der römischen Gefahr erwähnen. Sie könnten ebensogut vor dem Mohammedanismus warnen. Unsere Leute wissen vom Papst weiter nichts, als daß er ein vornehmer Herr sei, der einen falschen Glauben habe und sich von seinen Anhängern „anbeten“ lasse, sowie ferner, daß einer seiner Vorgänger den Dr. Luther recht sehr geärgert habe. Warum warnen Sie immer vor dem Papst? Noch gestern sagte mir ein Instmann: „Der Herr Zupperdent predigt immer, wir sollen nicht römisch werden, aber sowat will ja doch keen Mensch.“

W.: Was soll man denn anders tun, als gegen Rom predigen?

v. M.: Ich denke, gegen den ungläubigen Liberalismus und den atheistischen Sozialismus zu predigen, läge näher. Außerdem möchte ich hinzufügen, daß das besonders in der Wahlzeit sehr angebracht gewesen wäre.

W.: Habe ich alles probiert, aber wie ist es mir bekommen? Einmal hatte ich nur wenige Worte gegen den ungläubigen Liberalismus gesprochen, da wird meine Frau nachher bei dem Damenkaffee der Frau Doktor gleich die Zielscheibe von Spötteleien. Die eine sagt: „Na, Frau Superintendent, genieren Sie sich auch nicht, bei so gottlosen Menschen zu sitzen?“ und die andere sagt begütigend: „Ich weiß wohl, daß Sie nicht so verbohrt sind, wie ihr Mann.“ — Später einmal, als ich vor der Sozialdemokratie gewarnt hatte, wurde ich draußen vor dem Dorfe von den Arbeitern der Ziegelei persönlich beschimpft, ebenso meine Frau. Meine Jungen wurden „Pfaffenjungen“ genannt und geschlagen; man sagte ihnen: „Im Zukunftsstaat wird dein Alter aufgehängt.“ Da können Sie sich den Schrecken meiner Frau denken, sie weinte und beschwor mich: „Lieber Martin, predige doch niemals wieder gegen die Sozialdemokraten.“ — Ich bin auch der festen Überzeugung, daß es gar nichts hilft, wenn ich gegen Sozialdemokraten und Ungläubige predige, sie kommen ja doch nicht in die Kirche und werden nur noch mehr verbittert.

v. M: Und welchen Nutzen versprechen Sie sich von den Predigten gegen den Papst und die römische Kirche?



W.: Das will ich Ihnen sagen. Bei der letzten Gustav-Adolfs-Feier hielt ich eine religiöse Ansprache im Gasthause, und es waren auch allerhand Ungläubige zugegen, die nie in die Kirche kommen. Als ich aber so kräftig gegen Rom Zeugnis ablegte, leuchteten ihre Augen vor Freuden, und bei der Tellersammlung hatten wir 77 Mk., während die letzte Kollekte für die Goßnersche Mission nur 90 Pfg. brachte, denn die meisten hatten sich nicht geschämt, einzelne Pfennige zu geben. Da wurde mir klar: durch den Kampf gegen Rom können wir die Gottlosen wiedergewinnen, daß sie sich wieder der evangelischen Kirche erinnern und ihr neue Treue geloben, auch in anderen Dingen.

v. M.: Hat sich nun einer der Ungläubigen, die damals dem Gustav-Adolfs-Feste beigewohnt hatten, bekehrt?

W.: Das allerdings nicht.

v. M.: Da sehen Sie, daß Sie sich Illusionen hingeben, und so geht es Ihren meisten Amtsbrüdern. Das glaube ich gern, daß Sie Sozialdemokraten und Freisinnigen durch Kampf gegen Rom Spaß machen, aber diese Leute denken im stillen: So bald wir die römischen Theologen untergebuttert haben, kommen auch die wittenbergischen an die Reihe. Es ist total unbegreiflich, wie sich der Herren Pastoren die fixe Idee bemächtigen konnte, durch Kampf gegen Rom die Ungläubigen gläubig zu machen. Ich fühle mich bei diesen antirömischen Predigten immer ein wenig unbehaglich.

W.: Aber Herr Baron, das kann Sie doch nicht inkommodieren.

v. M.: Das sagen Sie wohl. Aber wissen Sie, was nach Ihrer letzten Predigt wider die Papisten der Lehrer Müller im Goldenen Hecht gesagt hat? Er hat gesagt, der Superintendent will nur gegen den Baron sticheln, weil der im Reichstag ein guter Freund des Zentrums ist. Das erwähne ich nur, weil Sie sagen, mich inkommodiere das persönlich nicht.

W. (erregt): Aber das ist doch stark. Gleich in der nächsten Predigt werde ich die Sache klarstellen.

v. M.: Nur ja nicht, damit machen Sie es ja nur noch schlimmer. Es genügt, wenn Sie den Lehrer Müller aufklären.

W.: Soll gleich morgen geschehen, Herr Baron. Aber unter uns gesagt, ist die Freundschaft der Konservativen und der Regierung nicht auch wirklich ein bißchen zu groß?

v. M.: Sagen Sie mir, wie wir's machen sollen.

W.: Nun ich meine, der Kaiser, der Kanzler und alle evangelischen Parteiführer müßten das ganze deutsche Volk zum Kampfe auffordern für das reine Evangelium und die Kirche der Reformation. Man sollte die vaterlandsliebenden Katholiken mahnen, sich der Fesseln des Papstes ledig zu machen und den wahren Glauben anzunehmen. Dann würde man auch bald im Reichstage eine evangelische Mehrheit bekommen, die den römischen Drachen zerträte.

v. M.: Das heißt mit anderen Worten, der Kaiser soll sich der Gefahr aussetzen, die 22 Millionen Katholiken zu Todfeinden seines Hauses und des Deutschen Reiches zu machen, denn wenn man den Katholiken mit dürren Worten erklärt, es solle ihnen an den Kragen gehen, ist nichts mehr von ihnen zu hoffen. Es ist ein alter politischer Grundsatz, einen mächtigen Gegner entweder zu vernichten, oder sich mit ihm zu verständigen. Auch Bismarck hat den zweiten Weg eingeschlagen, als der erste nicht zum Ziele führte. Denken Sie nur an Rußland! Wie freundlich zeigt sich unsere Regierung gegen Rußland, und doch wissen wir genau, daß in der ganzen vornehmen russischen Gesellschaft und auch in der Presse so bösartig wie nur möglich gegen uns gehetzt wird. Ähnlich wie mit Rußland verhält es sich mit dem Zentrum. Wir sind gegen beide höflich, und das heißt Politik treiben; man muß die Neigungen des Herzens dabei eben unterdrücken und sich höhere Interessen zur Richtschnur nehmen. Das Zentrum ist unentbehrlich, wenn wir eine nationale Politik führen wollen; diesem Umstande müssen wir Rechnung tragen und uns erkenntlich zeigen, statt die Leute durch Grobheiten dem Staate zu entfremden.

W.: Darin liegt viel Wahres, aber wir Pastoren möchten eben, daß die Regierung sich nur auf die Evangelischen stützt und den Römischen einen Fußtritt gibt. Warum begründet man denn keine evangelische Reichstagsmehrheit?

v. M.: Weil es nicht geht. Da haben wir erstens die 81 Sozialdemokraten, die gleich in Abzug zu bringen sind, und eine Mehrheit, welche die Konservativen und Freisinnigen umfaßt, ist ebensowenig denkbar. Bei dem ersten Gesetze würde sie auseinanderfallen. Die Konservativen können nicht mit Barth und Schrader zusammengehen, der Bund der Landwirte und Eugen Richter bilden auch ein schlechtes Gespann. Der Gedanke einer evangelischen Mehrheit ist schon oft genug durchgesprochen, erweist sich aber um so mehr als unausführbar, je stärker die Sozialdemokratie wird. Also ohne das Zentrum geht es nicht, und die Herren Pastoren, welche mit dem Kopfe durch die Wand wollen, übersehen die gegebenen Wirklichkeiten.

W.: Allerdings habe ich auch schon von manchen Amtsbrüdern gehört, daß die Regierung nicht anders könne, aber sie haben darum doch nicht das Gewehr in den Graben geworfen, sondern gesagt: Wenn es so steht, müssen wir Pastoren eben allein den Kampf aufnehmen und um so kräftiger Zeugnis ablegen.

v. M.: Na, dann sehen Sie zu, was Sie ausrichten können.

W.: Wollen wir auch. Wir haben auch einen mächtigen Bundesgenossen, und er ist bei uns wohl auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben. Gute Nacht, Herr Baron!

v. M.: Gute Nacht, Herr Superintendent![1])

III. Die Kölnische Volkszeitung 1903 Nr. 919 (2. November) schreibt unter der Überschrift: Der Apostat Bourrier und die évadés: Auf einem „Religionskongreß", der in Amsterdam tagte, sprach der bekannte französische Apostat André Bourrier über die „religiöse Emanzipation" im französischen Klerus.

Er hält sich für einen der ersten oder doch bahnbrechendsten „emanzipierten" Geistlichen Frankreichs und gibt eine kurze Schilderung seines religiösen Standpunktes. Dieser Standpunkt läßt sich nach seiner Rede in zwei Momente zusammenfassen: der Glaube an die Gottheit Christi und die Verneinung jeglicher kirchlichen Autorität. Abgesehen von der Gottheit Christi, an der er, wie gesagt, festzuhalten scheint (ganz klar drückt er sich hierüber meines Wissens nirgend in seinen Reden und Schriften aus!), will Bourrier kein positives Dogma gelten lassen. Sein Inneres empört sich, wenn man ihm spricht von Orthodoxie, von menschlichen Glaubenslehren, von irgendwelcher Unfehlbarkeit im Vatikan oder in Genf, von unfehlbaren Aussprüchen der Konzilien oder Synoden; ja er empört sich, wenn man ihm redet vom „Worte Gottes, welches der Himmel in einer Bibel oder in einer Enzyklopädie niedergelegt habe"!

Besonders verhaßt ist ihm die kirchliche Verwaltungsbehörde, überhaupt jede sichtbare kirchliche Autorität. Mit bitter ironischen Worten klagt er über die Prediger, „deren pontifikale Anmaßungen weder die Majestät noch den Heiligenschein der römischen Mitra haben". Kaum habe er das Joch der römischen Kirchendisziplin abgeschüttelt, da sei er in ein beengendes protestantisches Kirchenregiment hineingeraten: er sei vom Regen in die Traufe gekommen. Nun habe für ihn der Befreiungskampf von neuem begonnen, der Kampf für seine Freiheit innerhalb der Protestantismus. Und als er auch diesen Kampf durchgefochten, da habe er das Bedürfnis empfunden, ein Werk zu schaffen, wodurch er die Erinnerungen seiner Vergangenheit ersticken und auch andere Priester derselben Freiheit, die er sich gegen Rom und gegen die protestantische Orthodoxie hart erkämpft hatte, teilhaft machen könnte.

Darum gründete er vor sieben Jahren das Wochenblatt Le Chrétien Français und das Priester-Befreiungswerk gleichen Namens. Die Herren von der protestantischen Orthodoxie, die „Synodalen", wie sie sich in Frankreich gern nennen, standen dieser Gründung, die nichts anderes bezweckte, als die Apostasie katholischer Priester, freundlich gegenüber — „bis zu dem Tage," sagt Bourrier, „wo ich die Anmaßung äußerte, eine persönliche Idee zu haben und nach meiner Überzeugung zu schreiben". Die Direktiven dieser Herren waren ihm zuwider.

---

[1]) Die Namen des Gesprächs sind sämtlich fingiert. Man denkt unwillkürlich an das Goethesche: So fühlt man Absicht usw. Freilich, bittere Wahrheiten sind in dem Gespräch auch nicht zu verkennen (D. Hrsg.).

Was ihm in der katholischen Kirche „furchtbare Bannflüche" waren, das schien ihm jetzt im Protestantismus „kleinliche theologische Chikane". Er befreite auch seinen Chrétien Français von jedem Einfluß der Prediger. Hierdurch verlor das Blatt allerdings viel in finanzieller Hinsicht, aber es gewann an „Achtung und freundschaftlichem Entgegenkommen" beim Klerus (?). „Die (katholische) Geistlichkeit erkannte, daß der Chrétien Français wirklich die Sache der Freiheit vertrete, ohne sich in den Dienst einer Sekte zu stellen. Bourrier teilt die évadés in drei Klassen, je nachdem der Drang nach einer jener „Freiheiten" die Hauptursache zum Austritt aus der katholischen Kirche ist. Zur ersten Kategorie gehören diejenigen, welchen der priesterliche Zölibat zu schwer fiel. „Diese sind zahlreich", gesteht B. „Ich achte die, welche durch die Empörung des Fleisches (!) zum Licht und zur Freiheit kommen; aber ich glaube, daß es einen höheren Weg (zur Wahrheit) gibt." Zur zweiten Gruppe gehören die Empörten gegen den bischöflichen Despotismus. Die évadés dieser Gruppe sind durchweg verbitterte, unversöhnliche Charaktere. Selbst Bourrier graut es einigermaßen vor den Apostaten dieser „sehr interessanten Kategorie", denn sie werden Evangelisten voll Groll und Bitterkeit, „die der katholischen Kirche, die sie zerstören wollen, mehr nützen als schaden". Die „Intellektuellen" bilden die dritte Klasse. Es sind das denkende Männer, gelehrte Priester, die durch kalte Überlegung zum reinen Evangelium gelangten. Zu ihnen gehört auch Herr Bourrier. Ausgehend von der Negation jeder bindenden Autorität in Glaubenssachen negieren sie mit unerbittlicher Logik jede religiöse Autorität, jede „Orthodoxie", und wenn ihre Logik noch unerbittlicher wird, so werden sie bald bei der Leugnung der Gottheit Christi ankommen. Man verläßt nicht eine Orthodoxie (die katholische), erklärt Bourrier, um sich einer anderen anzuschließen." Hierin wie in der Methode seiner Propaganda unterscheidet er sich von einem anderen französischen Apostatenhäuptling, dem ruhigeren, orthodox-protestantischen Joh. Bapt. Corneloup[1]), dessen Tätigkeit er systematisch ignoriert.

Über die Anzahl seiner évadés hat Bourrier lange nichts mehr verlauten lassen. Jetzt kommt er in seiner Amsterdamer Rede mit der Behauptung: Wir — nämlich der Chrétien Français — haben bereits mit 1000 Priestern und Religiosen korrespondiert, welche fast alle befreit sind." Vor zwei Jahren waren es angeblich 600, im vorigen Jahre 800, jetzt sind es 1000. Früher verstand man unter „évadés" apostasierte „Priester", jetzt, nachdem die C. A. S. und Redakteur Dr. Mock (Paderborn) der Sache auf den Grund gegangen, gehören auch „Religiosen" (religieux) dazu, d. h. Leute, die schon einmal in ihrem Leben irgendwo auf der Welt den Habit irgend eines Ordens oder einer der vielen französischen oder auch nichtfranzösischen Kongregationen als Novizen, Laienbrüder oder Theologiestudierende getragen haben. Niemand wird bestreiten, daß namentlich in Frankreich mancher junger Mann in der Zeit vorübergehender Begeisterung in ein Priesterseminar oder eine Ordensgenossenschaft eintritt, ohne rechten Beruf zu haben. Die Schuld daran trägt die leidige, zu sehr abgeschlossene Erziehung zahlreicher Knaben durch Welt- oder Ordensgeistliche in den sogenannten kleinen Seminaren. Aber die meisten der Unberufenen, ja fast alle, verlassen das Seminar bzw. die Genossenschaft ohne Gelübde und ohne Weihen, und ein Teil mag bei Bourrier Hilfe suchen. Es ist aber eine Spiegelfechterei, wenn Bourrier alle die zu ihm gekommenen, ehemaligen Laienbrüder, Novizen usw. jetzt unter die évadés mitrechnet, während früher immer nur von Priestern die Rede war. Ob übrigens die angeblich 1000 ehemaligen Priester, Ordensgeistliche, Laienbrüder, Novizen usw. öffentlich „befreit", d. h. aus der katholischen Kirche ausgetreten sind, sagt Bourrier nicht. Er registriert im Chrétien Français sorgfältig und mit ausführlichen Begleitnotizen alle öffentlichen „Demissionen", jedesmal wenn sich eine ereignet: die anderen — wohl die meisten — scheinen nur „innerlich" abgefallen zu sein. Wie Bourrier nämlich in seinem Chrétien Français (Nr. 131 vom 17. April 1902) erklärte, sind viele nur innerlich von der katholischen Kirche getrennt, und zwar gehören zu diesen „innerlichen évadés" solche Geistliche, Ordensbrüder usw. Frankreichs, welche entweder 1) behufs Erholung beurlaubt sind, oder 2) eine Luftveränderung genießen, sich in Bäder, Sommerfrischen auf-

[1]) kürzlich gestorben (d. Hrsg.).

halten, oder 3) Ferien haben und deshalb nicht in ihrem gewöhnlichen Wirkungskreise weilen. Als die Auskunftstelle der katholischen Presse und Dr. Mock (Paderborn) nach Rundfrage bei den bischöflichen Ordinariaten Frankreichs 60 bis 70 apostasierte Priester ermittelt (1902) und Dr. Mock Herrn Bourrier durch Einschreibebrief 1000 Mark für Nennung von nur 200 évadés versprochen hatte, da erst kam Bourrier mit den beiden Ausreden von den abgefallenen „Religieux" und den inneren Apostaten.

In Ermangelung jeglicher sichtbaren kirchlichen Autorität sind die religiösen Anschauungen der évadés natürlich sehr verschieden. Bourrier unterscheidet in dieser Beziehung zwei Gruppen apostasierter Priester. Die einen, wie Charbonnel, Guinaudeau, Marcel Hébert u. a., wollen überhaupt keine Religion. „Sie ziehen mit sich," gesteht B., „eine große Anzahl der évadés, vielleicht die meisten!" Aber, fügt er entschuldigend oder erklärend hinzu, es sind Theoretiker, gewesene Lehrer an Instituten u. dgl., die nie in der priesterlichen Seelsorgepraxis standen und daher das Volk und dessen Bedürfnis nach Religion nicht kennen. Die anderen évadés streben eine „Laienreligion" an. Zu diesen rechnet B. sich selbst, den Ministerpräsidenten Combes und solche Apostaten, die früher in der Praxis standen und das Volk verstehen. (Combes nennt er hier einen „évadé de marque", obschon der gegenwärtige französische Klösterverfolger bekanntlich nie eine der höheren Weihen empfing.) „Wir kennen das französische Volk genau," prahlt B., „und wir können versichern, daß es wohl antiklerikal, jedoch nicht antireligiös ist. Von der alten Lehre der Hugenotten will es nichts wissen, aber es will doch ein Laienchristentum. Krieg den Priestern! lautet seine Devise, und doch besteht es auf dem religiösen Unterricht der Kinder, der Einsegnung der Ehe und dem Gebet am Grabe. Wer in dieser Laienreligion die Ehen einsegnen und die Toten kirchlich begraben soll, davon verrät B. nichts. Priester gibt es ja nicht, weil das Volk ihnen den Tod geschworen hat.

Am Schluß seiner Rede auf dem protestantischen Kongreß in Amsterdam erörtert Bourrier die Lage der évadés nach ihrem Abfall vom katholischen Glauben. Ein Dutzend unter ihnen sind reformierte Prediger geworden. Bourrier selbst wird in der protestantischen Agenda als Hilfsprediger geführt. Nach den strengen Vorschriften der französischen Konsistorien — u. a. vier Jahre protestantische Theologie! — werden sich, meint der Redner, in Zukunft nur mehr wenige évadés für das Predigeramt entschließen. Die Lage der meisten Apostaten ist eine jämmerliche: „Verhehlen wir uns nicht, meine Herren, ruft B. den Mitgliedern des Kongresses zu, daß es heute auf dem Pflaster von Paris und der großen Städte (Frankreichs) 1000 und vielleicht mehr Priester gibt, die Hunger leiden, die Brot haben wollen, und für die das tägliche Brot die Bedingung der religiösen Freiheit ist." Herr Bourrier spricht hier offenbar wieder von den innerlich Abgefallenen, die ihren öffentlichen Bruch mit der Kirche von der Erledigung der Magenfrage abhängig machen. Die Zahl dieser seiner inneren Freunde setzt er auf 1000 an, und wenn man nach deren Namen fragt, so lehnt er jede weitere Auskunft ab unter Berufung auf die Pflichten der Diskretion.

Die öffentlich Abgefallenen haben verschiedene Berufe erwählt. Meist sind sie Privatlehrer oder Schreiber, einige fanden Stellen in Geschäften oder als Beamte. Im Chrétien Français liest man immer einige Stellengesuche von abgefallenen Priestern, häufig scheint es sich um dieselben Suchenden zu handeln. Für diejenigen, die nichts Passendes gefunden haben, muß Herr Bourrier sorgen. Um ihm in dieser Sorge sowie in der „öffentlichen Bekehrung" seiner innerlichen Anhänger beizustehen, hat sich in Paris ein Komitee hervorragender Protestanten gebildet, welches mit Bittgesuchen überlastet ist. Ein weiteres Komitee reicher Leute sollte Anfang Oktober in Tätigkeit treten.

Bourrier scheint sich von einer reichen Fundierung seines Los-von-Rom-Werkes eine bedeutende Zunahme der évadés zu versprechen, besonders für den Fall der Aufhebung des Konkordats, wodurch sehr viele Priester mit einem Schlag arm gemacht würden. Der Apostat hat eine erbärmliche Meinung vom katholischen Klerus Frankreichs. Die französischen Geistlichen würden diese Meinung als eine schwere Beleidigung auffassen, wenn ihnen nicht hinlänglich bekannt wäre, wie wenig Bourrier bei den besonnenen Elementen Frankreichs gilt. Dr. Kaufmann (Faymonville)."

IV. Im „Chrétien français" schreibt A. Bourrier: „Einst hat sich Frankreich erhoben und ist mit dem Rufe „Nach Berlin! Nach Berlin!" an seine Grenzen gestürzt. Frankreich ist leider besiegt und schrecklich gedemütigt worden. Heute erhebt sich Frankreich wiederum, jagt seine Mönche und seine Jesuiten aus seinen Grenzen und ruft ihnen zu: Nach Berlin! In Berlin werden sie in der Tat aufgenommen. Nun, sie mögen hingehen. Es ist unsere Revanche, die sich vorbereitet! (Aus Allg. Ev.-luth. K.-Ztg. 1904 Nr. 15, 365.)

### 3. „Der protestantische Normalbürger."

Aus der Christlichen Welt 1903, Nr. 50:

„Wünsche des protestantischen Normalbürgers an seine Kirche.

Auf Grund sorgfältiger und allseitiger Beachtung der in Zeitungen, Flugschriften und anderen Äußerungen hervorgetretenen Wünsche und Forderungen zusammengestellt und zur Nachachtung empfohlen vom allgemeinen Versöhnungskomitee.

Was wir von dir verlangen können, o Kirche, für die wir steuern:

erstens, daß du den gesunden Menschenverstand des Normalbürgers, welcher Wurst verkauft und zu Biere geht, den alleinigen Richter sein lässest über alles, was Wahrheit heißt, und keinen Richter neben ihm habest, und wissest, daß wir auch ohne dich leben können;

zweitens, daß du dicke Menschen um uns sein lassest und freundliche Bilder, daß du das Schwere dem Leben und das Düstere der Kunst überlassest, du aber, o Kirche, eine behagliche Atmosphäre um uns schaffest; daß du unsere Taufen und Trauungen im Ornat segnest und im Gesellschaftsrock betoastest und über unsere Toten so sprichst, daß wir taktvoll zu weinen vermögen, und wissen nach Möglichkeit, daß wir auch ohne dich leben können;

drittens, daß du unsere Kinder artig und unsere Dienstboten willig und unsere Frauen gehorsam machest und vorsichtig seiest in allen deinen Worten, daß du nicht widersprechest dem, was der Hausherr gesagt hat und also dir bewußt bleibst, daß wir auch ohne dich leben können;

viertens, daß du Krankensuppen kochest und zum Guten redest und Friede und Liebe haltest, und deine Diener uns lieben und ehren, auf daß es ihnen wohlgehe in dem Amte, das wir ihnen geben und sie stets bemerken lassen, daß sie sich's bewußt sind, daß wir auch ohne sie leben können, aber sie nicht ohne uns;

fünftens, daß du das Öl seiest zwischen den Rädern dieses harten Zeitlaufs und dich in nichts mischest und um nichts kümmerst auf andere als des Öles Weise und horchest auf diese unsere Forderungen der modernen Zeit, indem du dir bewußt bleibst, daß wir auch ohne dich leben können;

sechstens, daß du dich nicht wunderst noch erstaunest, sondern dich geehrt fühlst und einstimmst, wenn wir über dich lachen, nachdem du diese Punkte begriffen und erfüllt hast; denn auch über unser Hündlein lachen wir, das von den Brosamlein frißt, die von unserem Tische fallen, und nie vergessest, daß wir andernfalls und jedenfalls auch ohne dich leben können;

siebentens, daß du kein drohendes, noch sonst ein Jenseits verkündest, das uns das Diesseits verwässern könnte; daß du ein letzter Duft seist von jenen hohen Bergen der alten Zeit her und überhaupt so wenig wie möglich da seiest, indem du weißt, daß wir ohne das alles leben und satt werden können.

Achtens: So ich etwas vergessen haben sollte, so wirst du es aus dem Zusammenhang dieser sieben Forderungen leicht entnehmen können, so du nur fest hältst, daß wir auch ohne dich leben können, und daß es jene ewigen Berge nicht gibt, deren Fuß die Weiden und deren Haupt die Schneefelder decken, womit ich dir eine gute Nacht wünsche, und daß du aus derselben möglichst nicht mehr aufwachen mögest.

Beschluß: Wenn du alle diese Dinge wohl befolgst und nach Kräften ihnen nachlebst, so wirst du ein gutes Verhältnis zwischen Religion und Kultur hergestellt und bewiesen haben, daß man ein vollkommen moderner Mensch und doch ein getreues Glied seiner Kirche sein kann, was zu beweisen dein letztes und allein ausschlaggebendes Ideal zu sein hat, widrigenfalls und jedenfalls wir auch ohne dich leben können."

### 4. Verständigung?

Aus der Evang. K.-Ztg. 1904 Nr. 15 Sp. 349:

Die neuen epistolischen Perikopen der Eisenacher Konferenz Exegetisch-homiletisches Handbuch in Verbindung mit anderen Geistlichen, herausgegeben von D. Reyländer. Zweite, durchgesehene Auflage. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme). 1904.

„Die vorliegende zweite Auflage wird als eine „durchgesehene" bezeichnet. In der Tat weist sie im Vergleich zur ersten manche Änderungen auf: teils sind einzelne Perikopen von anderen Verfassern behandelt, teils treten neue Verfasser auf, teils sind die früheren Beiträge von ihren Autoren umgearbeitet. Teilweise erscheint solche Neubearbeitung als eine Verbesserung, aber nicht immer. Es hat fast den Anschein, als ob die zweite Auflage sich den Sommerschen Handbüchern zu den alten Perikopen näherte, und dies würden wir bedauern. Denn an die Stelle einer wissenschaftlichen Erklärung, die sich die Ermittelung der einzelnen Begriffe usw. angelegen sein läßt, sehen wir, wie z. B. in der Perikope zum 1. Advent, eine erbauliche Paraphrase treten; und an die Stelle einer Behandlungsweise, die die wissenschaftliche Arbeit von der erbaulichen Anwendung trennt, finden wir eine Vereinigung beider Momente, die oft fast den Eindruck eines Durcheinander macht und eine einheitliche organische Beherrschung der Perikopen aufzuheben droht. So wenig wir bei einer Predigtmeditation beide Momente vereinigen und bei jedem einzelnen Vers immer gleichzeitig den theologischen Gehalt und seine praktische Anwendungsfähigkeit ins Auge fassen, sondern vielmehr die letztere erst dann in Erwägung ziehen können, wenn das theologische Studium des ganzen Textes zum Abschluß gebracht ist, — so wenig empfiehlt sich die hier bevorzugte Methode."

### 5. Verschiedenes.

I. Professor D. Nestle in Maulbronn macht wiederholt auf folgendes dankbare Doktorthema aufmerksam:

„In der alten gallischen Kirche gehörte es zum Religionsunterricht der Täuflinge, wie das Glaubensbekenntnis so die Symbole der Evangelisten auswendig zu lernen; und wenn noch heute unsere Kirchenkünstler eine ganz besondere Vorliebe für diese Symbole haben, über die eine kunstgeschichtliche Monographie noch nicht zu existieren scheint, so ahnen sie nicht, wie sehr wir damit noch im Babylonismus und Semitismus stecken. Welche Idee der Darstellung zugrunde liegt, entzieht sich einstweilen unserer Kenntnis; ebenso ist es dem Vortragenden unbekannt, ob etwa noch Altertümer erhalten sind, die diese Darstellung aufweisen. Ihm kam es nur darauf an, zu zeigen, daß in einer nicht sehr abgelegenen Literatur noch Notizen sich finden lassen, die für die Religionsgeschichte von Bedeutung sein können" (vgl. Christl. Kunstblatt 1904 Nr. 4 S. 128).

II. Gegen Wrede sucht Kunze unter der Überschrift: „Ist das Evangelium des Johannes eine antijüdische Tendenzschrift" (Allg. ev.-luth. KZtg. 1904, Nr. 8 ff.) die Unhaltbarkeit der Wredeschen Auffassung darzutun.

III. Am 21. Januar hat Harnack in einer Sitzung der Preußischen Akademie der Wissenschaften als ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers hypothetisch folgende Fassung angegeben: „Vater, das Brot für den kommenden Tag gib uns heute, und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung hinein" (besprochen und angefochten z. B. von v. Soden in der Christl. Welt Nr. 10 und von Rösgen in Ev. KZtg. 1904 Nr. 17. 18).

IV. Der Missionsbund für Süd-Ost-Europa (Vorsitzender Pfarrer Lohmann in Freienwalde a. O.), soeben ins Leben getreten, will, auf dem Boden der evangelischen Allianz stehend, unter Deutschen, Polen, Tschechen, Slovaken, Magyaren, Bulgaren, Türken usw. (Griechen?) evangelisieren, möglichst durch heranzubildende einheimische Evangelisten.

V. Seit 1. April gibt Pastor Quistorp in Schwerinsburg, Vorpommern, ein Monatblatt Lutherische Rundschau (jährlich 2 Mk.) heraus, das u. a. die moderne Lehrentwicklung seit Schleiermacher als „satanischen Betrug" zu bekämpfen verspricht.





# Neutestamentliche Seelsorgerbilder (6).

Von Hofprediger und Superintendent **Blau** in Wernigerode.

## Philippus und der Kämmerer.

Wenn es zweifelhaft sein konnte, ob die Seelsorge Jesu ohne weiteres vorbildlich sein kann für seine schwachen Diener, so fällt dieses Bedenken sicherlich weg bei der Seelsorgetätigkeit der ersten Zeugen. Was uns die Apostelgeschichte berichtet, hat seine normative Bedeutung für uns. Die fortdauernde Gültigkeit der Prinzipien der ersten Seelsorge innerhalb der christlichen Gemeinde beruht auf dem Einheitscharakter der Gottesoffenbarung in Christo; die „alte Wahrheit“ behält ihre Geltung auch für die „neue Zeit“; es wäre falsch, die apostolische Zeit als eine in sich abgeschlossene, nur einmal gewesene, längst vergangene Periode der Kirchengeschichte anzusehen. Andererseits wäre es nicht minder falsch, die Formen des Lebens in der Urgemeinde ohne weiteres auf jede beliebige spätere Zeit zu übertragen. Das hieße seine zeitgeschichtlich wechselnde Bedingtheit verkennen. Mit dieser Beschränkung dürfen wir auch in den seelsorgerlichen Szenen der Apostelgeschichte Muster der eigenen Seelsorge sehen.

Wir greifen ein paar Bilder heraus.

Zuerst: Philippus und der Kämmerer; Subjekt und Objekt, Verlauf und Erfolg der hier uns entgegentretenden Seelsorge geben uns zu denken.

Das altkirchliche Diakonenamt ist wesentlich aus dem seelsorgerlichen Bedürfnis hervorgegangen; es handelte sich bei seiner Einrichtung darum, die Hände der Apostel frei zu machen für den eigentlichen Dienst an den Menschenseelen. Nähme uns doch jemand das Schreibwerk und das Rechnungswesen, die Vereinstätigkeit und die humanitären Dinge, wie sie sich heutzutage so vielfach mit der Inneren Mission zu verquicken drohen, ab, damit wir uns mehr der eigentlichen speziellen Seelsorge widmen könnten! Denn das ist und bleibt die Hauptsache. Taugte es den Aposteln nicht, daß sie die Wortverkündigung zugunsten des *διακονεῖν τραπέζαις* vernachlässigen mußten, so taugt es uns noch viel weniger, Zeit und Kraft in Äußerlichkeiten vergeuden zu müssen, ohne in die Tiefe der Arbeit zu kommen. Philippus war Diakon. Freilich, auch die Diakonie schließt die Seesorge nicht aus. Rechtverstanden wollen auch die Liebesdienste der Diakonie doch nur Mittel und Wege sein, an die Seelen

heranzukommen. Der Diakon Philippus begegnet uns als Seelsorger. Der Herr sendet ihn. Der Befehl des Engels ist der göttliche Auftrag zur speziellen Seelsorge. Wie der gute Hirte dem einzelnen verirrten Schäflein nachgeht, so sendet der Erzhirte seine Knechte zu den einzelnen Seelen auf ihren wüsten Straßen, die von Jerusalem hinab gen Gaza, die von der Gottesstadt abwärts ins Philisterland führen. Damit hat der Herr Recht und Pflicht seelsorgerlicher Initiative bezeugt. Die Seelsorge soll sich nicht abwartend verhalten, bis sie gesucht und begehrt wird, sie soll ihre Objekte aufsuchen — wäre es selbst auf den Straßen und Gassen der Stadt und an den Zäunen der Landstraße. Die Seelsorge an den Wanderburschen hier, an den Sommerreisenden da, an Seeleuten und Sachsengängern usw. ist mit eingeschlossen in das Bild dieses „Diakonen der wüsten Straße".

Zwar der Kämmerer ist ein Reisender besonderer Art, ein hochgestellter Mann. Aber sein hoher Stand ist kein Hindernis für die an ihm auszuübende Seelsorge. Sollte das Evangelium nur gut genug sein für das „Volk", aber an die oberen Zehntausend sich nicht heranwagen? Die Kirche hat vielleicht zu lange ausschließlich sich um die breiten Massen gekümmert — und darüber hat sie der armen Gebildeten vergessen! Nun will's uns scheinen, als hätte sie in unserer Zeit sonderlich Philippusdienste zu tun an den Kämmerern aus Mohrenland. Die Aufgabe der „Gebildeten-Mission" und der Seelsorge an den Klugen und Reichen und Gewaltigen ist nicht leicht! Sie mag auch Philippus nicht leicht geworden sein. Was ist er gegen diesen Reichen und vornehmen Herrn? Aber sein niedrigerer Stand ist auch kein Hemmnis der Seelsorge. Hier handelt sich's nicht um Rang und Stand, sondern um geringere oder größere Reife im Glauben. Was freilich dem Philippus die Aufgabe erleichterte, war, daß dieser Kämmerer zu den suchenden Seelen zählte. Darum hatte er die Wallfahrt nach Jerusalem gemacht; sie war ihm „kein opus operatum, sondern Herzenssache; auch auf dem Rückwege blickt seine Seele ins Heiligtum und vertieft sich in das Wort Gottes". [1])

Dies Bibellesen ist Zeugnis seines Suchens; sein aufrichtiges Begehren nach Unterweisung verrät sein Dürsten nach dem lebendigen Gott. Es gibt gerade unter den Gebildeten unserer Tage eine große Anzahl solcher suchenden Seelen; durch die Gegenwart geht ein starker religiöser Hauch, ein Fragen nach der Wahrheit, wie selten. Aber wie viele suchen und fragen vergebens; man schilt ihr Irren und Fragen als Unglauben und Zweifel, statt ihnen zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Frieden zu helfen. Spener sagt einmal: „Ein Lehrer soll sich nicht immer mit den toten, harten und verstockten Sündern quälen; er soll vielmehr acht haben auf die, in deren Herzen Gott selber eine selige Präparation zur Bekehrung durch die Gnade gemacht hat." Dafür ist der Diakon Philippus so gut ein Beispiel wie der Apostel gleichen Namens, der die Griechen, welche Jesum gerne sehen wollten, zu ihm führte.

Blicken wir nun auf das seelsorgerliche Verfahren des Philippus. Es ist bemerkenswert, daß er nicht in selbsterwählter Aufdringlichkeit seine

[1]) Langes Bibelwerk z. d. Stelle.

Dienste dem Kämmerer anbietet. Manche treue Seelsorger fehlen darin, daß sie sich aufdrängen, auch wo es sehr ἀκαίρως ist. Paulus hat mit ἀκαίρως 2 Tim. 4, 2 gewiß nicht plumper Taktlosigkeit und eigenmächtigem Zufahren das Wort reden wollen. „Es straft einer oft seinen Nächsten zur Unzeit und täte weislicher, daß er schwiege" (Sir. 20, 1). Philippus geht erst auf die Straße, als der Herr ihn ruft, er tritt erst an den Wagen, als der Geist ihn treibt. Es muß auch ein Seesorger lernen, auf Wink und Weisung des Geistes zu achten: „Wenn er dich aber brauchen will, so steig in Kraft empor; wird Jesus in der Seele still, so nimm auch Du nichts vor." Wenn man nun die innere Gewißheit erlangt hat, daß man einen seelsorgerlichen Weg gehen soll und muß, dann darf man sich auch nicht entziehen, wie Jona, wie Mose, wie Jeremia es wollten. Philippus mag den Kopf geschüttelt haben über den Befehl, auf jene menschenverlassene Straße zu gehen, aber der Herr ruft, der Knecht gehorcht. Das ist die rechte Ausrüstung zum seelsorgerlichen Dienst. Wie fein weiß nun Philippus seines Amtes zu walten! Eine freundliche, teilnehmende Frage gewinnt ihm das Vertrauen und öffnet ihm das Herz des fremden Mannes. Ach, was kann ein einziges freundliches Wort für Wunder wirken! — und ein unfreuudliches Wort kann einem das Herz des andern für immer verriegeln! Aber das macht's noch nicht. Mancher begeht in dem seelsorgerlichen Gespräch den Fehler, mit dem, was ihm selber am nächsten liegt, anzufangen; Philippus knüpft an an das, was seinen Klienten beschäftigt: Verstehest du auch, was du liesest? Frommel erzählt einmal, wie sich ihm ungesucht ein seelsorgerliches Gespräch geboten habe durch Goethes Faust, in dem lesend er jemanden antraf. Freilich, man darf nicht an der Peripherie hängen bleiben, man muß ins Zentrum vorrücken. Philippus knüpft an die aufgeschlagene Schriftstelle an und „predigt ihm das Evangelium von Jesu", ja das Evangelium von dem für die Sünde geopferten Gotteslamm. Und darauf kommt es doch schließlich immer hinaus. Seelsorge soll und will Evangelium predigen; auch wo sie die Gewissen strafen muß, muß es unter dem Kreuze Jesu Christi geschehen, sonst richtet auch die bestgemeinte Bußpredigt nur Ärgernis und Schaden an. Aber Bezeugung Christi, des Gekreuzigten, ist A und O aller Verkündigung des Wortes, sie geschehe öffentlich oder sonderlich. Und Seelsorge ist „sonderliche Wortverkündigung". In der Hand des Philippus und eines jeden rechtschaffenen Seelsorgers wird das Wort Gottes zum Mittel der Seelsorge. Es sollte kein seelsorgerliches Gespräch sein, das nicht einen Bibelabschnitt oder wenigstens einen Bibelspruch der Seele, der es dienen will, gäbe und zurückließe.

Der Erfolg endlich bleibt nicht aus. Das Ziel aller Seelsorge ist der Glaube. Der Kämmerer kommt zum Glauben an Jesum Christum; da findet seine Seele Frieden. Er suchte gute Perlen, als er nach Jerusalem seine Wallfahrt machte, er fand die eine köstliche Perle im Staub der Landstraße gen Gaza. Aber Philippus tauft ihn auch; er weist damit die eine Seele, die ihren Herrn gefunden hat, an die Gemeinde, die Kirche Christi als ihr Glied. Denn die Seelsorge darf über der Ge-

winnung der einzelnen Seele nicht die οἰκοδομή der Gemeinde vergessen. Nun erst zieht der Kämmerer seine Straße fröhlich. Gesegnet der seelsorgerliche Dienst, der solche Freude hinter sich läßt.

Der Geist rückte Philippus hinweg. Das ist auch ein Wink für die Seelsorge. „In dem Verhältnis von Lehrer und Schüler, Prediger und Hörer, Seelsorger und Beichtkind liegt die Gefahr sehr nahe, daß eine an des andern Person hängt und ihm darüber die Hauptperson, der Heiland selbst in den Hintergrund tritt.“ [1]) Das soll nicht sein. In der Seelsorge soll der Philippus allezeit verschwinden — aber die Seele, für die er gesorgt hat, soll fröhlich ihre Straße nach dem Himmel ziehen.

---

# Das biblische „Im Namen“: Zauberformel? Phrase? Glaubensbekenntnis?

Von **Julius Boehmer.**

## 1.

Jedermann weiß, daß in der Christenheit die Wendungen „der Name Gottes, der Name Jesu, im Namen Gottes, im Namen Jesu“ häufig gebraucht, höchst bedeutsam und für die feierlichsten und heiligsten Augenblicke besonders beliebt sind. Seit tausend und mehr Jahren beginnt die sonntägliche Liturgie mit den Worten „Im Namen (Gottes) des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“, um in der Regel fortzufahren: „Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat“. Die christliche Taufe gründet sich auf die Einsetzungsworte, in denen es heißt: „Taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“. Die Blüte oder die reifste Frucht christlichen Betens ist seit Jesu Abschiedsreden das Gebet „im Namen Jesu“. Und ernste Christen aller Zeiten und Zungen pflegen Wendepunkte ihres Lebens, lange erwogene Entschlüsse, kühne und ermutigende Selbstaufforderungen und Mahnungen mit „im Namen des Herrn“ zu kennzeichnen. Kaiser Wilhelm I. hat auf dem Sterbebett den Ausspruch getan: „Er hat mir mit seinem Namen geholfen“. Kurz, „der Name Gottes“ und zumal „im Namen Gottes“ ist ein fester Bestandteil christlichen Glaubens und kirchlichen (gottesdienstlichen) Lebens so sehr geworden, daß niemand es für unwichtig halten, niemand daran vorbeigehen kann, sondern gezwungen ist, sich ein klares Verständnis zu sichern.

Nun ist die Mehrzahl ohne Zweifel überzeugt, dieses Verständnis längst zu besitzen. Und das um so mehr, als ja „im Namen“ auch heutiges Tags eine geläufige Wendung ist, und niemand vor Neubildungen damit zurückzuschrecken braucht. „Im Namen des Königs,“ so beginnt jeder richterliche Urteilsspruch. Im Namen eines Fürsten oder eines Volkes tritt ein Gesandter oder Beauftragter in der Fremde auf und

---

[1]) H. Wießner, Die Fahrt durch die Wüste. Berlin 1900. S. 121. (Eine tiefgründige Auslegung von Act. 8, 26—40.)

spricht und handelt, so wie der Sender oder Auftraggeber ihn gelehrt hat oder selber sprechen und handeln würde. „Im Namen vieler“ macht in der Zeitung jemand eine Beschwerde kund, und „im Namen und Auftrag“ (oder: ohne Auftrag) einer Korporation handelt und redet und schreibt ihr Vorsitzender oder ein anderes Mitglied.

Dennoch wäre es nicht in jedem Falle leicht, zu sagen, was in allen diesen Fällen mit Name gemeint ist. Es geht hier so wie in der Regel mit abgegriffenen Wörtern und Verbindungen: eben weil sie so sehr gewöhnlich sind, denkt sie jeder zu verstehen, und zuletzt versteht sie keiner, wenn er einmal genau zusieht. Es war daher hohe Zeit, daß in den letzten Jahren in einer Reihe von Einzelstudien der Name Gottes als solcher zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wurde. Nicht als hätte man nicht auch schon früher über diesen Ausdruck nachgedacht und ihn gründlich erörtert: das ist vielmehr geschehen, solange auf dem Boden des Christentums wissenschaftlich gearbeitet, theologisch geforscht wird. Aber noch waren die Fortschritte des neunzehnten Jahrhunderts nicht nutzbar gemacht worden, um das Namen-Gottes-Problem auch an ihrem Teil zu fördern. Nicht Dogmatismus und Traditionalismus, sondern geschichtliche Methode und Beobachtung des persönlichen Geisteslebens, dazu Untersuchung des gemeinsamen Geistesbesitzes der Völker, zumal Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte: das sind in der Hauptsache die Faktoren, die bei wissenschaftlichen Fragen und ihrer Lösung in unseren Tagen in Betracht kommen. Nun ist die Frage, ob denn mit den neueren Mitteln neue und bessere Ergebnisse gewonnen werden können und gewonnen worden sind.

Sehen wir zu!

Der erste, der im letzten Triennium das Namen-Gottes-Problem in Angriff nahm und gleich im Titel das Gebiet, auf dem er seinen Fortschritt gewann, bezeichnete, war Giesebrecht. Sein Werk heißt: Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage (Königsberg, Thomas & Oppermann, 1901. 144 S. 4 Mk.). Vom Boden der Religionsgeschichte kommend läßt er ihr Licht hell erstrahlen und lehrt in ihm das Alte Testament und seinen Gottesnamen schauen. Dieses Licht hat ihn freilich so geblendet, daß er — begreiflich genug — seine ganze Umgebung und seine Vorgänger im Dunkel sieht, oder wie er im Vorwort es euphemistisch wendet, „hier und da im Eifer um die Sache scharf wird“.

Er beginnt damit, die Wichtigkeit des Namens Gottes im Alten Testament und die eigentümlichen, mit seiner Auffassung verbundenen Schwierigkeiten zu beleuchten, wie sie in allen möglichen, und gerade in den anerkannten Erklärungen des Begriffs zu Tage träten. Dann gibt er sein Ergebnis gleich vorweg: nicht die Bibel ist die Heimat des sonderbaren Gebrauches des Gottesnamens, sondern es liegt ein uralter, über die ganze Menschheit verbreiteter und für die antike Religion überhaupt charakteristischer Gebrauch des Götternamens vor. Das haben die alten

Theologen auch sehr genau gewußt: für Origenes z. B. sind alle Namen voll göttlicher Kräfte, alle Götter real. Giesebrecht beschränkt seine Untersuchung mit Absicht auf das Alte Testament, das aus sich allein, wenn auch unter beständiger Rücksichtnahme auf die verwandten gemeinsemitischen Vorstellungen verstanden sein will, ohne Nebenblicke auf das Neue Testament. Er versichert, daß die Lösung des Namenproblems sich ihm ganz von selbst aufgedrängt habe, daß sie nicht im Dienste einer vorgefaßten Theorie, etwa des Evolutionismus, stehe. Dabei unternimmt es Giesebrecht, von dieser einige weitverbreitete, aus Mißverstand geborene verkehrte Auffassungen abzuwehren: der Evolutionismus, die Entwicklungstheorie konstatiere wohl Werden und Wachsen in der Geschichte, sei aber nicht eine Theorie über die Geschichte; verkenne keineswegs die hervorragende Bedeutung der Persönlichkeiten in der Geschichte und wolle am allerwenigsten Gott aus der Geschichte eliminieren. „Eliminiert werden soll vielmehr das Idol, die bloße Vorstellung von Gott, die man in späteren Überlieferungen in die Geschichte hineingetragen hat. Was gesucht wird, ist vielmehr die Wirklichkeit, um in der Wirklichkeit Gott zu finden. Denn erträumte phantastisch-spekulative Vorstellungen von Gott können uns nicht helfen, sondern nur der Gott, der in der Geschichte sein Wesen geoffenbart hat" (7). — Wir gestehen, so gern wir das bisher Gesagte gelten lassen, daß die zuletzt angeführte Satzgruppe ein seltenes Muster von Unklarheit ist. Was heißt: ein Idol, Vorstellung von Gott, in die Geschichte eintragen? Also wenn ich mit den Mitteln meiner Erkenntnis und meiner Zeit Gott und Gottes Wege in der Vergangenheit aufsuche und darstelle, das ist erträumt, phantastisch-spekulativ? So drängen sich viele Fragen auf, die wir aber hier nicht erörtern können. Wir ahnen wohl oder wissen vielmehr ziemlich genau, was Giesebrecht gemeint hat. Allein so wichtige Sätze, wie die vorhin erwähnten, sollen doch keine Rätsel sein.

Indes zur Sache. Name (hebr. שֵׁם, auf die Etymologie ist wenig oder gar kein Wert zu legen, soweit es das Verständnis betrifft) ist das lautliche Mittel, eine Person von einer anderen zu unterscheiden und sie vor das geistige Auge zu stellen. Nach herkömmlicher Auffassung ist er, auf Wesen außer Gott angewendet, da er die Identität einer Person feststellt, in irgend einem Sinn Wesensbezeichnung: daher die Namenswechsel (Jedidja-Salomo, Eljakim-Jojakim), Namen-Etymologien (Jakob-Israel) usw.; oder auch, er hebt eine charakteristische Einzelheit hervor (Esau = der Behaarte, Josua = Jahwe hat geholfen), besonders gern den Gott, unter dessen Schutz die Person von Geburt an gestellt ist (Gedalja = Jahwe ist groß, Micha = Gott ist einzig). Jedenfalls behandelt das Alte Testament Personennamen mit der äußersten Wichtigkeit. In der Genesis z. B. wird die Namengebung von fast jeder Person und von vielen Dingen gegeben, später, namentlich in den Prophetenschriften, ist es wenigstens ähnlich: man denke an Jesajas Söhne, an Hoseas Kinder. Wie aus Name Ruhm wird, wie Name mit Nachkommenschaft zusammenhängt, wie der Name als Vertreter der Person vorgestellt ist usw., wird im einzelnen gezeigt. Der Name Gottes insbesondere

bedeute an vielen Stellen seinen Ruhm, seine Ehre, so auch in der häufigen Formel לְמַעַן שֵׁם י״ (vgl. die Parallele in Jes. 48, 9).

Nimmt man den „Namen Gottes“ im eigentlichen Sinn, so tritt an mehreren Stellen hervor, daß es um seine Kenntnis etwas Wunderbares, daß sie etwas umgemein Wertvolles ist: so Ex. 3, 13. 15; 6, 3. Gen. 32, 28—30. Richt. 13, 6; 17, 18. So häufige Wendungen wie „segnen, grüßen mit dem Namen Jahwes“ (בֵּרֵךְ בְּשֵׁם י״) heißen einfach: durch Aussprechen des Namens (Wortes) Jahwe segnen, grüßen; nicht anders: reden, weissagen, rufen בְּשֵׁם י״ usw. Ist aber auch der Name Gottes hier überall eigentlich gemeint, so ist doch durch seine Verbindung mit dem Kultus seine starke Verselbständigung eingetreten, so daß er geradezu Kultusobjekt wird (Mal. 1, 11. Ps. 76, 2 uff.), daß Jahwe allein Wechselbegriff seines Namens wird (z. B. Jes. 29, 23), der geliebt, geheiligt wird. Auffallend ist auch die häufige Formel: יְהוָה שְׁמוֹ (z. B. Am. 4, 13; 5, 8; 9, 6), die sehr häufig und wohl vor allem im Kultus gebraucht wurde. Allein sollte das bloß bedeuten: Jahwe heißt Israels Gott? Das erklärt die Häufigkeit und das Gewicht der Formel nicht. Man hat sie auch als Bekenntnis zur wahren Gottheit Jahwes erklären wollen. Doch auch das genügt nicht, falls es überhaupt möglich ist. Nach allem begreift man, daß Jahwes Name, das Kultusobjekt, mit dem Tempel einen besonderen Zusammenhang hat, vgl. die Wendungen: dem Namen Jahwes ein Haus bauen, der Name Jahwes ist im Tempel (in Jerusalem), Jahwe hat seinen Namen nach Jerusalem gesetzt, seinen Namen dort oder wo anders wohnen lassen. Für alle diese Wendungen hat man mancherlei Erklärungen, die in Wahrheit allesamt nicht recht genügen. Das gilt erst recht, wenn der Name Gottes als Macht-, als Rettungsmittel erscheint. Wie geläufig ist uns Apg. 4, 12! Ähnlich drückt sich aus Ps. 54, 13; 20, 2; 124, 8 usw. Darum begehrt man seine Kenntnis, darum ist er ein so wirkungskräftiges Agens, wie überhaupt das Wort im Alten Testament von großer Kraft, Macht und Bedeutung ist, jeder Fluch, jeder Segen als solcher stark betont wird, bei Menschen schon, erst recht aber bei Gott, d. h. wenn er von Gott ausgeht. So erscheint endlich gar der Name als selbständiges Wesen Ex. 23, 21. Jes. 30, 27. Freilich kann man dies eigentlich nur finden, wenn man mit Giesebrecht will, während der Unbefangene ganz gut ohne diese Annahme auskommt. Doch das nebenbei.

Giesebrecht nimmt alsdann im zweiten Teil alle bisherigen Erklärungen des auffallenden Gebrauches des Namens Gottes im Alten Testament durch und zeigt ihre Mängel und Fehler auf. Dabei nimmt er auch unsere Schrift Das biblische „im Namen“ (eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebräische בְּשֵׁם und seine griechischen Äquivalente, im besonderen Hinblick auf den Taufbefehl Matth. 28, 19. Gießen, Ricker, 1898. 2, 70 Mk.) gründlich vor und legt schonungslos, wie übrigens auch an andern Stellen seines Buches, die von ihm dafür erkannten Schwächen auf. Auf der anderen Seite stimmt er auch mit manchen Ausführungen überein. Wir gehen hier nicht näher darauf ein,

da sich weiter unten dazu Gelegenheit finden wird, und Einzelheiten für den Fernerstehenden ziemlich gleichgültig sind, oder eben nur durch die Lektüre beider Schriften für die Beurteilung geklärt werden könnten. Jedenfalls genügt das alles, was bisher von den verschiedensten Seiten zur Erklärung des Namens Gottes gesagt worden sei und was meist so oder so auf Wesensbezeichnung, Offenbarung eines an sich Unbekannten u. dgl. hinauslaufe, nach Giesebrecht nicht: unerklärt ist bis jetzt die Häufigkeit des Gebrauchs, die eigentümliche Wertschätzung des Namens Gottes (auch menschlicher Personennamen), seine Hypostasierung.

Woher ist denn die Lösung aller dieser Schwierigkeiten zu erwarten? Der dritte Teil des Giesebrechtschen Buches gibt die Antwort: von der Religionsgeschichte! Es ist zuzusehen, was der Menschheitsglaube vom Namen, seinem Wesen, seiner Macht weiß. Hier ist nun sehr lehrreich und unbestreitbar richtig, was in einigen wichtigen Schriften neuerer Zeit vorgetragen worden ist. Zuerst in des Dänen Nyrop Werk: „Die Macht des Namens". Eigentlich müßte man hier, um Überzeugtheit zu wecken, den ganzen Auszug Giesebrechts aus Nyrop wiederholen. Wir beschränken uns auf das Nötigste: 1. Das Verbot, den Namen gewisser Dinge zu nennen (das sogenannte Namentabu), ist als Aberglaube noch heute in ganz Europa nachweisbar (zur Illustrierung sei auf das bekannte „Nicht berufen" hingewiesen). 2. Dieses Verbot ist bei fast allen Naturvölkern nachzuweisen und hier ursprünglich gewesen. 3. Ganz besonders ist der Gottesname durch derartige Verbote geschützt. 4. Die Folgen des Bruchs des Namenverbots sind schrecklich. Vergehen gegen den Namen sind Vergehen gegen seinen Träger 5. Wieder gilt das besonders vom Gottesnamen. Wer den Namen, das göttliche Geheimnis, erlangt hat, der hat dadurch den Gott sich untertänig gemacht und in seine Gewalt bekommen. 6. Daher wirkt der Gottesname, gesprochen oder geschrieben, als Zauberformel gegen alle bösen Nachstellungen, hat überhaupt eine furchtbare Macht. 7. Der Name erst macht den Menschen zum Individuum und ist ihm notwendig. Der namenlos gestorbene Mensch findet keine Ruhe im Grabe. Ungetaufte (?, soll wohl heißen: unbenannte!) Kinder jammern, bis man ihnen einen Namen gegeben hat. Der Name hat Einfluß auf des Trägers Schicksal. 8. Der Grund all dieser Erscheinungen liegt in der Tatsache, daß der Mensch als physisches Wesen in fortwährender Verbindung mit den Dingen der Außenwelt steht. Diese ideelle Verbindung ist für den primitiven Menschen eine reale, nicht subjektiv, sondern objektiv. Um auf einen Menschen einzuwirken, brauche ich nicht ihn selber, sondern etwas, was in geistiger Verbindung mit ihm steht: solch ein Mittel neben anderen ist auch der Name. So weit Nyrop. — Giesebrecht ergänzt, daß neben der Einheit, die zwischen dem Namen und seinem Träger besteht, nicht minder leicht auch der Name vom Menschen getrennt werden, neben ihn gestellt, ihm entgegengesetzt werden könne, und führt auch dafür mancherlei Belege an. So Nuth in De Marci Diaconi vita Porphyrii episcopi Gazensis: Meminisse oportet, ab omnibus fere gentibus maximeque iis, qui in inferiore et simpliciore cultu versantur, summam vim

tribui nominibus atque per totum fere orbem terrarum vulgatam esse opinionem, qua hominis naturam quasi tribus partibus constare, corpore et anima et nomine, nomen igitur interdum vicem praestare posse ipsius hominis putabant. Nicht anders Spencer, die Prinzipien der Soziologie: „für sie gewinnt der Name eine gewisse Persönlichkeit, er ist der Schatten oder der Geist oder ein anderes Ich der mit Fleisch und Blut begabten Person“. Spuren dieser Auffassung finden sich übrigens auch bei den alten Griechen. So weit Ruth.

Freiherr von Andrian ferner hat über „Wortaberglauben“ geschrieben. Durch das gesprochene Wort, zeigt er, vermag nach dem Glauben der unentwickelten Völker die Persönlichkeit Macht auf die Außenwelt auszuüben, ähnlich durch das geschriebene Wort. „Auf den höheren Religionsstufen setzt sich das Bewußtsein, die Geister durch den Namen beherrschen zu können, in Demut und Unterwerfung unter den Willen einer übermächtigen Gottheit um“ (ist das nicht fein gesagt: „setzt sich um“!?). Hinsichtlich der Namen von Personen und beseelten Objekten aber tritt bei aller sonstigen Verschiedenheit der Gesichtspunkte gemeinsam der Glaube hervor, daß der Name ein wesentlicher und charakteristischer Bestandteil des Individuums sei. Im östlichen Grönland sagt man: der Mensch besteht aus drei Teilen: Körper, Seele und Namen. In der indischen Mimansa-Philosophie ist naman das Wesen. Der Name ist anderwärts Schutzgeist des jeweiligen Besitzers, Kraftquelle für die damit behafteten Personen. Aus solcher Auffassung entstehen mancherlei Gebräuche, die den Menschen vor Mißbrauch seines Namens schützen sollen (man läßt die Kinder bis zur Reife ohne Namen heranwachsen, man nimmt bei Krankheiten Namensänderungen vor usw.). Daher endlich galten die geheimen Namen der Götter für besonders wirksam: erst beim Aussprechen ihres Namens kann die Gottheit erscheinen. Selbst der christliche Aberglaube trieb und treibt noch bis heute Zauberei mit dem Namen der Dreieinigkeit (an die Greuel des Besprechens, der Sympathie u. dgl. braucht ja nur erinnert zu werden). Zu erwähnen ist noch die Sitte, den Namen Gottes in heiligen Schriften auszulassen oder zu umschreiben.

Auch Kroll weist im „Rheinischen Museum“ 1898 die in den breiten Massen des Altertums verbreitete Vorstellung auf, wonach Name und Ding durch ein geheimnisvolles Band miteinander verknüpft seien, wiewohl schon die Sophisten die rein äußerliche Beziehung zwischen Ding und Bezeichnung betont hatten. Ferner werden nach Erman aus Ägypten, nach Zimmern u. a. aus Babylonien ähnliche Auffassungen des Namens mitgeteilt.

Im vierten Teil stellt dann Giesebrecht den Menschheitsglauben hinsichtlich des Namens zusammen, in der Hauptsache folgendermaßen:

I. Der Name und sein Träger.
   1. Der Name stellt seinen Träger dar (daher „Wesensbezeichnung“), Name ist Person oder Repräsentation des Trägers.

2. Der Name beeinflußt seinen Träger
   a) als Vorzeichen (nomen omen),
   b) als Beschreiungsmittel,
   c) als Rufmittel (gegen seinen Willen, Beschwörung mit seinem Willen, Kultus), zwingt also seinen Träger herbei.

II. Der Name und sein Rufer.
   1. Das Rufen des Namens bringt Heil und Macht.
   2. Das Rufen des Namens bringt Verderben.

III. Der Name und die Welt.
   1. Der Göttername ist die denkbar stärkste Machtquelle.
   2. Auch andere Namen (oder Wortgruppen) entbinden vermöge ihrer Beziehung zu höheren Wesen göttliche Kräfte, daher die Wirksamkeit der Zauberformeln.
   3. Dieser Zusammenhang ist vergessen in sinnlosen Zauberformeln.

Schluß: Der Name trägt für die primitive Menschheit dämonischen Charakter. Er ist ein neckischer und bedrohlicher Doppelgänger seines Trägers. Zwischen Name und Person besteht eine mystische Einheit, ein Verhältnis wie zwischen Körper und Geist, Vertreter und Eigenwesen: die tatsächlich ideelle Darstellung der Person durch den Namen wird als real gedacht. „Der Name ist ein von seinem Träger relativ unabhängiges, aber für sein Wohl und Wehe hochwichtiges Parallelwesen zum Menschen, das seinen Träger zugleich darstellt und beeinflußt."

Von diesen Ergebnissen ist die Anwendung auf das Alte Testament zu machen. Der alttestamentliche Gottesname und was damit zusammenhängt ist nach dem Gesagten nichts spezifisch Offenbarungsmäßiges, sondern im Gegenteil etwas allgemein Menschliches. Jetzt erklärt sich restlos alles, was bis dahin rätselhaft schien: die Häufigkeit des Gebrauchs des Gottesnamens, die Freude über das Kennen des Gottesnamens, das Ausrufen des Gottesnamens als das stärkste Machtmittel der Gottheit gegenüber, die Möglichkeit, den Namen Gottes als eine Art Nebengottheit, als eine Manifestation Gottes anzusehen usw. Tatsache ist, daß man die Art des Alten Testaments, von Gottes Namen zu reden, jetzt erst völlig versteht, und daß es uns ganz unmöglich sein würde, anzuerkennen, daß für unsere Auffassung von unserer Beziehung zu Gott der Name Gottes die Bedeutung hätte, wie für den Israeliten.

Stehen wir hier einen Augenblick still. Was Giesebrecht über den Menschheitsglauben vom Namen ausgeführt hat, werden wir ohne Frage bei der Einstimmigkeit so vieler Zeugen gelten lassen müssen. Nicht minder haben wir ihm auch darin beizustimmen, daß von jenen Erkenntnissen auf das Alte Testament Anwendung zu machen ist. Das Volk Israel lebte ja nicht auf einer Insel, die es von jedem Geisteshauch der Welt abgesperrt hätte. Im Gegenteil. Das ganze Alte Testament bezeugt, wie einerseits große Kulturmächte, Babylonien-Assyrien (Abraham, vom achten bis sechsten Jahrhundert) und Ägypten (Joseph, Mose), anderseits kleinere Völker, wie Midianiter, Kanaaniter, Phönizier, Syrer usw. auf Israel teils friedlich, teils feindlich eingewirkt haben.

Daß Israel das, was allgemein-menschlich ist, mit allen Menschen und Völkern teilte, ist so selbstverständlich, wie daß Jesus, der Gottessohn, eine rein menschliche Entwicklung durchmachte. Ist der Namenglaube allgemein-menschlich, so war er auch von Israel nicht ausgeschlossen. Aber nun kommt die entscheidende Frage, die Giesebrecht, soweit wir sehen, nicht mit voller Klarheit und Schärfe ins Auge gefaßt hat: sind Spuren jenes Namenglaubens in Israel nicht nur vorhanden, sondern auch mit Bewußtsein zum Ausdruck gebracht und in die Religion aufgenommen worden? Oder: sind die Elemente jenes Namenglaubens in der Religion Israels entmaterialisiert, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, besser: ethisiert, zu unselbständigen, dienenden Stücken der Religion gemacht worden? Noch anders gewandt; ist der menschliche Namenglaube mehr als der Hintergrund, mehr als der bloße Naturgrund der Religion Israels? der alttestamentlichen, der Jahwe-Religion? Diese Kernfragen, das möchten wir schon hier feststellen, scheint uns Giesebrecht umgangen zu haben (vielleicht sagt er: das gehörte nicht zu meinem Thema). Soweit aber die Antwort gegeben wird, lautet sie unbestimmt oder zu Ungunsten des Alten Testaments. Giesebrecht hat wohl herausgestellt, was das Alte Testament mit dem Namen-Menschheitsglauben gemeint hat. Was aber beide unterscheidet, tritt viel weniger, jedenfalls längst nicht genügend hervor. Z. B. wenn das Alte Testament auf den Gottesnamen Wert legt, warum ist er hier grundsätzlich nicht als unheimliche Macht, sondern als hohes Gut, dankenswerte Gabe, freundliche Offenbarung gefaßt? Wie erklärt sich weiter, daß die Kenntnis des wichtigsten, einzigartigen Gottesnamens Jahwe und anderer Gottesnamen in Israel auf unmittelbare göttliche Offenbarung zurückgeführt, und dadurch der Name Jahwe samt anderen Namen zu einem kostbaren Schatz Israels erhoben wird? Warum haben denn die Israeliten allein und nicht die anderen Völker den Namen Gottes geliebt, geehrt, gepriesen, ihm vertraut? Wo er auf diesen Unterschied kommen sollte, begnügt sich Giesebrecht mit Andeutungen oder ausweichenden Wendungen. Wenn Tiele auf den Unterschied aufmerksam macht, der zwischen dem durch den Namengebrauch die Gottheit zwingenden Aberglauben und den großen offiziellen oder gar prophetischen Religionen bestehe, wo Gott hoch über der zauberischen Anwendung seines Namens stehe, so kann Giesebrecht das zwar nicht leugnen. Aber er drückt sich an dem Ernst der hiermit geschaffenen Situation vorbei — sit venia — indem er betont: immer bleibt doch für beide Arten, die niedere und die höhere, charakteristisch der Name Gottes als „Mittel, um göttliche Kräfte flüssig zu machen“. „Das Ausrufen und Anrufen des Namens löst die Machtwirkung der Gottheit aus,“ und setzt er gleich hinzu, „wenn auch nicht absolut mechanisch“ (so!), so versäumt doch Giesebrecht, das, worauf hier alles ankommt, inwieweit mechanisch oder nicht-mechanisch, irgendwie zu untersuchen oder festzustellen. Er lehnt es mit dürren Worten ab, denn „an dem Resultat meiner Untersuchung wäre damit nichts geändert“. Mag sein, aber „die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens“ ist n o c h  n i c h t damit e r l e d i g t, wenn „ihre religionsgeschichtliche Grundlage nachgewiesen ist“. Was wir heutzutage am

Namen nicht mehr haben, erfahren wir sehr genau: was uns der Name ist, oder was wir vom alttestamentlichen Gottesnamen uns aneignen können und wie wir uns das vermitteln, davon ist keine Rede. Es lag nicht im Thema. Mag sein, aber dann lagen manche andere Bemerkungen, die in die Gegenwart führen, auch nicht im Thema.

Was am Schluß seines Buches Giesebrecht noch an Schlußfolgerungen für die Erklärung der Hypostasierung des Namens in der minäischen Namengebung, in „Astarte, der Name Baals", in der Hypostase „der Name Jahwes", für die Erklärung der Lokalisierung des Namens geltend macht, ist zwar sehr lehrreich im ganzen wie in Einzelheiten, doch würde eine Erörterung hier zu weit führen. Für das Alte Testament wird man jedenfalls anzuerkennen haben, daß der „Name Jahwes" öfter der wirkliche Repräsentant Jahwes ist, auch wenn man Giesebrecht nicht auf allen Wegen folgt und die von ihm gebotene Erklärung der Genesis jener Auffassung nicht unterschreiben kann; nicht minder, daß die Vorstellungen und Ausdrücke, die sich um die Lokalisierung des Namens Jahwes im Tempel drehen, nicht kraß sinnlich, sondern gemäß dem geistigen Gepräge des Namens Gottes geistig und doch real gemeint sind.

In einem längeren Anhang exegesiert Giesebrecht eine Reihe von alttestamentlichen Stellen und macht Vorschläge zu einer besseren Erklärung. In dem, was er auf sechs Seiten gegen unsere in der oben genannten Schrift gegebene Erklärung von „im Namen Jahwes" vorbringt, hat er zum Teil recht, manchmal allerdings darum, weil er uns mißverstanden hat. Bemerkungen über die minäischen und babylonischen Namen mit Sumhu („sein Name") machen den Schluß der von großen Gesichtspunkten geschriebenen, des in ihr gesammelten Materials wie der Tendenz seiner Deutung wegen verdienstlichen Schrift Giesebrechts.

---

# Die wirtschaftliche Lage der ersten evangelischen Landpfarrer.

## Eine kulturgeschichtliche Skizze aus der Reformationszeit.

Von Pfarrer **Riemer** in Badeleben, Kreis Neuhaldensleben.

2.

Die Bewirtschaftung der Pfarrländereien durch den Pfarrer selbst hatte also ihre großen Schattenseiten. Trotzdem zog man sie entschieden der Verpachtung des ganzen Ackers vor. Vielfach gelangte nämlich an die Visitatoren die dringende Bitte, lange verpachtete und darum von dem Pächter nur ungern gemißte Ackerteile dem Pfarrer zum eigenen Gebrauch wieder zuzuweisen, eine Bitte, die als vollbegründet anerkannt wurde. Offenbar hatte die Verpachtung noch größere Nachteile aufzuweisen, als die Selbstbewirtschaftung, so viele Vorteile jene auch auf den ersten Blick zu bieten schien.

Diese lagen auf der Hand. Der Pfarrer brauchte seine Kraft nicht zu zersplittern, sondern konnte sie in vollem Umfange seiner geist-

lichen Arbeit widmen. Er hatte ja dann eine feste Einnahme, die ihm ein sorgenfreies Dasein gewährte. Er stand frei und unabhängig von den Bauern da, auf deren guten Willen er sonst bei der Bewirtschaftung seines Ackers angewiesen war. Er brauchte sich nicht mehr zu sorgen, daß die Nachbarn beim Pflügen auch den Pfarracker mit bedenken würden: der Pächter, der ja auch ein Ackersmann war, würde schon sein Recht zu wahren wissen, falls ihn einer seiner Dorfgenossen durch Abpflügen schädigen wollte. Kurz: durch die Verpachtung seines Ackers schien der Pfarrer mit einem Schlage allen Schwierigkeiten seiner wirtschaftlichen Lage überhoben zu sein.

Aber eine solche Verpachtung war fast völlig unmöglich. Die Unmöglichkeit lag nun nicht etwa darin, daß die Pacht zum großen Teil in natura gezahlt wurde und der Pfarrer für das viele Korn eine Verwendung haben mußte. Dazu hätten sich schon Mittel und Wege gefunden, zumal dann, wenn eine größere Stadt in der Nähe lag und die Handelsleute der Gemeinde, Karnführer genannt, die Kornfuhren zum Markte unentgeltlich zu besorgen hatten. Der schwerwiegendste Hinderungsgrund war vielmehr der überaus niedrige Pachtpreis. Dieser wiederum wurde dadurch herbeigeführt, daß es an zahlungsfähigen Pächtern fehlte. Wer im Dorfe sollte denn pachten? Nur die Ackerleute konnten wirklich in Betracht kommen. Sie aber bildeten nur etwa den dritten Teil der Einwohnerschaft des Dorfes. Die übrigen zwei Drittel verteilten sich auf die Kossäthen und Einlieger, von denen die letzteren gar nicht, die ersteren nur selten Acker pachten konnten. Es fehlte also die Nachfrage und darum war ein wirklich günstiges Resultat bei der Verpachtung des Pfarrackers nie zu erzielen.

Soweit nun aber trotzdem eine Verpachtung einzelner Teile, einzelner Hufen oder Morgen, stattfand, war der Pachtpreis natürlich wieder großen Schwankungen unterworfen. Es sprachen dabei verschiedene Gründe mit. Zunächst war der Preis besonders niedrig in den schon erwähnten Fällen, wo ein Pächter schon lange Jahre hindurch Pfarracker „unter dem Pfluge hatte“. Dann kam sehr viel auch auf die Lage und Beschaffenheit des Ackers an. Lag er sehr weit ab vom Dorfe, oder war er steinig, so wurde er übermäßig schlecht bezahlt. Endlich mochten im einzelnen noch manche außergewöhnliche Umstände mitwirken, wie etwa eine durch Unwetter oder Überschwemmung herbeigeführte Entwertung einzelner Parzellen. An Geld wurde daher für die einzelne Hufe nur 3 bis 5 fl. gegeben; selten mehr, öfter aber weniger. Der Pfarrer hätte also bei der Verpachtung seines ganzen Ackers, dessen Größe sich durchschnittlich auf 4—5 Hufen belief, ein Jahresgehalt von etwa 9—25 fl. bezogen. Davon konnte er aber unmöglich für sich und seine Familie den Lebensunterhalt bestreiten.

Nun wurde allerdings der Pachtpreis nicht nur in Geld, sondern mindestens ebenso häufig, wenn nicht noch häufiger, in Naturalien gezahlt. Auch hier kamen große Schwankungen vor. Wenn zwei Hufen für sieben Malter verpachtet waren, so galt das selbst in der Reformationszeit als ein zu niedriger Preis. Gewöhnlich wurde der Acker „umb die Hälfte

ausgetan", oder was im Grunde dasselbe war, der Pfarrer ließ ihn um die Hälfte pflügen. Er erhielt also auf diese Weise jedesmal die Hälfte von dem, was der Acker trug. Dieser Pachtkontrakt war scheinbar sehr gerecht, da ja die Verpachtung stets unter den gleichen Bedingungen für Pächter und Verpächter stand. Fiel die Ernte günstig aus, so hatten beide Teile den Vorteil, gab es dagegen eine Mißernte, so mußten ebenfalls wieder beide Teile den Schaden tragen. Scheinbar also ein sehr gerechtes Pachtverfahren! In Wirklichkeit aber mag der Pfarrer manchmal unter den Härten dieses Pachtungsmodus geseufzt haben. Denn gesetzt den Fall: es trat eine Mißernte ein — nach den Klagen in den Protokollen zu schließen, kamen sie öfter vor als heute —, der Pächter gewönne hierbei kaum die Aussaat wieder und das vielleicht mehrere Jahre nacheinander: — würde er wohl da zuerst an seine Verpflichtungen dem Verpächter gegenüber denken und ihm auch noch die Hälfte der kärglichen Ernte abgeben? Überhaupt dürfte es doch fast mehr als wahrscheinlich sein, daß auch bei günstiger Verpachtung dem Pfarrer durch lässige, säumige Pächter und schlechte Zahler mancher Schaden erwuchs. Aber davon einmal ganz abgesehen, war es denn nicht ein sehr geringer Preis, wenn man für eine Hufe nur die Hälfte von dem bekam, was sie trug, und mit der andern Hälfte die Arbeiten bei der Bestellung und Ernte bezahlen mußte? Hätte der Pfarrer alles verpachtete Land selbst bewirtschaftet, so hätte er nach Abzug der Unkosten doch wohl noch einen größeren Reingewinn erzielt. Aber auch die Selbstbewirtschaftung hatte ja Nachteile. Sie erforderte auch einen größeren Aufwand von Zeit und Kraft, als es die nicht immer leichte pfarramtliche Tätigkeit erlaubte.

Eine Verpachtung des Pfarrackers in seinem vollen Umfange verbot sich also von vorneherein. Die Bewirtschaftung desselben durch den Pfarrer hatte ebenfalls erhebliche Nachteile. Somit wurden die Pfarrer wie von selbst auf einen Mittelweg gedrängt. Sie verpachteten nur eine Hälfte und bewirtschafteten die andere selbst. Das erwies sich unter den obwaltenden Verhältnissen als die beste Methode, den Pfarrbesitz auszunutzen. Sie ermöglichte nämlich einen glücklichen Ausgleich der Nachteile des einen Weges durch die Vorteile des andern und war infolgedessen sehr beliebt. Der Pfarrer hatte auf diese Weise eine bescheidene Wirtschaft, in der alle Naturalabgaben aus der Gemeinde, wie auch die zur Pfarre gehörenden Wiesen und Holzflecke eine ausgiebige Verwertung fanden. Andererseits war diese Wirtschaft auch nicht zu groß, sondern infolge der Verpachtung eingeschränkt, und die verpachteten Ackerteile brachten auch noch eine willkommene Einnahme. Freilich war auch dieser Mittelweg nur der relativ beste. Auch er überhob die ersten evangelischen Landpfarrer noch keineswegs aller Schwierigkeiten ihrer wirtschaftlichen Lage.

Daran vermochten auch die Nebeneinnahmen des Pfarrerstandes, die Akzidentien und sonstigen kirchlichen Abgaben nichts zu ändern. Sie wurden bald in Geld, bald in Naturalien gegeben und waren keineswegs immer ganz unbedeutend. Zu den Akzidentien, die in Geld bezahlt

wurden, gehörte das Quartalgeld. Jedes erwachsene Gemeindeglied, das die Berechtigung hatte, zum Abendmahl zu gehen, mußte vierteljährlich 1 bis 2 Pfennige dem Pfarrer zahlen. Auf diese Weise floß ihm in größeren Gemeinden eine ganz hübsche Summe zu. Wenn in einer Gemeinde von 40 Hauswirten anstatt des Quartalgeldes 12 fl. gezahlt wurden, so konnte im allgemeinen dem Pfarrer diese Abgabe nicht völlig gleichgültig sein. — Weniger ergiebig waren die kleinen Vergütungen anläßlich der Kasualien. Bei Taufen, Einsegnungen der Wöchnerinnen, Begräbnissen betrugen die Gebühren gewöhnlich einen Groschen; bei Trauungen mit vorangehendem Aufgebot zwei Groschen. Hierzu kamen dann noch die mancherlei kleinen Geldeinnahmen der verschiedensten Art: Erbenzinsen, Haus- und Gartenzins und besondere Einnahmen aus der Kirchenkasse. Sie waren meist so gering, daß sie für den Pfarrer wenig mehr, als ein kleines Taschengeld bedeuten konnten. Dagegen pflegten die außerordentlichen Geldgeschenke, die ihm hier und da vom Patron oder von der Gemeinde verehrt wurden, eine beachtenswerte Höhe zu erreichen. Das mußten sie auch, wenn sie nicht ihren Zweck, dem Pfarrer eine wirkliche Unterstützung angedeihen zu lassen, völlig verfehlen wollten.

Es war bares Geld, das hier der Pfarrer unmittelbar in seine Hände bekam. Die Summe aller dieser einzelnen Posten war nicht übermäßig hoch, wurde aber in Wirklichkeit noch nicht einmal immer voll bezahlt. Trat dieser Fall ein, dann trat er zunächst bei den Abgaben der einzelnen Gemeindeglieder ein. Aber es geschah dann weniger aus Renitenz, als aus Armut. Wenn auch die Gemeinden nicht alle so arm waren wie jene, in der nach dem Wortlaut des Protokolles nicht 5 oder 6 das tägliche Brot hatten, so gab es doch bei der ganzen damaligen Lage der wirtschaftlichen Verhältnisse kaum eine Gemeinde, die nicht ihre Armen gehabt hätte. Ob da nicht so manches Mal bei den einzelnen Eingepfarrten das Recht des Pfarrers auf Akzidentien lediglich auf dem Papier stand?

In dieser Beziehung stand es ohne Frage mit den Naturalabgaben besser: sie konnte auch der ärmste Mann leisten. Unter ihnen befanden sich merkwürdigerweise auch Akzidentien. So bekam der Pfarrer in einigen Gemeinden beim Begräbnis einer Frau ein Huhn, beim Begräbnis eines Mannes einen Hahn. Es waren dies die einzigen Fälle, wo eine solche Naturalleistung mit einer kirchlichen Handlung verbunden war; sonst standen alle Abgaben in natura völlig selbständig da. Sie waren somit auch in den verschiedenen Gemeinden recht verschieden. Hier erhielt der Pfarrer einen Ribbespeer, dort einen halben oder ganzen Schweinskopf. Hier hatte er das Vergnügen, alljährlich sich Ostereier zu fordern, dort ließ er durch seinen Küster Käse für sich in der Gemeinde sammeln. Hier bekam er von einzelnen Höfen Hühner, dort wurde ihm gütigst an Festtagen ein Stübchen Bier von der Gemeinde verehrt. Hier mußte er in seiner Gemeinde, wie weiland der terminierende Bettelmönch, von Haus zu Haus gehen, — man nannte das einen Umgang halten — wobei ihm jeder geben konnte, was er wollte; dort wurde ihm von der Gemeinde eine bestimmte Summe als Schuhgeld ausbezahlt. Also eine

große, bunte Mannigfaltigkeit. Aber auch hier gab es einen ruhenden Pol in der Erscheinung Flucht: Wurst und Brot. Ausnahmslos erhielt der Pfarrer von jedem Haus diese Abgabe; nur der Termin, wo sie fällig war, war verschieden. An einigen Orten kamen die Brote und Würste sogar jährlich zweimal in das Pfarrhaus. Dort waren dann zu Weihnachten 63 und zu Neujahr schon wieder 24 Stück von jedem zu sehen. Derartige Einkünfte mochten eine willkommene Bereicherung der Küche und Speisekammer des Pfarrhauses sein, unter Umständen auch eine angenehme Abwechselung bringen, aber auf die ganze wirtschaftliche Lage des Pfarrers hatten sie keinen nennenswerten Einfluß. Auch das Recht des Pfarrers, bei Taufen und Trauungen am Festmahle teilnehmen zu dürfen, wie auch die Verpflichtung der Bauermeister, den Pfarrer zu Ostern einen halben Tag zu Gast zu laden, und ähnliche Mahlzeiten, die zum Gehalt des Pfarrers gerechnet wurden, waren ohne alle Bedeutung.

Indessen auch diese Naturalleistungen, im einzelnen fast wertlos, wurden für den Pfarrer höchst wertvoll, wenn sie pünktlich und in den nötigen Mengen geliefert wurden. Es war das jedoch nur bei solchen Pfarrstellen der Fall, die von einem Kloster aus dotiert wurden. Dort hatte der Pfarrer meist keinen Acker, sondern er bekam seinen Lebensunterhalt in Geld und Naturalien. Damit war er dann aller Sorgen, die eine Dotation der Stelle mit Acker zur Folge hatte, überhoben. Er konnte sorglos leben: das Ideal der wirtschaftlichen Lage schien erreicht. Oder was fehlte jenem Pfarrer noch, der neben einem neuen Pfarrhause mit einem feinen Garten noch folgendes Einkommensverzeichnis aufweisen konnte: vom Kloster 52 Tl. 10 Gr. Geld, 7 fl. 4 Gr. für Fische, 2 freie Schweine, 2 halbjährige Schweine, 1 Hammel, 1 Lamm, 17 Malter Holz, 11 Schock Wasen, 1 Himpten Rübsamen, 1 Himpten Erbsen, 2 Himpten Salz, 24 Himpten Roggen, 3 Himpten Weizen, 5 Himpten Malz, 10 Faß Bier, 3 Schock weißen Kohl, 2 Fuder Heu, 13 Pfd. Talg zu Lichten, dazu ein Morgen Weizen, Roggen und Gerste wird ihm vom Klosteracker ausgewiesen und frei eingeführt. Endlich auch noch 48 Schock Segenkorn aus verschiedenen Dörfern, das Gras auf dem Kirchhof — ziemlich viel, wie die Visitatoren nicht verfehlten hinzuzufügen — und Akzidentien. Also alles in allem: eine wirkliche Sinekure, wenigstens in wirtschaftlicher Beziehung.

Derartige Stellen waren nun aber äußerst dünn gesät. Auf den meisten andern hatten die Pfarrer mit durchschnittlich 4—5 Hufen zwar ihr Auskommen, aber das mußten sie sich mühsam erarbeiten. Ein gutes Teil ihrer Kraft, das sie zweifellos besser in ihrer Eigenschaft als Geistliche hätten verbrauchen können, mußten sie im Dienste der Landwirtschaft verschwenden — ein wenig ersprießlicher Zustand. Aber nicht nur das. Es kamen sofort im einzelnen noch mancherlei Umstände hinzu, die dem Pfarrer das Dasein erschwerten. Bald waren die Gebäude schadhaft, so daß er sich genötigt sah, ex propriis größere Summen darin zu verbauen, da die Gemeinden in der Unterhaltung der Pfarrgebäude oft sehr schwierig waren. Bald wiederum hatte er von seinem Acker noch

Steuern zu zahlen, bald sollte er den Schulmeister beköstigen, obwohl er erklären mußte, daß sein Einkommen nicht dazu ausreichte. Bald mußte er eine Hufe oder noch mehr an einen emeritierten Geistlichen abtreten, solange dieser lebte. Kurz das Bild, das die wirtschaftliche Lage der ersten evangelischen Geistlichen darstellt, ist vielfach mit grauen Tönen durchzogen. Es wäre vielleicht zuviel gesagt, wollte man sie als völlig ungünstig bezeichnen, aber sehr günstig war sie erst recht nicht. Man beachtete zu wenig, daß sich jetzt ein Familienvater von demselben Einkommen ernähren sollte, von dem zuvor ein Junggeselle gelebt hatte. Die reichen Kirchenkassen, die oft über viel Acker und große Kapitalien verfügten, hätten viel mehr zur Unterstützung der Pfarrer herangezogen werden sollen. Es ist nicht recht ersichtlich, warum man das so selten tat. Aber wäre es geschehen, dann wären auch bald alle Mißstände, die sich aus der wenig günstigen wirtschaftlichen Lage der ersten evangelischen Landpfarrer entwickelten, beseitigt worden.

Die erste und handgreiflichste Folge waren die verschiedenen Notschreie der Geistlichen, die an das Ohr der Visitatoren kamen. Es fehlte eben in manchem Pfarrhause auch der notwendigste tägliche Bedarf an Lebensmitteln, das „truckene Brot und der saure Kovent". In einem andern Falle war die Armut des Pfarrers so groß, daß er nicht imstande war, sich eine Bibel zu kaufen. Sie kostete 6 Tl. — derselbe Preis, den man für ein Schwein bezahlte. Eine ähnliche Not mußte auf allen Pfarrstellen herrschen, zu denen weniger als 2 Hufen Acker gehörten. Da erklärten die Visitatoren selbst: das Einkommen der Pfarrer ist so geringe, daß sich ein Pfarrer nicht darauf halten kann. Derartige Stellen waren daher entweder gar nicht besetzt, oder sie waren so besetzt, daß sie besser ganz unbesetzt geblieben wären.

Aber auch die besser dotierten Stellen vermochten den Inhaber nicht vor Armut und Not zu schützen. Statt vieler nur zwei Beispiele, die auch insofern ein Interesse beanspruchen dürfen, als in ihnen alles, was bisher über die wirtschaftliche Lage gesagt wurde, zusammengefaßt scheint. Da klagte ein Pfarrer, daß er mit Frau und 9 Kindern in großer Armut, Hunger und Kummer lebe, er habe seinem Antezessor alles aufs teuerste abkaufen müssen, hätte im trockenen Jahr und ausgehungerten Acker kaum die Saat wieder gewonnen, 3 Jahre habe er Mißernte gehabt, habe von einer kleinen Hufe, in die er 18 Scheffel gesät, kaum 1 Scheffel wiedergewonnen. Ein Fremdling in diesem Lande, habe er bei den Pfarrkindern auf großen Wucher borgen müssen, so daß er jetzt 200 fl. Schulden, keine Handvoll Korn zu dreschen oder zu verkaufen, auch kein Geld habe, sondern sich allenthalben an die Steine halten müsse. Die kirchlichen Gebäude seien ganz verfallen, die Pfarre stünde wie eine wüste Kirche auf dem Felde, er habe seit 7 Jahren gar keine Stallung, er müsse Schweine und Kühe Winter und Sommer unter dem Himmel stehen lassen, auch der Hof, welcher zur Pfarre gehörig, vom Domkapitel einem Manne auf 3 Leib verschrieben (davon 2 verstorben, aber 1 noch lebt) sei, verfiele gänzlich. Und der andere Fall. Dort mußte der Pfarrer, der im ganzen 4 Hufen zu seiner Verfügung

hatte, ebenfalls über seine Besoldung klagen: die eine Hufe sei sehr klein an Rutenzahl, liege sehr weit vom Orte, sei zum Teil sehr steinig, so daß er aus ihr nicht mehr ziehe als etwa 2 Wispel Korn; da er nun an Pacht nur noch 4 Wispel 12 Scheffel dazu bekomme, und nichts als die Akzidentien habe, so müsse er miseriam et penuriam dulden und Weib und Kind würden sich nach seinem Tode nur des Bettelstabes und frommer Leute Almosen trösten können. Was hier nur angedeutet ist, daß die Kinder des Pfarrers Armut leiden müßten, das trat auch wirklich ein. Es kam vor, daß ein Pfarrer mit 3½ Hufen nichts erübrigte, so daß nach seinem Tode seine Erben eine alte Schuld von 50 fl. nicht bezahlen konnten, „da bei ihnen nur Armut ist".

Es konnte nicht ausbleiben, daß eine solche wirtschaftliche Lage der ersten evangelischen Landpfarrer auch das innere Leben der evangelischen Kirche beeinträchtigte. Für sie war es ja eine Lebensfrage, allenthalben tüchtige Geistliche zu haben. Aber noch war deren Zahl nicht groß, so daß sie froh waren, wenn sie nur überhaupt eine feste, selbständige Anstellung fanden. Sie waren noch in der glücklichen Lage, unter den vorhandenen Stellen wählen zu können. Wer wollte es ihnen verdenken, wenn sie die gering dotierten Stellen außer acht ließen, so daß diese von Küstern, Dreschern und andern ungebildeten Leuten verwaltet werden mußten. Die wirtschaftliche Lage war somit nicht nur ein regulierender, sondern ein geradezu konstitutiver Faktor bei der Einführung der Reformation auf dem platten Lande. Und zwar gilt das nicht nur für den Pfarrerstand, sondern auch für die einzelnen Gemeinden.

Die Visitatoren selbst erklärten das Einkommen einer Stelle von 1—2 Hufen für nicht ausreichend. Wenn nun solche Stellen doch besetzt waren, so mußte der Pfarrer entweder sich noch besondere Nebeneinnahmen verschaffen können, oder er mußte ein Mann sein, der die denkbar niedrigsten Bedürfnisse in Essen, Trinken und Kleidung hatte. Im ersteren Falle konnte auch wohl eine niedrig dotierte Stelle einen tüchtigen Pfarrer finden. Er zog dann in die nahegelegene Stadt, vermietete die Pfarre mit allem Zubehör und kam nur in seine Gemeinde, wenn er mußte — ein Zustand, dessen baldige Beseitigung im Interesse der Gemeinde dringend zu wünschen war. Im andern Falle konnte man wunderbare Pfarrer in Amt und Würden antreffen, die weder das eine noch das andere verdient hatten. Es mochte noch angehen, wenn ein solcher Pfarrer nur im Examen übel bestand, wie jener, von dem es im Protokoll hieß: im Examen hat er nicht wohl bestanden, denn er zu allen Fragen stille geschwiegen und hat gesessen, wie ein verzupfter und irriger Mensch; wie man erfahren komts von domesticis malis — kein Wunder, denn seine Stelle hatte nur 1½ Hufe. Aber wenn Tetzels Famulus, der den schönen Namen Sebastian Honningmundt führte, noch um 1580 als evangelischer Prediger figurieren konnte, so war das nur erklärlich, wenn es an Bewerbern um diese Stelle fehlte. Endlich noch der eklatanteste Fall dieser Art. Eine Pfarrstelle wurde von einem Kanonikus verwaltet. Er war 25 Jahre alt, katholisch ordiniert, also streng genommen kein evangelischer, sondern ein katholischer Pfarrer. Die Visitatoren hatten Be-

denken, ihn im Amte zu belassen, aber er erklärte sich bereit, zu bleiben und mußte sich daher die ernste Mahnung gefallen lassen, daß er fleißiger studieren und heiraten sollte. Er hatte nämlich eine Konkubine und 2 Kinder, lebte also in wilder Ehe und hätte schon deshalb einfach abgesetzt werden müssen. Jedoch er versprach, sich den Anordnungen der Visitatoren zu fügen und blieb in seinem Amte. Bereits am folgenden Tage aber sandte er Boten an die Visitatoren und ließ ihnen sagen, daß ihm die andern Kanonici, wenn er der Pfarre allein warten und ihrer Abgötterei und seiner Konkubine müßig gehen sollte, seine Präbende entziehen würden; er könne aber dann die Pfarre nicht mehr versorgen. Und die Visitatoren? Setzten sie ihn etwa ab? Keineswegs. Sie erkannten den Grund vielmehr an und schlossen das Protokoll mit folgenden Worten ab: wenn dem Pfarrer das Kanonikat entzogen wird, kann er sich auf der Pfarre nicht ernähren; es ist auch kein Pfarrhaus da. Hic est labor et dolor; oves dispersae. Multae circumstantiae faciunt causam difficilem. Das war alles, was sie vor der Hand tun konnten. Die geringe Dotation dieser Stelle verbot es ihnen, einen absolut unfähigen, in sittlicher Beziehung höchst anstößigen Mann seines Amtes zu entheben! Hier trat ihnen in der krassesten Form eine Schwierigkeit entgegen, der sie schon manchesmal begegnet waren, für die sie aber nur den ohnmächtigen Seufzer und den frommen Wunsch hatten: „es ist aber die Pfarre so gar geschmelert, daß man nicht kann einen gelerten man da erhalten, bieß Got ferner helffe."

Paulsen in seiner Geschichte der Universitäten und des gelehrten Unterrichts will die Beobachtung gemacht haben, daß in der Reformationszeit das Ansehn des Pfarrerstandes gesunken sei. Diese Beobachtung dürfte richtig sein. Denn wohl schwerlich wagte man einem katholischen Pfarrer in der vorreformatorischen Zeit das alles zu bieten, was man nachher den ersten evangelischen Landpfarrern bot. Ein Beispiel für viele Einzelheiten. Ein Diakonus sollte den Bauern an einem kirchlich nicht begründeten Feste Gottesdienst und Predigt halten. Er verweigerte das. „Da steht der Richter mit gesetzten Händen in die Seiten auf dem Kirchhofe und ruft dem Diakono: heruter, predige! Als der Diakon erklärt, er wisse von keinem Fest, ruft der Richter: Kompt heruter und prediket jn dusent tüffel nahmen!" — Aber wenn nun Paulsen den Grund für ein solches Sinken des Pfarrerstandes in den Augen des Volkes darin findet, daß die Geistlichen bei ihrem Übertritt ihre Haushälterinnen heirateten und sich dadurch bei ihren Gemeindegliedern verächtlich machten, so dürfte das weniger zutreffen. Viel eher wird man den Grund dafür in der ganzen wirtschaftlichen Lage des Pfarrerstandes der Reformationszeit zu suchen und zu finden haben. Durch sie wurde der Pfarrer, der seiner ganzen Stellung nach über den Bauern stehen sollte, in mehr als einer Beziehung von ihnen geradezu abhängig. Außerdem verbot sie es ihm oft genug, standesgemäß aufzutreten und zu leben. Geschah das nicht, dann hatte auch der Bauer nicht die Achtung vor seinem Pfarrer, die er hätte haben sollen. Aber trotz alledem, trotz ihrer schlechten Lage haben sich die ersten evangelischen Pfarrer in ihrer

Arbeit und in ihren Zielen nicht irre machen lassen. Hat ihre Zeit, haben ihre Gemeinden ihnen das oft herzlich wenig gedankt: die Geschichte holt das Versäumte nach, sie weiß die treue, segensreiche Arbeit der ersten evangelischen Landpfarrer voll zu würdigen.

---

# Gemeinschaftsbewegung und Theologie.[1])

Von Pastor Zeller in Magdeburg.

In der Einladung zur Eisenacher Konferenz im Jahre 1903 hatte Dr. Lepsius geschrieben:

„Schon seit Jahren ist in der Gemeinschaftsbewegung und in den ihr nahestehenden Kreisen das Bedürfnis nach einer Verständigung über die grundlegenden Fragen der christlichen Lehre und Verkündigung empfunden und der Wunsch gehegt worden, ein völligeres gegenseitiges Verständnis und ein einmütigeres Zusammenarbeiten an den Aufgaben, welche die Gegenwart der evangelischen Kirche stellt, herbeizuführen.

Wir sind überzeugt, daß die neuere Erweckungsbewegung nicht nur vielen einzelnen zum Segen geworden ist, sondern auch manche für unser ganzes kirchliches Leben fruchtbare Anregung zur Vertiefung der Heilserkenntnis und zur Belebung christlicher Arbeit gegeben und Fragen aufgeworfen hat, die um so dringender der Beantwortung bedürfen, als sie die innersten Lebensinteressen des Glaubens und der Kirche betreffen. Um so mehr halten wir dafür, daß das, was dieser Bewegung an lebenschaffenden Kräften innewohnt, über die engeren, nur von ihr erfaßten Kreise hinaus wirksam gemacht werden sollte.

Andererseits sind wir dessen gewiß, daß die Kirche der Reformation in dem reichen Erbe ihrer Vergangenheit und in der Fülle ihrer lebendigen Kräfte, welche in stiller Arbeit und öffentlicher Wirksamkeit stehen, obwohl dieselben gegenüber den gottfeindlichen Mächten dieser Zeit einen schweren Stand haben, dennoch eine so große Summe von Gotteskräften mitten in der Welt darstellt, daß kein evangelischer Christ an ihrem geschichtlichen Erbe vorübergehen, ihre Segnungen die immer noch unser ganzes Volk durchdringen, beiseite schieben und sich der Mitarbeit an den ihr von Gott gegebenen Aufgaben entziehen darf."

In diesen Worten ist das ausgesprochen, was viele, die diese Bewegung freudig begrüßt und ihr sich mit weitgehenden Hoffnungen angeschlossen hatten, außerordentlich stark empfinden. Sie hatten gehofft, daß die Gemeinschaftsbewegung in den manchmal stagnierenden Betrieb amtlich-kirchlichen Wirkens neues Leben bringen, die theologische Arbeit mit kräftigen, aus den Erfahrungen des religiösen Lebens erwachsenen Anregungen befruchten, das Christentum mit neuen Zungen einer neuen Zeit, den Gebildeten und den Ungebildeten unseres Volkes, verkündigen

---

[1]) Dieser Aufsatz ist lange vor der dritten Eisenacher Gemeinschaftskonferenz geschrieben, die in der Pfingstwoche tagte. Wir kommen auf sie demnächst zurück. (D. Hrsg.)

werde. Sie hatten gehofft, sie würde neue Wege ausfindig machen, um, nicht wie so oft unrichtig gesagt worden ist, durch vermehrte, sondern durch andersartige Wortverkündigung, durch Evangelisation im höchsten und besten Sinne des Wortes, das Evangelium wieder zu einer Macht in unserem Volksleben zu machen. Und andererseits glauben sie, daß auch die Kirche selbst in steigendem Maße sich dieser von Gott gesandten Bewegung bedienen und sich mit ihr zu gemeinsamer Arbeit verbinden werde,

Nun konnte man sich nicht verhehlen, daß die Entwicklung, die die Gemeinschaftsbewegung in den letzten Jahren genommen hat, diese Hoffnungen der Verwirklichung nicht nähergeführt hat, daß es vielmehr, trotzdem daß die Gemeinschaftskreise ihre kirchliche Stellung stark betonen, doch zwischen ihr und der Kirche und auch zwischen ihr und der Theologie „selbst der positiven Theologie an gegenseitigem Vertrauen und aufrichtiger Einmütigkeit fehlt, daß sogar durch einseitige Maßnahmen und Bestrebungen eine Entfremdung zwischen beiden Teilen zu entstehen drohe“. Es schien daher an der Zeit, den Versuch zu machen, eine stärkere Annäherung der kirchlichen und theologischen Kreise einerseits und den Gemeinschaftskreisen andererseits anzubahnen, damit die Gemeinschaftsbewegung selbst in gesunden Bahnen erhalten bleibe, aber auch der Kirche der ganze ihr in dieser Bewegung zugedachte Segen zuteil werde. So ist die Eisenacher Pfingstkonferenz zustande gekommen, die in den beiden letzten Jahren unter zahlreicher Beteiligung von Laien und Geistlichen abgehalten worden ist und die sicherlich nicht ohne tiefen Segen und mannigfaltige Frucht geblieben ist. Die Gemeinschaftskreise selbst haben sich allerdings zum großen Teile den Bestrebungen dieser Konferenz ablehnend oder jedenfalls zurückhaltend gegenübergestellt. Sie haben sogar inzwischen teilweise gegen Dr. Lepsius, aber auch gegen die Pastoren Keller und Jellinghaus eine direkt polemische Stellung eingenommen, sowohl öffentlich als auch, und wohl in stärkerem Maße, im Verborgenen. Es sind dadurch die Befürchtungen, die man bezüglich der Gemeinschaftsbewegung hegte, bestätigt worden.

Die ganze Bewegung ist überhaupt vom Herrn in einer uns auf den ersten Blick nicht ganz leicht verständlichen Weise geführt worden. Die ersten und eigentlichen Führer, Professor Christlieb, D. Fabri, Generalsuperintendent v. Geß, Jasper, v. Oertzen, Siebel-Freudenberg, sind in rascher Folge von ihrem irdischen Tagewerk abberufen worden; nach ihrem Heimgang fehlte es der jungen Bewegung an Männern, die für das ganze weite Gebiet, über das sie sich erstreckte, Autoritäten gewesen wären und ihr den Stempel ihrer Persönlichkeit hätten aufprägen können. Es ist daher außerordentlich schwierig, dieselbe einer umfassenden Beurteilung zu unterziehen, die den verschiedenen zu ihr sich rechnenden Richtungen und Persönlichkeiten gerecht würde. Wir finden allenthalben Gruppen, die bald durch bestimmte Persönlichkeiten, bald durch besondere Verhältnisse, bald durch lokale oder Stammeseigentümlichkeiten ihren eigenartigen Charakter erhalten haben.

Immerhin lassen sich vielleicht folgende auf die ganze Bewegung zutreffenden Merkmale aufstellen, die auch für die Stellung der Gemeinschaftsbewegung bezeichnend sein dürften.

1. Die ganze Bewegung hat von Anfang an stark unter den von Amerika und England zu uns herüberreichenden Einflüssen gestanden. Es ist zweifellos, daß die amerikanisch-englische Heiligungsbewegung, insbesondere die von Pearsall Smith auf den großen und reich gesegneten Versammlungen in Brighton und Oxford gegebenen Anregungen auch bei uns wirksam geworden sind. Langsam erstarkend sind diese Einflüsse mit verschiedenen andern ernsten religiösen Richtungen und Bestrebungen zusammengeflossen, bis sie sich 1889 auf der ersten Gnadauer Konferenz in ein gemeinsames Bett ergossen. Zwar bemühen sich seit einiger Zeit die meist gelesenen Gemeinschaftsblätter, sich von dem Einfluß der englischen und amerikanischen christlichen Zeitschriften etwas freier zu halten, als dies früher der Fall gewesen ist. Immerhin ist die englisch-amerikanische Einwirkung der englisch-amerikanischen Heiligungsbewegung sehr deutlich bemerkbar. Aus ihr erklärt sich die Vorliebe für das Alte Testament, der häufige Gebrauch allegorischer Schriftauslegung, das kritiklose Festhalten an der Verbalinspiration, die etwas unruhige Betriebsamkeit, der internationale bezw. ökumenische Zug in den Gemeinschaftskreisen, die die Anlehnung an engl. Vorbilder im christlichen Vereinsleben, das Vertrauen auf Traktätchenverteilung, die Freude an großen Zahlen usw. Aus englischen Zeitschriften übernommene Bekehrungsgeschichten, Berichte und Betrachtungen füllen die Spalten der Blätter, und die neueste englische Lyrik (Sandrey — F. R. Haverzal) beherrschen die Versammlungen, englisch gedachte Ausdrücke kennzeichnen die Sprache.

2. Es ist für das Verständnis der Gemeinschaftsbewegung unerläßlich, fest im Auge zu behalten, daß sie in sehr starkem Maße eine Laienbewegung ist. Dies ist an sich mit großer Freude zu begrüßen. Es ist ja für jeden Geistlichen eine Wonne, sehen zu dürfen, wie die Erkenntnis sich Bahn bricht, daß es nicht nur Sache der Pastoren ist, für den Herrn Zeugnis abzulegen und zu arbeiten, und die Notwendigkeit eines ernsten christlichen Wandels zu betonen. — Aber es liegt in dem Hervortreten des Laientums auch eine Gefahr. Von Anfang an hat in der Gemeinschafts-Bewegung die Kritik der Landeskirchen und der Pastoren eine nicht unerhebliche Rolle gespielt. Die Kirche erscheint ihr schwach, unfähig, dem Massenabfall der Gemeindeglieder von dem wahren Glauben zu wehren; die Pastoren sind vielfach selbst unbekehrt, also geistlich tot und darum nicht imstande, in ihren Gemeinden Leben zu wecken. Anfangs hat man denn auch in vielen Kreisen mit den Sekten lebhaft kokettiert — wie denn auch noch kürzlich eines der führenden Blätter erklärte, daß es sehr ungern den Ausdruck Sekte auf eine Gemeinschaft von Christen anwende. Man suchte, wenn es irgend anging, Gelegenheiten zu gemeinsamen Versammlungen zu benützen, schwärmte für den Blankenburger Allianzgedanken und betonte, daß man mit den lieben Gotteskindern in den verschiedenen Denominationen doch sich recht nahe verbunden fühle. Es ist auch jetzt noch der Fall, daß hervorragende Glieder evangelischer Sekten bedeutenden Einfluß auf die Gemeinschaften und ihre Theologie ausüben. Nun hat wohl der Einfluß der süddeutschen Pietisten, die auf eine längere Geschichte zurücksehen, in der sie Erfahrungen

zu machen Gelegenheit hatten, dazu beigetragen, die allzugroße Annäherung an Methodisten und Baptisten usw. zu verhindern, obgleich fortgesetzt die Sekten auf schwärmerisch veranlagte Glieder der Gemeinschaftsbewegung eine außerordentliche Anziehungskraft bewahren. So sehen wir denn seit einiger Zeit, wie die Gemeinschaftskreise aller Schattierungen ihren landeskirchlichen Charakter mit großem Nachdruck betonen, wenn sie auch des Verdachtes, daß dies eben nicht viel mehr als eine aufgeklebte Etikette sei, in manchen Fällen nur mit Mühe sich erwehren. Die Kirche könne freilich, so heißt es, den ernsten, bekehrten Christen nicht genügen, trotzdem aber wolle die Gemeinschaft ihre Kirche nicht verlassen, sondern für sie arbeiten und kämpfen; es frage sich nur, ob die Kirche noch die Kraft habe, den ihr aus den Gemeinschaftskreisen zufließenden Segen zu fassen und zu gebrauchen. Ein gewisses Mißtrauen gegen die Pastoren, die sich mit Anhäufung unnützen Wissensstoffes quälen, der für die Erbauung der Gemeinde doch nicht nutzbar gemacht werden kann, ist da und dort vorhanden — Mißtrauen gegen die Pastoren, die auf den Universitäten von ungläubigem Professoren-Unterricht, erst völlig umlernen müssen, wenn sie irgendwie zur Arbeit im Weinberge des Herrn brauchbar werden wollen. Es ist dadurch ein, wenn ich so sagen darf, demokratischer Zug in die Gemeinschaftsbewegung hineingekommen, der aus der Stimmung unserer Zeit reichliche Nahrung empfängt. Nicht Handauflegung und Berufung durch kirchliche Obere oder Behörden, nicht berufsmäßige Ausbildung, nicht theologisches Wissen oder langjährige Amtserfahrung gibt den Anspruch auf Autorität, sondern die durch den Anschluß an die Gemeinschaftsbewegung, das Annehmen der bestimmten als entscheidend angesehenen Grundanschauungen und das Reden in der Gemeinschaftssprache dokumentierte und attestierte Bekehrung und damit die christliche Mündigkeit. Allerdings werden auf den außerordentlich zahlreichen Konferenzen die Pastoren meistens die Referate haben, aber die Beter sind gewöhnlich die Laien. Übrigens sind die beliebten Konferenzredner meist solche Pastoren, die in ihrem ganzen Auftreten sich dem Laiengeschmack am vollkommensten gefügt haben. Der Byzantinismus nach unten treibt hier auch manche Blüten. Infolgedessen spielt der schlichte Bruder, sei es der Stundenhalter und Gemeinschaftsleiter, oder der auf irgend einer Brüderanstalt ausgebildete oder vom Stundenhalter zum Berufsarbeiter aufgerückte Bruder eine große Rolle. Bezeichnend ist eine der neuesten Gründungen. Der Verein der Reichgottesarbeiter, der mit einem besonderen Organ, dem Reichgottesarbeiter, an die Öffentlichkeit getreten ist, schließt in seinem ersten Paragraph die Pastoren grundsätzlich von diesem Vereine aus. Auf einen dieserhalb gemachten Vorhalt erwidern die Herausgeber, sie nehmen an, daß doch nur wenige Pastoren den Wunsch haben würden, sich ihnen anzuschließen, die wenigen aber, die diesen Wunsch hätten, könnten es ihnen nicht verdenken, wenn sie auch einmal unter sich sein wollten. Die Brüder sind der aufstrebende Stand. Sie sind die geborenen Führer und Leiter der Bekehrten. Immer mehr treten sie als Evangelisten und Lehrer in den Vordergrund. Die Männer, die bisher als Leiter und Führer gegolten haben, die auch durch ihre

geistesmächtigen Leistungen am meisten dazu beigetragen haben, daß die Kirche in ihren Organen sich so freundlich, wie es geschehen ist, zu der Bewegung gestellt haben, Schrenck, Keller, Dr. Lepsius u. a. werden allmählich isoliert und von der kompakten Masse der Laien und der Brüder zurückgedrängt.

3. Die ganze Bewegung ist jung und trägt darum die Merkmale der Jugend mit ihren Licht- und Schattenseiten an sich. Es ist ja außerordentlich erfreulich, zu sehen mit welch jugendlicher Begeisterung allerorten die Gemeinschaftschristen an ihrer Sache sich beteiligen, wie sie sich bemühen, für den Herrn zu wirken, Zeugnis abzulegen über das, was sie erlebt und an Christo erfahren haben. Aber damit ist auch verbunden eine recht jugendliche Überschätzung der eigenen Bedeutung und der eigenen Leistung. Die Jugend hält sich in der Regel für klüger und bedeutender als das erfahrene Alter und ist darauf erpicht, das Alte zu unterschätzen und seine eigenen Erfahrungen zu machen. Verglichen mit ihrem eigenen Enthusiasmus scheint den Gemeinschaftsleuten an dem, was an Arbeit für das Reich Gottes bisher geleistet worden ist, vieles träge und lau, schwächlich und kränklich; so z. B. die alten Missionsgesellschaften entsprechen mit ihrer abgeklärten Weisheit nicht den stürmischen Anforderungen der Entschiedenen. Sie stecken ihre Ziele zu eng, erwägen ihre Schritte zu bedächtig, haben nicht genug Glaubensmut und Glaubensenergie. Daher wendet die Gemeinschaft lieber anderen Missionsbestrebungen, die diesem jugendlichen Ideale mehr entsprechen, ihre Sympathien zu: der Chinainlandmission, der Sudanpionier-Mission u. a. zu. Sie fällt deshalb auch leicht denen zum Opfer, die ihre jugendliche Begeisterungsfähigkeit recht auszunutzen verstehen. (Nicht vergessen sei es aber der Gemeinschaftsbewegung, daß sie in der armenischen Frage zuerst den Bann gebrochen hat, der auf der europäischen Christenheit lastete und sie an der Erfüllung einer heiligen Liebespflicht zu verhindern drohte.) So kann auch die Innere Mission mit ihrer ausgebreiteten Liebestätigkeit der Gemeinschaftsbewegung nicht imponieren. Vieles was die Innere Mission tut, wird in seiner Bedeutung nicht erkannt und gewürdigt, anderes was sie tut, glaubt die Gemeinschaftsbewegung viel besser machen zu können, und bereitet daher an manchen Orten der Inneren Mission Schwierigkeiten ohne Rücksicht darauf, ob nicht die Sache des Herrn durch ihr Vorgehen empfindlich geschädigt werde. Ferner zeigt sich die Jugendlichkeit der Bewegung an ihrer großen Freude an imponierenden Zahlen, überhaupt an dem kräftigen Gebrauch der Posaune. Großer Sieg hier, herrliche Erfahrungen dort, wunderbarer Segen des Herrn in X, herrliche Konferenztage in Y, ein Reden in Superlativen, aber meist nur für die eigene Sache oder höchstens für die internationalen Verbindungen, Versammlungen usw.

Damit komme ich auf das, was ich für die größte Gefahr halte, nämlich die leider urdeutsche Neigung, die Sache, an der man steht, zu einer Parteisache zu machen. Nichts Schlimmeres könnte geschehen, als daß die große Sache unseres Herrn Jesus Christus zu einer Parteisache gemacht würde; was soll werden, wenn Parteiwesen, Parteimänner, Parteiphrasen, Parteimerkmale anfangen eine Rolle zu spielen! Was nützt der

Partei? wer hält zur Partei? wer spricht den Parteidialekt? wer vertritt die Parteidogmen? so wird gefragt, darnach verteilt man Parteiwürden und Parteiehren. Wer der Partei nicht gehorcht, der fliegt zwar nicht gerade hinaus, aber er wird als ein Unbekehrter geachtet, und das Vertrauen der Brüder wird ihm entzogen. Wer der Partei schmeichelt und darin noch weiter geht als der Durchschnitt, der wird herrlich gehalten.

Diese Erscheinungen haben viele, die sich bis dahin freudig zu der Gemeinschaftsbewegung bekannt hatten, mit ernsten Besorgnissen erfüllt. P. Keller richtete im „Reich Christi" seine bekannten sieben Bitten an die Gemeinschaftskreise, denen Lepsius die achte folgen ließ. Ich habe auf der Eisenacher Konferenz die Anliegen, die wir an sie haben, kurz zusammengefaßt. Ich sagte: „Es wollte uns scheinen, als ob in einzelnen Kreisen der Gemeinschaftsbewegung in den letzten Jahren eine schroffere Abgrenzung gegenüber den gläubigen Kreisen der Kirche erstrebt würde. Es machte sich eine Stimmung geltend, als ob der Strom der Gnade doch eigentlich nur durch die Kreise der Gemeinschaftsbewegung gehe und ein Abseits von ihr zugleich ein Abseits von der Gnade bedeute. Ich sage nicht, daß dies überall ausgesprochene Meinung gewesen sei, aber es war die vielfältig herrschende Stimmung, und bekanntlich werden Menschen von nichts so weit fortgetragen wie von Stimmungen und Gefühlen, vielfach viel weiter, als sie selbst wollen."

Zum andern haben wir den Eindruck gehabt, als ob da und dort eine Richtung eingeschlagen werde, die zu dem Versuche führt, das innere Leben an äußeren Merkmalen einer willkürlichen und gesetzlichen Heiligung zu messen. Diese Richtung aber liegt nicht in der Linie, die für die evangelische Kirche festgelegt ist durch die beiden Punkte: Gottes Wort und Luthers Lehr'. Wir wünschen, daß durch Gottes Gnade die Gemeinschaftsbewegung nicht neuen Zwiespalt unter der Gemeinde der Gläubigen bewirke, sondern daß sie eine einigende Kraft beweisen möchte, um in der ganzen evangelischen Kirche alle, die Jesum und seine Erscheinung lieb haben, zu verbinden und zu einigen in dem großen Kampfe gegen die Sünde der Welt.

Und zum Dritten: Wir wollen, daß die Gemeinschaftsbewegung deutsch sei und deutsch bleibe! Nicht, als ob wir die reichen Anregungen verkennen wollten, die dem Ausland auch in unser deutsches evangelisches Christentum hereingeflossen sind, nicht als ob wir das verächtliche „in Germany", das man in England vielfältig nicht bloß den deutschen Industrieerzeugnissen gegenüber anwendet, mit einem ebensolchen „made in England" zurückweisen wollten. Wir haben den Anregungen von unseren englischen und amerikanischen Brüdern viel zu verdanken. Aber wenn wir uns auch eins wissen in Jesu mit gläubigen Brüdern anderer Länder, so ist doch ein großer Unterschied zwischen Einheit und Einerleiheit. Ein deutsches Gemüt ist anders als ein angelsächsisches Gemüt! Ich glaube, das haben uns die letzten Jahre gezeigt. Auf gewisse Dinge reagiert das angelsächsische Gemüt anders als das deutsche. Aber auch was uns herüber kommt an Anregung und Segen aus der Ferne, davon muß es heißen: „Erwirb es, um es zu besitzen." Wenn Paulus den

Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche geworden ist, so sollen wir dem Deutschen nicht Engländer oder Amerikaner werden, wenn wir unser deutsches Volk gewinnen wollen.

Viertens: Wir möchten dazu mitwirken, das Mißtrauen zu überwinden, das in vielen pietistischen Kreisen gegen die ernste Geistesarbeit einer gesunden Theologie besteht.

Wir glauben, daß unsere Laien in viel höherem Maße als bisher die Pflicht empfinden sollten, von der Arbeit der Theologie zu lernen, und daß unsere Theologie in höherem Maße als bisher sich den Laien verständlich machen sollte. Ein Soldat, der in die Schlacht zieht, muß ein ganzer Mann sein, erfüllt von Mut und Tapferkeit und begeistert für die Sache, für die er ficht; aber er muß auch seine Rüstung haben, die ihn deckt und eine Waffe, die ihn kampftüchtig macht. Wenn wir in den Kampf ziehen wollen gegen den riesengroß angewachsenen modernen Unglauben, dann ist zwar das erste, daß wir überzeugte Christen sind, die unter dem Einflusse des Geistes Jesu stehen; aber wir bedürfen auch geistiger Waffen! Diese Kraft soll uns in Kraft des heiligen Geistes, in heißer, ernster Arbeit, eine gläubige Schrift-Theologie schmieden helfen.

Wie läßt sich nun die Stellung der Gemeinschaftsbewegung zur Theologie kennzeichnen?

Auf der Theologie liegt der Verdacht, daß sie es mit der Welt hält, daß sie darauf ausgeht, das Ärgernis des Kreuzes zu beseitigen und den Glauben salonfähig zu machen. Sie hat zur Gewinnung der Seelen sich als wenig brauchbar gezeigt, ist im Gegenteil vielfach ein ehebrecherisches Verhältnis mit der Wissenschaft eingegangen. Es ist ganz genug, wenn die Grundwahrheiten von der vergebenden, die Sünder annehmenden Liebe Jesu deutlich verkündigt, die Sündhaftigkeit des Menschen und die Notwendigkeit der Bekehrung mit Kraft gepredigt, die Heiligung mit allem Ernst vorgehalten und die Seligkeit des Gotteskindes mit Freudigkeit betont wird. Das ist ja auch zweifellos die Hauptsache; und man kann Gott dafür danken, daß diese Hauptpunkte des Evangeliums mit solchem Nachdrucke wie es geschieht, in den Vordergrund gestellt werden. Und wenn die Gemeinschaftsbewegung nichts anderes sein will als der Versuch, einzelne suchende Seelen ihrem Heiland näher zu führen, oder angeregte Seelen zu einem intensiveren religiösen Leben zu animieren, so könnte man damit wohl zufrieden sein. Aber auf der einen Seite hatten sich an diese Bewegung größere Hoffnungen geknüpft, andererseits ist die Gefahr vorhanden, daß ohne ernste theologische Weiterarbeit diese Erkenntnisse von allerlei Beiwerk umrankt und umzogen, vielleicht gar erstickt werden; Christen haben die Aufgabe, auch in der Erkenntnis zu wachsen, sonst machen sie Rückschritte.

Wenn auch auf den einen Grund, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus, gebaut wird, so ist es doch nicht gleichgültig, was und mit welchem Material darauf weiter gebaut wird. Darüber sind sich viele, selbst maßgebende Leute, in der Gemeinschaftsbewegung wenig klar. Wenn einer in dem Rufe ernster und entschiedener Gläubigkeit steht, darf er im Punkte der Lehre die wunderlichsten und schiefsten Meinungen haben und

vortragen. So sind verworrene und unbiblische Vorstellungen von substantieller Wiedergeburt und von persönlicher und unmittelbarer Geistesleitung, ganz mechanische von jeder Theologie längst aufgegebene Ansichten über Verbalinspiration, unklare Lehre bezüglich der Sakramente und unbiblische, man könnte fast sagen katholisierende Auffassungen von der Stellung des Christen zur Welt, vielfach hervorgetreten, während man einer sachlichen Kritik dieser Meinungen mit einem fast leidenschaftlichen Eifer entgegentrat.

Tatsächlich hat sich die Gemeinschaftsbewegung mit Ausnahme von Jellinghaus und Lepsius an eigener theologischer Arbeit recht wenig beteiligt. Ihren höheren Aufgaben aber wird die Gemeinschaftsbewegung untreu, wenn sie sich der ernsten geistigen Arbeit entzieht, wenn sie sich auf die engen Kreise der in Gemeinschaften gesammelten oder zu sammelnden zurückzieht, statt das ganze in geistlicher Not schmachtende Volk im Auge zu behalten. Wenn wir die vielen Gemeinschaftsblätter durchsehen, so finden wir immer und immer wieder die gewohnten erbaulichen Betrachtungen, oft in Anlehnung an englische Vorbilder durch mehr oder weniger gute Bilder und Geschichten illustriert, Nachrichten und Referate über Gemeinschaftsversammlungen, über Blaues Kreuz, Weißes Kreuz, über christliche Vereine junger Männer, Bilder aus der Mission usw., aber selten irgend eine Erinnerung daran, daß unsere evangelische Kirche doch auch eine Geschichte hat, selten einen belehrenden Artikel über eine wichtige Zeit unserer Vergangenheit oder einen unserer großen Männer. Für diese Zeitschriften ist die Geschichte des Reiches Gottes im deutschen Volk ein unbeschriebenes Blatt, bis die Gemeinschaftsbewegung dieses Blatt zu beschreiben begann. Daher wird auch kaum ein Versuch gemacht zu einer ernstlichen Auseinandersetzung mit einer anderen Lehrmeinung oder Praxis; kaum ein Versuch, die Glaubenserkenntnisse in einen inneren geordneten Zusammenhang zu bringen, kaum ein Versuch, auch nur die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung in einer den Bedürfnissen eines denkenden Gliedes der Gemeinschaftsbewegung entsprechenden Weise darzustellen, oder das neu gewonnene religiöse Leben in einen Zusammenhang mit dem gar ganzen geistigen Leben unserer doch mächtig und rastlos arbeitenden Zeit zu setzen. Im Grunde ist fast alles Positive in der Verkündigung ohne wesentliche Verarbeitung von England übernommen, die Art der Auslegung, der Geschmack, die Vorliebe für die Ausdeutung der alttestamentlichen Geschichte, die Verbalinspiration, die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung usw. Die Gemeinschaftsbewegung steht somit, wie ich meine, vor einer wichtigen Entscheidung. Entweder wird sie sich dazu entschließen müssen, offen und rückhaltslos sich in den Dienst der evangelischen Kirche, des evangelischen Gemeindelebens und damit unseres ganzen Volkes zu stellen. Dann muß sie aber darnach streben, in engster Fühlung zu bleiben mit den lebendigen Kräften unserer Kirche, „die in stiller Arbeit und in öffentlicher Wirksamkeit tätig sind“, sie muß es sich angelegen sein lassen, die schwere Stellung der positiven Theologie in unserer Zeit nicht durch Mißtrauen oder Geringschätzung noch mehr zu erschweren, sondern sie durch ernste Mitarbeit zu fördern und zu stärken, muß aber

auch bereit sein, von der deutschen evangelischen Theologie zu lernen und aus dem reichen in ihr aufgespeicherten Schatz gläubiger Erkenntnis sich zu bereichern. Oder sie wird auf der in der letzten Zeit eingeschlagenen Bahn weitergehen. Sie wird dann immer mehr dahin kommen, die Gemeinschaften als selbständige Organisationen in die Kirche hineinzubringen. Sie wird dann mehr und mehr dem Ideal nachjagen, die ihnen sich anschließenden Brüder und Schwestern als die Gemeinschaft der wahrhaft Bekehrten und Entschiedenen, als die wahre Kirche „die Brautgemeinde des Lammes" darzustellen und sie damit von den anderen Gliedern der Kirche, auch den ihnen innerlich nahe stehenden ernsten und gläubigen Christen isolieren. Es ist einmal kirchlichen Kreisen, die der Gemeinschaftsbewegung mit gewissen Vorbehalten sich zu nähern suchten vorgeworfen worden, sie wollten die Form ohne den Geist. Uns liegt alles an dem Geist der Bewegung. Wir wünschten aufs innigste, daß ihr Enthusiasmus, ihre Opferwilligkeit, ihre persönliche Jesusliebe, ihre Bekenntnisfreudigkeit, ihr Ernst in dem Streben nach der Heiligung in der ganzen Kirche wirksam würde; wenn aber die Formen, in denen die Gemeinschaftsbewegung bereits zu erstarren anfängt, die Wirksamkeit dieses Geistes einzuschnüren drohen, dann ist es Zeit, daß mit ihnen gebrochen werde.

---

# Der evangelische Jungfrauenverein.

## Ein Wort aus der Arbeit und für die Arbeit.

Von Pastor O. Brüssau in Jarmen (Kreis Demmin).

### 1.

Jungfrauen und Jungfrauenvereine — soll Zeit und Kraft in der „Studierstube" auch noch diesen gewidmet werden? Lange, reichlich lange hat man allerdings gemeint, die Fürsorge für die weibliche Jugend dürfe hinter anderen Fragen der pfarramtlichen Tätigkeit zurückstehen oder könne mit ein wenig gutem Willen und warmem Herzen sachgemäß nebenbei erledigt werden, und wenn nicht vom Pfarrherrn, dann von der Pfarrfrau oder irgend sonst einem Wesen, welches an herzlichem Willen reich ist. Selbst D. Schäfer in seinem trefflichen Wegweiser „Die Innere Mission in der Schule"[1]) macht diesen Zweig evangelischer Gemeindepflege mit acht Zeilen ab, und zwar in dem eben beschriebenen Sinne. So blieb die weibliche Jugendpflege ein Stiefkind der Inneren Mission, während die Pflege der Jünglinge sich mehr und mehr einen Platz auf ihren Versammlungen und Kongressen eroberte und für die Arbeit in den Vereinen der jungen Leute sich eine Reihe klarer Prinzipien und Methoden herausarbeitete, durch welche diese Sache einen tüchtigen und energischen Aufschwung nahm.

Die Geschichte der Liebestätigkeit lehrt aber, daß keine, auch nicht die geringste Arbeit ihren Aufgaben nennenswert gerecht werden kann, wenn

[1]) 5. Aufl. 1900. Gütersloh. Bertelsmann. S. 35.

sie nur auf Herz und Willen gestellt bleibt. Sach- und Fachkenntnis, ein Vertrautsein mit den vorliegenden Notständen, den gebrauchten Mitteln zur Abhilfe und den dabei gemachten Erfahrungen, ein Verständnis für die eigentümlichen Probleme der Arbeit ist denn auch für die Pflege unserer weiblichen Jugend, auch in den kleinsten Verhältnissen des Landes und der Provinz, nötig, wenn die diesbezüglichen Unternehmungen irgendwie ihr Ziel erreichen und nicht unfruchtbar im Sande verlaufen sollen. So möchte auch die Arbeit der Jungfrauenvereine sich mehr und mehr einen Platz in dem Kreise der Gedanken erobern, welche in den Studierstuben gesponnen werden, und in diesem Sinne wurde auch die freundliche Aufforderung des Herausgebers, in diesem Blatt über die Arbeit zu berichten, verstanden.

Die Geschichte der weiblichen Jugendpflege, im besonderen der Jungfrauenvereine in Deutschland, hat etwas Typisches in ihrer stufenmäßigen Entwicklung.

Zunächst waren es einzelne Persönlichkeiten, welche hin und her ohne Zusammenhang mit und ohne Kenntnis voneinander diese Arbeit auf Herz und Schulter nahmen. Ihre Anfänge liegen etwa 50 Jahre zurück. Charakteristisch sind sie in Berlin gewesen: anderwärts waren sie ähnlich. Dort begann Frau Bankier Sophie Loesche, in allerhand fraulicher Liebesarbeit eine weitblickende, zähe Pionierin, angeregt durch Fliedner, die Sonntagslosen und Heimatlosen besonders unter den Dienstmädchen zu sammeln, welchen „die bunten Missionare, die Anschlagssäulen" nur die Wege zu Theater und Tanz wiesen. Aber die ersten Erfolge waren nicht ermutigend. Das Lebensbild der Frau Loesche, ein überaus interessanter und instruktiver „Beitrag zur Geschichte der Innern Mission",[1]) erzählt mit guter Laune, daß am ersten Vereinsabend, den 7. Februar 1858, 25 Vorstandsdamen und — fünf Mädchen beisammen waren, und ein anderes Mal im Lauf des Jahres waren 7 Glieder versammelt, in Thränen, denn — es waren 7 Damen, die weinten, weil kein junges Mädches erschienen war! Etwa 40 000 alleinstehende Dienstmädchen zählte Berlin schon damals. Aber Vorurteile von allen Seiten stellten sich dem Liebeswerben entgegen: die Mädchen argwöhnten hinter der Sache eine neue Bevormundung der Herrschaften, und diese fürchteten eine allzugroße „Verwöhnung" ihrer Dienstboten, und die Presse von hüben und drüben hatte mehr Öl als Wasser für die Flammen des Streites. Dennoch setzten sich die Vereine im Zeitraum von zehn Jahren durch; hier und da in Berlin und darüber hinaus entstanden solche, je nachdem sich persönliche Anknüpfungen und Beziehungen ergaben. Doch die Sache blieb Winkelsache, ziellos, planlos, wenn auch mit viel Eifer und Treue betrieben, und es ist das Recht und die Größe solcher Liebe, nicht darnach zu fragen, ob ihre Bemühungen nur Tropfen auf einen heißen Stein bleiben und bleiben müssen.

Eine zweite Periode begann mit dem Arbeiten des „Vereins der Freundinnen junger Mädchen" in Deutschland seit dem Ende der siebenziger Jahre. Durch ihn wurde eine Organisation der

[1]) Von T. Norrmann. 1901. Wolfenbüttel. J. Zwißler. 3 Mk. S. 19.

weiblichen Jugendpflege wenigstens begonnen, welche durch die Gemeinden hin und her ein Netz zu spannen suchte, um gleichmäßig überall die Fürsorge für die jungen Mädchen in die Wege zu leiten. Der Verein der „Freundinnen“ ist zur Zeit an mehr als 1200 Orten Deutschlands vertreten. So ist es möglich, die wandernde weibliche Jugend von Ort zu Ort zu geleiten. Die Mädchen haben in dem „Christlichen Ratgeber“ eine Liste von Heimathäusern und Vereinsvertreterinnen, die Frauen, welche dem Verbande angehören, besitzen in dem genauen Adressenverzeichnis der Mitglieder eine Möglichkeit, jedes wegziehende junge Mädchen einer neuen christlichen Gemeinschaft zuzuweisen.[1]) Vielerlei Arbeit ist von diesem Verband in Angriff genommen, mancherlei von ihm zuerst erdacht und ins Auge gefaßt, wie z. B. die „Bahnhofsmission“, was heute durch geschickte Hand und glückliche Umstände zu großer Blüte gekommen ist. Vor allem ist von einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten dieses Vereins in manchen Gegenden, wie Süd- und Südwestdeutschland, der ganzen Arbeit eine segensvolle Vertiefung zuteil geworden, die auf der ganzen Linie heute spürbar ist, so vor allem durch die unlängst heimgegangene Marie Römmele in Freiburg (Baden), deren Lebensbild[2]) zugleich ein Denkmal für den „Verein der Freundinnen“ in Deutschland ist. Die Saat jener ersten Pioniere und Bahnbrecherinnen hatte also zu blühen angefangen, und etwa 1000 Jungfrauenvereine konnten 1890 gezählt werden. Was aber dieser Arbeit jetzt noch fehlte, war eine methodische und systematische Bearbeitung ihrer Grundlagen und Prinzipien.

Seit 1890 begann die Jugendfürsorge im verstärkten Maße die Geister zu beschäftigen. Es war natürlich, daß man auch den Fragen der weiblichen Jugend näher trat: die Mißstände unter ihr waren am Ende nicht geringer als unter der männlichen, die Übelstände, welche modernes Erwerbs- und Verkehrswesen auch für sie in mannigfacher Hinsicht zur Folge hat, so handgreiflich, daß die besonderen Umstände auch besondere Maßnahmen wünschenswert machten. Unter diesen Verhältnissen trat der „Vorstände-Verband der Evangelischen Jungfrauenvereine“ in die Arbeit (1892). Er bildete sich zur Auskunfts- und Zentralstelle heraus, welche auf alle Fragen betreffs der Arbeit in Jungfrauenvereinen und sonstiger weiblicher Jugendpflege Auskunft gibt und einen Austausch über die hin und her gemachten Erfahrungen und Beobachtungen herstellt und vermittelt.[3]) In seinen Organen, der Fachschrift „Fürsorge für die weibliche Jugend“[4]), hat er ein Bindemittel für die Vereinsleiter und -leiterinnen untereinander, in seinem „Komm mit“[5]) ein solches für die weibliche Jugend selbst. Dieser

[1]) Näheres Material durch die Schriftführerin Fräulein H. Vollmar, die Schwester der bekannten Jugendschriftstellerin, Berlin W., Köthenerstraße.

[2]) Marie Römmele, ein Lebensbild. Dargestellt von Freundeshand mit Vorwort von Dora Rappard, geb. Gobat. Zu beziehen durch Fräulein B. Römmele, Freiburg (Baden). 2 Mk.

[3]) Das „Bureau des Vorstände-Verbandes“ befindet sich „Berlin N., Tieckstraße 17“.

[4]) Eine Monatsschrift, jährlich 1,50 Mk.

[5]) Ein illustriertes Wochenblatt, pro Nummer 1 Pf.

Vorstände-Verband hat in steigendem Maße die einschlägigen Fragen der weiblichen Jugendfürsorge bearbeitet, die Gesichtspunkte und Methode für eine zielbewußte und fruchtbare Arbeit in Jungfrauenvereinen herauszustellen gesucht, eine Reihe neuer Aufgaben teils selbst in die Hand genommen, teils angeregt, allerhand Literatur für die weibliche Jugend und die Arbeit an ihr geschaffen, und durch Agitationsreisen und Konferenzen bald hier, bald dort die Anregung zu neuen Vereinsgründungen sich angelegen sein lassen. Die Statistik der Innern Mission zählt heut etwa 4000 Vereine in deutschen Landen. Einen Überblick über die verschiedenen Arbeiten und ihre Grundsätze bietet der von ihm herausgegebene „Leitfaden für weibliche Jugendpflege".[1])

So ist die weibliche Jugendfürsorge jetzt in ein Stadium getreten, von dem aus eine allseitige Entfaltung der Arbeit in die Weite und in die Tiefe — ähnlich der Fürsorge für die männliche Jugend — erhofft werden kann. Wenn aber der Aufwand von Zeit und Kraft, von Treue und Beharrlichkeit und — last not least von Glauben und Gebet, den die Geschichte dieses Zweiges Innerer Mission aufweist, nicht zum Zeitvertreib und aus müßiger Organisationssucht geleistet ist, wenn vielmehr der heutige Stand der Sache eine Frucht dieser jahrzehntelangen Bemühungen verschiedener Seiten ist, so geht daraus hervor, daß allerdings auch die Fürsorge für die weibliche Jugend in solidem Studium ihre Grundlage haben muß, so gut wie jede ernstliche Tätigkeit Innerer Mission, und daß die Bestrebungen des einzelnen dann am ehesten zum Ziele kommen, wenn er sich dem Ganzen angliedert und sich die Erfahrungen anderer zunutze macht und andern mit seinen Erfahrungen dient.[2])

---

# Für den Arbeitstisch.

### Von Julius Boehmer.

Der Gedanke, welcher in der Studierstube 1903, S. 501—505 unter der Überschrift „Schafft eine Volksbibel" zum Ausdruck gebracht wurde, ist keineswegs neu, doch nur selten auf fruchtbaren Boden gefallen. Er wird nicht eher zur Ausführung kommen, so dringlich diese ist, als bis sich ein mit dem Stande der Bibelforschung wohlvertrauter und zugleich im Stande des Kirchenglaubens festgegründeter Herausgeber und eine Bibelgesellschaft zur Herausgabe einer Volksbibel zusammengefunden haben. Nur eine Bibelgesellschaft kann die hier gestellte Aufgabe lösen, und daran hängt die größte Schwierigkeit, weil es da an

---

[1]) Von P. Paul Hasse. 2. Aufl. 6,50 Mk. (Band 1: ein Hilfsbuch für die Leitung von Jungfrauenvereinen. 2,50 Mk. — Band 2: Ein Hilfsbuch für die Darbietung des Wortes Gottes in den Vereinen. 2 Mk. — Band 3: Ein Hilfsbuch für verschiedene Arbeitsgebiete der Fürsorge für die weibliche Jugend. 2 Mark.)

[2]) Der Anschluß an den Verband geschieht — kostenlos — durch Mitteilung der Vereinsadresse an das Verbandsbureau.

Mut und Weitherzigkeit fehlt. Herausgeber, die jene erforderlichen Qualitäten zeigen, würden schon zur Stelle sein.

Von dem neusten Versuch, eine „Volksbibel" zu schaffen, läßt sich leider nicht sagen, daß er dem Ideal entspricht. Lohmann (Ernst, Pastor in Freienwalde a. O., als Arbeiter auf dem Gebiet der Evangelisation und Gemeinschaftsbewegung bekannt), hat ihn gemacht. Das Buch (Dinglingen, St. Johannis-Druckerei), so nennt er das Probewerk, Hefte für „Revision der Bibelübersetzung", von dem bisher sieben Hefte vorliegen. So trefflich der Grundgedanke und so gut gemeint die Ausführung ist: das ist's nicht, was die Christenheit des 20. Jahrhunderts braucht und gebrauchen kann. Wir möchten nicht den Unterschied zwischen überlieferungsgemäßer und strenggeschichtlicher Auslegung der Heiligen Schrift wieder heranziehen, obwohl er, recht verstanden, alles sagt. Noch bedenklicher scheint uns die schwankende Haltung, die hier öfter zwischen beiden eingenommen wird, dazu die phantastischen, nicht schriftgemäßen Gedanken, die zur Erläuterung angezogen werden. Z. B.: Mose haben ältere Dokumente, die schon von den Patriarchen verwahrt, also vor ihrer Zeit verfaßt wurden, von Abraham aus Chaldäa mitgebracht waren, vorgelegen — daneben: auch nach Abschluß der fünf Bücher Mose sind späterhin von anderen Männern erklärende, durch das Bedürfnis ihrer Zeitgenossen geforderte Bemerkungen eingeflochten worden. 1 Mose 1, 1—3 wird eine Urschöpfung, Fall des die Erde beherrschenden Teils der Engelwelt, darauf folgende Neuschöpfung gefunden, und so die für die Naturwissenschaft erforderlichen größeren Zeiträume gewonnen; 1 Mose 2 wird 4160 v. Chr., allerdings mit Fragezeichen; 1 Mose 11 2400 v. Chr. fortan ohne Fragezeichen, allerdings mit einem c. davor, datiert. Im Neuen Testament ist's nicht wesentlich anders: die aramäische Urschrift des Matthäus gilt als „ohne Zweifel" identisch mit dem vorliegenden griechisch geschriebenen Evangelium, da es „stets" so angesehen worden ist; abgefaßt ist es zwischen 50 und 66 n. Chr. Auch die Auffassung der Bibel als einer Offenbarungsurkunde und eines einheitlichen Werkes ist im oben genannten Sinne schillernd und gibt gesunder Geschichtlichkeit nicht ihre Ehre (Beil. S. 49). Kurz, wir hätten eine große Anzahl von Ausstellungen zu machen und können uns von der Gesamttendenz des Werkes wohl eine Förderung, nicht aber die Förderung, die uns geboten und möglich scheint, versprechen. Auf der anderen Seite erkennen wir gerne an, daß die Gesamtanlage des Werkes gerade recht ist, daß Text, Anmerkungen und die reichlichen Beilagen, soweit sich bisher urteilen läßt, allen billigen Ansprüchen genügen, daß manches Ausgezeichnete hervorzuheben ist. Wir wollen darum auch mit den obigen Bedenken keineswegs unser letztes Wort gesprochen haben, sondern behalten uns vor, auf das Ganze, wenn es erst fertig vorliegt, zurückzukommen. —

Ein in seiner Weise klassisches, für den Bibelforscher aller Grade fast unentbehrliches Werk ist Dittmar, **Vetus Testamentum in Novo** (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 9,40 Mk.). Hier sind mit äußerster Sorgfalt und trefflichem Sachverständnis die alttestament-

lichen Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt, und zwar sowohl im Anschluß an die einzelnen neutestamentlichen Stellen, die der Reihe nach von Matthäus bis zur Apokalypse angeführt werden (S. 1—279), als in einem Parallelen-Verzeichnis zu den alttestamentlichen, kanonischen, apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften, wobei allerdings diesmal die Stellen in Rücksicht auf den ersten Teil, wo sie ausgedruckt sind, also nachgeschlagen werden können, nur angeführt sind (S. 285—362). Es entspricht dies ganze Verfahren durchaus dem praktischen Zwecke des Buches, dem das Neue Testament im Mittelpunkt steht. Man beachte wohl, daß es sich um Parallelen, nicht bloß um Zitate handelt. Die Vergleichung der Texte ist aufs genaueste durchgeführt: alle bedeutsameren Codices und Textüberlieferungen sind berücksichtigt, und schon am Druck ist zu erkennen, ob eine neutestamentliche Stelle mit dem masoretischen Text und den Septuaginta, mit einem von beiden oder mit keinem, mit Varianten beider Texte, mit einer Nebenstelle übereinstimmt. Besonders dankenswert — man weiß freilich nicht recht, wo man bei diesem Handbuch anfangen, wo man aufhören soll zu danken — erscheint uns, daß der griechische Text des Alten Testaments immer gleich neben dem neutestamentlichen steht und so die Parallelen ordentlich handgreiflich werden: und das um so mehr, als die Septuaginta selbst leider noch so selten in den Händen der Theologen ist. Nicht minder erwünscht ist, daß die alttestamentlichen Apokryphen im weitesten Sinne des Worts berücksichtigt sind, z. B. zu Matth. 16, 14 2 Makk. 15, 14. Ebenso erfreulich ist, daß, auch wo keine alttestamentlichen Parallelen zur Verfügung stehen, doch die neutestamentlichen gesammelt sind, z. B. daß zu Matth. 1, 19 auf 5, 31 hingewiesen wird.

Natürlich ist es unmöglich, alle Einzelheiten, die irgendwie bemerkenswert sind und die sich bei fleißigem Gebrauch des Buches fortwährend mehren werden, hervorzuheben. Nur dies und das sei angeführt, um Lust und Liebe zu dem Buche zu erwecken. Wie wächst das Verständnis, wenn man zu Matth. 5, 48 liest, daß es schon Deut. 18, 13 LXX hieß: *τέλειος ἔσῃ ἐναντίον Κυρίου τοῦ θεοῦ σου*, oder wenn zu Matth. 27, 43 auch Weish. Sal. 2, 13. 17—20 angeführt werden. Oft ist auch dieselbe Stelle mehrere Male angeführt und mit Parallelen bedacht, so zu Luk. 23, 56 auf S. 26 und 106. Zu Matth. 13, 43 lesen wir nicht nur Dan. 12, 3, sondern auch Richt. 5, 31, was weder die Lutherbibel noch selbst Nestle hat. Zu Joh. 2, 5 ist Gen. 41, 45 angeführt, was ebenfalls weder Luther noch Nestle hat: hätte Luther diese Parallele, die freilich nicht ganz leicht auffindbar und doch so deutlich ist, erkannt, so würde er sie gewiß auch in der Übersetzung zum Ausdruck gebracht haben. Ähnlich gilt's von *κατεστρώθησαν* 1 Kor. 10, 5, wo die unmittelbare LXX-Parallele Num. 14, 16 bei Luther (Num.: schlachten, Kor.: niederschlagen) nicht erkennbar ist. Man möchte überhaupt eine ähnliche Arbeit, wie die Dittmars, für die Lutherbibel wünschen: die Konsequenz würde freilich eine gewisse Überarbeitung der Lutherbibel, eben infolge der Erkennung mancher bisher verkannter Parallelen sein.

Trotz allem aber ist der Verfasser sich wohl bewußt, nicht alles zusammengetragen zu haben. Wird es darum überflüssig sein, Wünsche nach Ergänzungen und andere laut werden zu lassen? Wir meinen: nein. So beweisen wir am besten unser Interesse für das Buch, wenn's auch an dieser Stelle nur weniges sein kann, das wir vorbringen. Gerne würde man auf S. 7 eine Andeutung dieser Art lesen, daß Jes. 40, 3 nach dem masorethischen Text zu übersetzen ist: „Stimme eines Rufers:

In der Wüste bereitet den Weg für Jahwe,
in der Steppe macht Bahn unserm Gott!"

daß der Parallelismus hier alles beweist, daß aber durch die LXX, die in fast allen Handschriften das בערבה (im zweiten Glied, „in der Steppe") ausgelassen hat, es veranlaßt ist, wenn im Neuen Testament Matth. 3, 3, Mark. 1, 3, Luk. 3, 4, Joh. 1, 23 das *ἐν ἐρήμῳ* durchweg zu *βοῶντος* gezogen ist. Ferner zu Matth. 3, 16a vermißt man ungern Jes. 64, 1 LXX, wenn auch TM 63, 19 לוא קרעת שמים liest. Zu Matth. 3, 17 wäre nach Halévy (Journal Asiatique) Buch der Jubil. 22, 28 nachzutragen. Zu Matth. 5, 32 müßte als Sach-Parallele zu *πορνεία* Deut. 22, 14. 17. 20 angezogen werden, da *πορνεία* keineswegs dasselbe wie *μοιχεία* ist, dem es nur hier und 19, 9 fälschlicherweise gleichgesetzt zu werden pflegt. Warum zu Matth. 8, 17, wo zum ersten Male der Menschensohn auftritt, nicht die Stellen aus Daniel und Henoch angeführt sind, sieht man nicht. Zu Matth. 27, 46 hätte man gern den aramäischen Wortlaut in irgend einer Gestalt gelesen. Zu Luk. 16, 22. 23 ist nach Halévy (s. o.) Buch Jubil. 22, 26 nachzutragen. Die Zusammenordnung von Joh. 1, 1—3 und 17, 5 scheint uns nicht angezeigt, Gen. 1, 3 aber besser zu Joh. 1, 4 als zu Joh. 1, 3 zu passen. Zu den Worten *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* gibt es in Wahrheit keine Parallele, dann aber mußten diese Worte ausgelassen oder mindestens eingeklammert werden. Da Deut. 4, 35. 39 sowohl zu Matth. 22, 37 als zu Röm. 3, 29. 30 angeführt ist, hätte auch zwischen diesen beiden neutestamentlichen Stellen eine Beziehung hergestellt werden sollen. Zu Apg. 4, 12 (*ονομα*) wäre auch Ps. 54, 3; 124, 8 anzuführen. Auf der anderen Seite scheint es zu weit gegangen, wenn zu Matth. 24, 8 Stellen wie Joh. 16, 21. 22 angeführt werden: Stellen, die von Geburtswehen überhaupt handeln, sind doch darum noch keineswegs Parallelen usw. Wir schließen, indem wir auf einige in einem derartigen Werk allerdings kaum zu vermeidende Druckfehler (z. B. S. 41 in חרצת, S. 51 in את) kein Gewicht legen, mit dem aufrichtigsten Dank gegen den Verfasser und dem Wunsch, daß sein mühereiches Werk durch Vermehrung und Vertiefung der selbständigen Bibelforschung in Pfarrkreisen reichlich gelohnt werde. —

Man weiß ja wohl, wie viele Fragen der Bibelforschung noch zu den offenen gehören. Es sei erinnert an das Deuterojesaja-Problem. Was ist über den Ebed-Jahwe und die Ebed-Jahwe-Stücke zumal (42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12) im letzten Jahrzehnt verhandelt worden, und doch stehen die Auffassungen noch so weit auseinander. Eine vortreffliche und lehrreiche Einführung in alle die damit zusammenhängenden Fragen bietet Giesebrecht, Der Knecht

Jahwes des Deuterojesaja (Königsberg, Thomas & Oppermann. 5,60 Mk.), ein Buch, das mit Unrecht so lange totgeschwiegen worden ist, vielmehr die dringlichste Beachtung verdient. Es kommt zu dem Ergebnis, daß jene vier Ebed-Jahwe-Stücke, deren Eigenart als erster Duhm herausstellte, von Deuterojesaja verfaßt und von ihm selbst in den gegenwärtigen Zusammenhang seines ihm fertig vorliegenden Buches eingefügt worden sind. Namentlich mit Sellin und seiner Serubbabel-Hypothese setzt er sich aufs gründlichste auseinander, ohne die übrigen Kritiker zu vernachlässigen. Kurz und klar sind S. 204—208 die Hauptsachen des Buches zusammengefaßt.

Zu einem anderen Ergebnis als Giesebrecht gelangt Roy, Israel und die Welt in Jes. 40—55 (Leipzig, Jansa. 2 Mk.). Er ist mit Giesebrecht darin einig, daß der Knecht Gottes durchweg von Israel zu verstehen ist, und stellt in gründlicher Exegese heraus, wie das Verhältnis zwischen Israel und den Heiden anders in den Ebed-Jahwe-Stücken, anders im übrigen Deuterojesaja gefaßt werde. Dort Israel unschuldig, fromm und gerecht, die Heiden alle im Dunkeln, im Unrecht, aber unschuldig, durch die Macht des Wortes allein für die Religion Israels und den wahren Gott zu gewinnen, ein geschichtlicher Hintergrund in keiner Weise erkennbar. Hier dagegen Israel sündig, unbußfertig, leidend, was es reichlich verdient, die Heiden seine Sklaven, durch den Gang der Ereignisse (nicht Predigt) dazu gemacht und für die Anbetung Gottes gewonnen, der geschichtliche Hintergrund (Babel, Cyrus usw.) mit Händen zu greifen. Schluß: zwei verschiedene Verfasser, die an der „Grundschrift" und an den „Ergänzungen" gearbeitet haben, „zwei ganz eigenartige, einander(!) würdige Männer" (S. 57), von denen der zweite als großer Geist sehr geschickt seine Ergänzungen in den vorliegenden Text verwob. Mancherlei Textänderungen führen übrigens darauf, daß man schon früh die individuelle Deutung des Knechtes Jahwes versuchte. Die Frage, warum man denn beim Ergänzer nichts vom zeitgeschichtlichen Hintergrunde entdeckt (was doch stark gegen Roy spricht), wird nicht erledigt: „die Zeit dieses Verfassers ist nicht nachzuweisen" (S. 46). Man freut sich aber, aus Roys Arbeit zu sehen, wie im theologischen Seminar der Brüdergemeinde in Gnadenfeld tüchtig gearbeitet wird, und merkt, daß selbst in der Brüdergemeinde eine scharfe bibelkritische Luft weht.

Die scharfe biblische Luft weht auch in Giesebrecht, Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte (Leipzig, Teubner. Geb. 1,25 Mk.). Aus Ferienkursvorträgen hervorgegangen, gibt die Schrift eine lichtvolle Zusammenfassung dessen, was die neuere Zeit erforscht hat, trotz aller Kritik im ganzen besonnen, maßvoll, aber offenherzig, deutlich, unverschleiert. Vermissen kann man manches, z. B. eine eingehende Würdigung des religiösen Gehalts der Psalmen. Aber Giesebrecht wollte wohl möglichst Neues bieten und ließ sie aus, nachdem sie schon von anderer Seite oft genug behandelt worden sind. —

Ein Anlaß, dem religionsgeschichtlichen Problem in Israel näher zu treten, ist neuerdings die Babel-Bibel-Frage geworden. Unter uns ist sie ziemlich zur Ruhe gekommen. Dafür schlägt sie im Ausland ihre

Wellen, z. B. in Schweden. Myhrmann, Babel-Bibel eller (oder) Bibel-Babel (Upsala, Hellström. 75 Öre) bringt den letzten Vortrag eines der „akademischen Sommerkurse". Ein assyriologischer Fachmann legt erst das Material der Streitfrage, den geschichtlichen, kulturellen, religiösen, theologischen Tatbestand vor, zeigt die Ähnlichkeiten und Unterschiede auf und versucht endlich die Lösung dahin zu geben, daß gegenseitige Entlehnung wie gemeinsame Quelle unmöglich, daß die Hebräer aber unter babylonischen Einflüssen gestanden und das so Empfangene in ein einzigartiges religiöses System gefaßt hätten. Für die aus Babel kommende, der Bibel zugewandte Beleuchtung, die ihren Wert wesentlich nicht erhöht, aber auch nicht erniedrigt, sollen wir nur dankbar sein.

Im Zusammenhang mit dem Babel-Bibel-Streit steht der Kodex Hammurabi. Auch ein Italiener hat sich jetzt zu diesem geäußert. Mari, Il Codice di Hammurabi e la Bibbia (Der Kodex Hammurabis und die Bibel. Rom, Desclée, Lefevre C. C. päpstlicher Verlag) gibt eine gründliche und sachkundige Einführung, eine (italienische) Übersetzung des ältesten Gesetzbuches der Welt mit reichlichen erläuternden Anmerkungen und eine Abbildung, die bekannte, welche die Übergabe der Gesetzgebung durch den babylonischen Sonnengott an König Hammurabi darstellt. Der jesuitische Verfasser hat seinen Landsleuten mit seinem Buch (S. 76) einen dankenswerten Dienst geleistet und uns in erfreuliche Erinnerung gebracht, daß auf dem Gebiet der Wissenschaft zwischen Protestanten und Päpstlichen, besser: Evangelischen und Katholiken trotz Denifle eine breite gemeinsame Basis steht.

Vom neutestamentlichen Gebiet hat uns Haußleiter eine eigenartige Gabe beschert: Zwei apostolische Zeugen für das Johannes-Evangelium (München, Beck. 1,20 Mk.). Diese Schrift ist die Frucht einer Kontroverse, die Haußleiter anläßlich eines früher von ihm gehaltenen Vortrages mit Schürer hatte. Die beiden Zeugen sind Joh. 21 angedeutet: es sind Andreas (als Verfasser dieses Nachtrags) und Philippus, die am Schluß des Kapitels als „wir" reden. Mit größtem Interesse sind wir den scharfsinnigen Darlegungen gefolgt. Doch scheint uns Haußleiter nicht die Johanneische Verfasserschaft im engeren Sinne des Worts dargetan zu haben, als vielmehr dies, daß das Evangelium mindestens auf johanneische Erinnerungen zurückgeht oder gar Bearbeitung einer johanneischen Urkunde ist. Daß das Schlußkapitel auf Andreas und Philippus zurückgehe, ist eine kühne Kombination ohne zwingende Kraft, immerhin eine wohldiskutierbare Hypothese. Fragen möchten wir noch, was nach der Aufzählung der drei bekannten Anlässe, wo die Trias Petrus, Jakobus, Johannes auftritt, das „u. a." bedeutet.

Weinel hat Vorträge, die er auf dem ersten religionswissenschaftlichen Ferienkurs für evangelische Volksschullehrer in Bonn gehalten hat, unter dem Titel Die Gleichnisse Jesu" zusammengestellt (Leipzig, Teubner. 1,25 Mk.). Das Büchlein soll „zugleich eine Anleitung zu einem quellenmäßigen (?) Verständnis der Evangelien" sein. Wenn man sagt, daß die Leser von letzterem wenigstens eine Ahnung bekommen und daß das Büchlein die Ergebnisse der Evangelienforschung einer bestimmten

kritischen Gruppe bringt, die allerdings manches für die Allgemeinheit Beherzigenswerte sagt, so hat man das für den Pfarrer Bedeutsame hervorgehoben. Für ihren nächsten Zweck allerdings haben die Ausführungen höheren Wert.

Vom Textus receptus des Griechischen Neuen Testaments hat noch rasch, ehe seine Todesstunde schlug (da ihn die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft nicht mehr drucken lassen will), Nestle (Barmen, Biermann. 80 Pf.) gehandelt, eine sehr lehrreiche Geschichte seiner Entstehung und verhängnisvollen Wirkungen gegeben und die Notwendigkeit seiner Abschaffung dargetan. Das muß die Hörer auf der Pastoral-Konferenz in der Wuppertaler Festwoche überzeugt haben.

Wieder ein Vortrag, diesmal vom internationalen Theologen-Kongreß zu Amsterdam (Sept. 1903) ist Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Bedeutung (Berlin, Reiner. 1,60 Mk.). „Die wissenschaftliche Theologie kann ihrer Aufgabe, das Wesen des Christentums zu erforschen, nicht gerecht werden, wenn sie vom neutestamentlichen Christusglauben, statt seinen gesamten Inhalt gründlich und unbefangen zu untersuchen, nur das, was der heutigen Denkart genehm ist, heraushebt, um daraus — mit Hinwegsehen von allem anderen und Hinzusehen von vielem eigenen ein Christusideal nach modernem Geschmack zu konstruieren. Dieses Verfahren ist heutzutage weit verbreitet und viel gepriesen — wer kennt nicht die von Renan eröffnete Reihe der Leben-Jesu-Romane? Wer lobt nicht Harnacks Wesen des Christentums? In der Tat kommt ja auch diesen Werken ein gewisses praktisches Verdienst insofern zu, als sie die vielen Gleichgültigen wieder für religiöse Ideen zu interessieren und für sittliche Ideale zu erwärmen vermögen. Nur sollte man sich hüten vor der großen Illusion, als ob das in diesen Werken je nach der Eigenart ihrer Verfasser verschieden gezeichnete, doch immer mehr oder weniger modern stilisierte Christusbild das Ergebnis wissenschaftlicher Geschichtsforschung sei und zum antiken Christusbild sich wie die Wahrheit zum Irrtum verhalte" (S. 6). Die Aufzählung der Parallelen, welche besonders orientalische Religionen zu Christus als Gottessohn, als Überwinder Satans, als Wunderheiland, als Todesüberwinder und Lebensmittler, als König der Könige und Herr der Herren bieten, ist in jedem Fall lehrreich, wenn auch nicht jeder überall „Parallelen" anerkennen wird. Vor anderen scheint uns die Parallele zum Menschensohn im „Menschen", „großen Menschen" Buddha (S. 23 ff.) beachtenswert: daß sie „jedenfalls vorchristlichen" (S. 23) Ursprungs sei, ist nicht erwiesen. Zum Schluß (S. 103 ff.) macht Pfleiderer mit Nachdruck darauf aufmerksam, daß trotz allem dem Christentum seine Eigenart zu wahren sei, daß innere Verwandtschaft religiöser Vorstellungen noch keinen äußeren geschichtlichen Zusammenhang bedeute, und daß vor allem gegenüber den Ähnlichkeiten die Unterschiede nicht außer acht zu lassen seien.

Lindl, Cyrus (München, Kirchheim. 4 Mk.) zeigt in gediegener Ausführung und prächtiger Ausstattung (98 Abbildungen) „Entstehung und Blüte der altorientalischen Kulturwelt". Der Haupttitel ist also

irreführend, da Cyrus nur (recht willkürlich) Ziel oder doch Schlußabschnitt des Werkes ist. Genau genommen ist die vorhellenistische Zeit der orientalischen Kultur behandelt. Die hier beliebte Einteilung in Perioden ist merkwürdig. Die S. 1 ausgesprochene apologetische (Neben-)Absicht wirkt verstimmend: in ihrem Licht erst versteht man die Angabe der Jahreszahlen für die Zeit der Urväter (1 Mos. 5). Da der Verfasser von Gen. 10 Mose ist, soll das Einteilungsschema der Völker nach der Flut vom heutigen ethnographischen Standpunkt zu rechtfertigen sein (19). Daß auch außerbiblische (heißt das: von der Bibel unabhängige?) Quellen Nachrichten über Israels Aufenthalt in Gosen gaben, diese Behauptung ist irreführend. Die Beziehung auf die Bibel ist nicht immer für das Werk förderlich gewesen. Auf seinem eigenen Gebiet aber ist es zuverlässig, reichhaltig, gewinnbringend. Auch Nüchternheit zeichnet es aus: z. B. beginnt Babyloniens wie Ägyptens Geschichte erst Ende des vierten Jahrtausends. Auf der beigegebenen Karte fällt auf, daß Beerseba in unmittelbarer Nähe des Toten Meeres gelegen ist.

Durch Bücher wie Lindls Cyrus ist der Orient dem modernen Menschen so nahe gerückt, daß er ihn schon längst gerne in seine Reisepläne aufnimmt. Aber so sehr es besonders uns Pfarrer dahinzieht, so selten werden wir's erreichen. Von anderm abgesehen einfach darum: es kostet zu viel. Das Verdienst hat ein Reisebuch wie Meyer, Ägypten (Leipzig, Bibliographisches Institut. 4. Aufl. 7,50 Mk.), diesen Grund mit erschreckender Deutlichkeit aufzuhellen. 1000 Mk. spielen da gar keine Rolle! Und ein anderes Verdienst, das nicht hoch genug zu schätzen, ist die oft wiederkehrende Belehrung: die Partie lohnt nicht, wiewohl sie in Gedanken und Wünschen gern gemacht wird. Anderseits, wer 's Geld hat, der soll sich die Gelegenheit ja nicht entgehen lassen, in die Wunderwelt des Orients einen Blick zu tun und dann Meyers Reisebuch zu Rate ziehen. Es hat den Vorzug der Billigkeit und Kürze und gibt doch für gewöhnliche Fälle alles Nötige in Geschichte, Geographie, Verkehr usw. Ausstattung, auch Abbildungen, Karten, Pläne sind sehr gut.

Noch näher freilich geht den Theologen und Pfarrer das Meyers „Ägypten" ergänzende Palästina und Syrien (Leipzig, Bibliographisches Institut. 4. Aufl. 7,50 Mk.) an. Es will eine kurze und handliche Einführung in die biblischen Stätten sein, gibt daher nicht mehr als notwendig ist, um die Hauptsehenswürdigkeiten zu würdigen, und doch durchaus hinreichend für jedermann, der nicht Spezialstudien machen will. Allgemeine Ratschläge für die Reise, Orientierung über Land und Leute sowie die Geschichte des Landes und der einzelnen Stätten (S. 1—78) bilden den Eingang. Das übrige (S. 79—261) sind Beschreibungen der Reisewege und der zu berührenden Orte bis Aleppo und Smyrna. Nicht leicht dürfte etwas vermißt werden. Klarheit und Anschaulichkeit, die durch 9 Karten, 16 Pläne und 1 Abbildung erhöht werden, sind zu rühmen, und die Zuverlässigkeit absolut, wenn man etwa von Kleinigkeiten absieht, wie z. B. daß als ältester Name von Jerusalem Jebus angegeben wird, während wir aus den Amarna-Briefen wissen, daß es Urusalim

war (S. 130). Es wird einem beim Lesen ordentlich wehe ums Herz, daß man alle diese heiligen und von Jugend auf so vertrauten Stätten noch nicht mit eigenen Augen gesehen hat. Wenn nun die Sehnsucht nach ihnen erwacht, dann ist Meyer ein trefflicher Berater, der einem auch zeigt, wie man's billig einrichten kann. Noch billiger wird's freilich, wenn man sich mit mehreren Gleichgesinnten zusammenschließt und einen der Dinge kundigen Genossen unter ihnen hat. Dann kann man sein Ziel schon mit weniger als 1000 Mk. erreichen, rund fünf Wochen Reisezeit gerechnet.[1])

Um nun der Dinge, die in Betracht kommen, kundig zu werden, ist trefflich geeignet (wenigstens nach einer sehr wichtigen Seite hin) Bauer, Volksleben im Lande der Bibel (Leipzig, Wallmann. 4,20 Mk., geb. 5,40 Mk.). Ein Sachkenner führt uns hier den Palästiner „von der Wiege bis zum Grabe" vor, sein Tun und Lassen zu Hause, in der Gesellschaft, bei der Arbeit, seine Sitten und Unsitten usw. Für die biblische Vergangenheit und ihr Verständnis fällt dabei ein reicher Gewinn ab, so daß der Theologe aus fast allen Kapiteln des Buches viel lernen wird. Und das um so mehr, als zahlreiche Bibelstellen angeführt sind und ein genaues Verzeichnis am Schluß des Buches sie zusammengestellt hat. Auch sind alle in Betracht kommenden Ausdrücke in der arabischen Landessprache wiedergegeben, doch so, daß der, den sie nicht interessieren, sie leicht überschlagen kann. Über die landläufigen Reiseschriften erhebt sich das Buch jedenfalls turmhoch: auf Schritt und Tritt merkt man die Führung des mit Land und Leuten durch vieljährigen Umgang aufs beste vertrauten Palästina-Liebhabers und Bibelfreundes.

Ein Gleiches gilt von einem anderen Buche, das aber mehr an die Wege des Forschers erinnert. Rüegg (Pfarrer und Dozent in Zürich), Auf heiligen Spuren — abseits vom Wege (Zürich, Orell Füßli. Brosch. 4 Mk., fein geb. 5 Mk.) gibt ebenfalls nicht eine Reisebeschreibung im gewöhnlichen Sinn, sondern einen ungemein anziehenden und lehrreichen Bericht über Pfade des heiligen Landes, die gewöhnlich nicht betreten werden (Ostjordanland, Machaerus, Umgebung des Sees Genezareth). Die Urteile des Verfassers sind höchst beachtenswert und

---

[1]) Wir machen aus diesem Anlaß auf eine derartige vor anderen zu empfehlende Gelegenheit aufmerksam. Die diesjährigen vier Studienreisen der Orientfahrten deutscher Lehrer nach dem Orient beginnen am 7. Juni, 5. Juli, 2. und 30. August in Triest. Jede Reise dauert ab Triest bis wieder Triest 36 Tage, die Kosten belaufen sich auf ungefähr 900 Mark, auch Nichtlehrer und Damen können sich beteiligen. Jede Reise hat folgende Route: Triest, Brindisi, Corfu, Patras, Korinth, Athen, Konstantinopel, Smyrna, Rhodus, Beirut, Libanon, Baalbek, Damaskus, Haifa, Karmel, Nazareth, Kana, Tiberias, See Genezareth (Bootfahrt nach Kapernaum), Jaffa, Jerusalem, Bethlehem, Emmaus, Bethanien, Jericho, Totes Meer, Taufstelle am Jordan, Port Said, Suezkanal, Kairo, Memphis, Pyramiden, Alexandrien, Brindisi, Triest. Auskunft erteilt gratis Herr Julius Bolthausen in Solingen. Das „Deutsche Pfarrblatt" (P. Pasche-Dieskau) schreibt in Nr. 2 vom 15. Februar: „Es handelt sich um kein Reisebureau und um kein geschäftliches Unternehmen, sondern um die Durchführung einer idealen Sache, die in den Kreisen der Geistlichen, welche nach dem Orient reisen wollen, Förderung verdient."

wohl geeignet, der Enttäuschung vieler Palästinafahrer ein gebührendes Ende, wenigstens Maß zu setzen. Auch nach Kleinasien (Smyrna, Ephesus, Hierapolis, Laodizea) werden wir in demselben Sinn und Geist geführt. Zahlreiche Abbildungen, eine Reisewegkarte und ein geographisches Namensverzeichnis erhöhen den Eindruck und Wert des Buches.

Aus der Kirchengeschichte begegnen uns zwei Vorträge von Adolf Harnack. In Augustins Konfessionen (Gießen, Ricker. 3. Aufl. 60 Pf.) stellt er die Eigenart und Bedeutung dieses weltberühmten, weltgeschichtlichen Büchleins aus seiner Umwelt und aus seinem eigenen Inhalt fein und glänzend dar. Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte (Gießen, Ricker. 6. Aufl. 1,20 Mk.) verfährt in derselben Art und leitet so zur richtigen Schätzung dieses bedeutsamen Kulturfaktors an, um mit der frappanten Feststellung zu schließen, daß heute jesuitische und verwandte Kongregationen sowie die in ihrem Sinn arbeitenden freien katholischen Vereine das Mönchtum sind (61).

Eine der wenigen und noch dazu höchst anziehenden Partien, die der Welt- und Kirchengeschichte gemeinsam sind, werden sicherlich die Kreuzzüge sein. Heyck, Die Kreuzzüge und das Heilige Land (Bielefeld, Velhagen & Klasing. 4 Mk. Aus „Monographien zur Weltgeschichte“) hat die dankbare Aufgabe gelöst, uns in lichtvoller Darstellung, welche die neueren und neusten Forschungsergebnisse benutzt und daher manches Herkömmliche und Geläufige umstößt, in prächtiger Ausstattung, deren Zeugen 4 Kunstbeilagen, 163 Abbildungen und 3 Karten sind, mit ebenso reifem wie nüchternem Urteil die Geschichte und Bedeutung der Kreuzzüge zu beleuchten. Der Verfasser weiß, daß die Kreuzzüge die am häufigsten falsch beurteilte Unternehmung der römisch-germanischen Völkerwelt sind, und tritt dem nach Kräften und, wie jeder, der sein Buch gelesen hat, gern bezeugen wird, mit bestem Erfolge entgegen.

Wie mit Katholiken und ihren Feindseligkeiten, so haben wir's auf der anderen Seite mit den Sektierern zu tun. Handtmann, Die Neu-Irvingianer oder die apostolische Gemeinde (Gütersloh, Bertelsmann. 1 Mk.) greift eine Sekte heraus, die gerade in den letzten Jahren mächtig Propaganda gemacht hat und dabei nach ihrer Eigenart sehr wenig bekannt ist. Handtmann, der ihre Geschichte, Lehre und Verfassung recht gründlich und interessant darstellt, hat sich den Dank aller Amtsbrüder verdient, die es mit den „Apostolischen“, einer Abzweigung der Irvingianer, zu tun haben, und zugleich weiteren Kreisen der Christenheit über eine ernste Gefahr die Augen geöffnet.

Aber wie kann man Katholiken und Sekten Widerstand tun, so lange man sich nicht einmal über „das Wesen des Christentums“ einig ist, so lange da keine Klarheit herrscht. Es ist nicht an der Zeit, hier Harnack, Das Wesen des Christentums (Leipzig, Hinrichs. 45. bis 50. Tausend. 2 Mk.) von Grund aus zu würdigen und allseitig zu beleuchten. Aber in kurzem Stellung dazu zu nehmen, das meinen wir nach Lage der Dinge, da das Buch seit Jahren im Vordergrunde steht

und eine Übersetzung in mehrere Sprachen erlebt hat, unsern Lesern schuldig zu sein. Harnacks Buch hat u. E. dadurch sein Existenzrecht und seine Bedeutung erwiesen, daß es auch den Christentumsfernen einiges sehr Nötige (nicht: das Wesentliche), einiges Peripherische und einen Teil des Kreises, der Christentum genannt wird, doch immer noch ein gut Stück ab vom Zentrum, aufdeckt. Es ist nicht für die Glaubenden, Besitzenden, Habenden, für die in Christo Vollkommenen. Die können und sollen es ablehnen. Aber sie brauchen und dürfen es nicht verdammen: es gibt im Christenstande viele Stufen. Will Harnack uns glauben machen, daß hier der Historiker rede, so bestreiten wir selbst, daß der Historiker hier das Richtige treffe: selbst geschichtlich angesehen, genügt die Darstellung nicht. In der Tat ist es der Dogmatiker, der redet. Und wenn er seinen Gegnern zuruft, daß sie ihm mit Dogmatik erwidern, gewiß: sie bringen eine andere Dogmatik mit als er. Das Verdienst des Buches wird unter den angeführten Gesichtspunkten und in der daraus folgenden Beschränkung unbestritten bleiben müssen. In einer glaubenslosen und glaubensfernen Zeit wie der unsrigen ist es ohne Frage ein Segen, daß wenigstens so viel vom Christentum, als hier bei Harnack geschrieben steht, verbreitet wird und seine Früchte trägt. Schade nur, wenn's dabei bliebe. Das hat wohl Harnack selber schwerlich, ja am wenigsten gemeint. Von dem Buche wissen und sich mit ihm auseinandersetzen aber muß jeder Theologe, der auf die Zeichen der Zeit zu achten für eine gottgegebene Pflicht erkennt. Auf Einzelheiten gehen wir nicht ein. Wir schließen, indem wir sagen: nimm und lies, wofern du noch nicht gelesen hast.

Die allseitig als bedeutend anerkannte Gegenschrift gegen Harnack ist Cremer, Das Wesen des Christentums (Gütersloh, Bertelsmann. 3 Mk.). Sie gibt (wie Harnacks Buch) Vorlesungen wieder, die vor Studierenden aller Fakultäten gehalten worden sind. Nicht in ermüdender Einzelpolemik geht sie gegen Harnack vor, um Recht und Unrecht festzustellen, sondern sie verfährt einfach thetisch: sie will dem Evangelium Harnacks das Evangelium der Bibel und der Reformatoren gegenüberstellen. Während Jesus dort das Subjekt, ist er hier das Objekt der Religion. Nicht das Christentum Jesu, sondern sein „Christustum" macht das Wesen des Christentums aus. Nicht die Lehre Jesu, sondern die Verkündigung von dem für unsere Sünden gekreuzigten und zu unserer Rechtfertigung auferstandenen Christo ist das Evangelium, wie es im Neuen Testament steht, wie es die Apostel verkündigt haben, wie es die Kirche bis auf den heutigen Tag besitzt, festhält und ausbreitet. Was Cremer darüber im einzelnen sagt, wie er sein Evangelium, d. h. den Christus der Apostel verkündigt, darlegt, das ist ganz schlicht und einfach, sehr ernst und tief gehalten und wirkt daher gewaltig. Hier wird der Gegensatz, der zwischen der modernen und der neutestamentlichen Wahrheit besteht, in seiner Totalität offenbar. Vielleicht werden nicht viele der Gegner das Buch in seiner ganz eigenen Art und nach seinem tiefsten Gehalt zu würdigen vermögen und darum in der Beurteilung notwendig ungerecht sein. Wem aber Cremer aus der Seele geschrieben hat, wer Liebhaber des alten, unverkürzten, unverfälschten Evangeliums ist,

wird sich herzlich freuen, solch wackern Zeugen zu hören, auch jetzt, wo er gestorben ist, ihn noch zu sich reden zu lassen. — Eine zweite in ihrer Art nicht minder bedeutsame Gegenschrift von Walther (Professor in Rostock) wird demnächst in anderem Zusammenhang zur Sprache kommen.

Um zu einem Urteil über Harnack zu gelangen, tut auch gute Dienste Schäder, Über das Wesen des Christentums und seine modernen Darstellungen (Gütersloh, Bertelsmann. 1 Mk.). Hier sind zwei Vorträge von der theologischen Lehrkonferenz in Mölln i. L. wiedergegeben. Der erste orientiert über den gegenwärtigen Stand der Frage. Der zweite stellt alle Gründe zusammen, die für die Wahrheit des paulinischen Christentums sprechen, die dartun, wie Paulus und die Synoptiker im Grunde völlig eins sind, daß es kein Christentum Christi neben dem Christentum des Paulus gegeben hat noch geben kann, und das aus geschichtlichen Gründen.[1])

Von der Theorie zur Praxis! Ein selten vortreffliches Buch, ein praktisches Christentum in nuce ist Skovgaard-Petersen, Des Glaubens Bedeutung im Kampf ums Dasein (Berlin, Reuther & Reichard. Volksausgabe. 1,50 Mk. Von 10 Exemplaren an 1,20 Mk. Fünftes bis zehntes Tausend). Es ist aus dem Norwegischen übersetzt und ist diese Übersetzung zehnmal wert. Es zeigt, wie man mit dem Glauben sehr gut in der Welt durchkommt, nicht besser als mit dem Unglauben, aber mindestens ebensogut — und inwendig steht man jedenfalls so besser. Der Segen der Christentugenden, wie Ehrlichkeit, Barmherzigkeit, Fleiß usw. wird in treffenden Beispielen aus aller Welt und der Weltgeschichte beleuchtet. So enthält das Buch eine Glaubensstärkung für viele und verdient, daß wir Pfarrer uns für seine Massenverbreitung mit Ernst interessieren.

Eine ähnliche, doch beschränktere Bedeutung hat Ballard, Die Wunder des Unglaubens (aus dem Englischen übersetzt von Professor D. Eduard König in Bonn. Groß-Lichterfelde, Runge. 3 Mk., geb. 4 Mk.). Die Schwierigkeiten, mit denen das Denken des Unglaubens behaftet ist, die mindestens ebenso groß, wenn nicht größer sind als die Schwierigkeiten, die das Denken dem Glauben bereitet, werden auf dem Gebiet der Naturwissenschaft, der Geschichte, der Psychologie, des Geistigen, der Moral, der Christologie gründlich erörtert. Es ist eine mächtige Apologie für das Denken: das ist seine Stärke und Schwäche zugleich. Das sittliche Gebiet scheint uns dabei etwas kurz wegzukommen. Einzelheiten sind manchmal unzureichend, doch hat der Übersetzer hie und

---

[1]) Gegen diese Vorträge und besonders gegen die Beurteilung seiner „Grundwahrheiten der christlichen Religion“ (vgl. die Studierstube 1903, S. 271. 559. 569) hat Seeberg in der Ev. K.-Ztg. 1904, Nr. 1 nicht ohne Schärfe und Gereiztheit, weil es sich um Fragen handle, „die mir an Herz und Gewissen gehen“, um „der Verständigung zu dienen“, Protest erhoben. Seeberg verbittet sich, um der „Einfachheit der Gruppierung“ willen, von der „Greifswalder Schule“ (E. Cremer, Lepsius, Schäder) einfach auf die Seite Harnacks geschoben zu werden und sucht seine Sache und Lehre als die der positiven und kirchlichen Theologie zu erweisen. — Wir gedenken demnächst auf die so viel umstrittene Theologie Seebergs in eingehender Darstellung zurückzukommen.

da nachgeholfen. Das Ganze wäre wirkungsvoller, wenn die Sachen mehr zusammengedrängt und der Stil temperamentvoller wäre. Die Übersetzung ist im ganzen wohlgelungen: Einzelheiten wie „der täuschendste Betrüger“ (219), „einen raschen Streifblick werfen“ (270) fallen auf. Eine Inhaltsübersicht fehlt. Zusammenfassend möchten wir sagen: daß hier Schwierigkeiten sind und dort Schwierigkeiten bleiben, ist nicht gerade ein überwältigender Beweis für die Wahrheit des Christentums. Aber immerhin ist das Buch Ballards-Königs wohl geeignet, schwankende Christen intellektuell zu beeinflussen und überhaupt Pionierdienste für das Christentum zu tun.

Eine ganz andere Luft atmet, auch eine apologetische Leistung, Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott (Stuttgart, Cotta. 4. Aufl. 4,50 Mk.). Das Buch hat sich seiner hohen Bedeutung wegen, wie die vierte Auflage beweist, längst seinen Weg gebahnt, so daß wir seinen Inhalt als bekannt voraussetzen dürfen. Kurz gesagt: das innere Leben Jesu, seine sittliche Persönlichkeit überwältigt den Christen, an des Christen sittliche Anlage anknüpfend, und bringt ihn zum Verkehr mit Gott. Ohne Frage hat der Verfasser darin recht, daß die Bibel kein Lehrgesetz ist, und daß die Wunder in der Bibel keine Tatsachen sind, die einfach Glauben fordern. Er behauptet, daß mystische Frömmigkeit keine christliche Frömmigkeit sein könne, weil sie sich vom Historischen losreiße. Diese Beurteilung hat ihren Grund wohl in der Auffassung der Mystik, der es nach Herrmann wesentlich ist, vom Historischen los zu sein, während es für eine evangelische Mystik genügt, wenn sie im Historischen ihren Ausgangspunkt hat. Ähnlich läßt sich der Satz anfechten: „Das Unaussprechliche der Religion ist nur zu haben in seiner unlöslichen Verbindung mit dem, was sich in Worte fassen läßt“ (31). Grundlegend und vor allem beachtenswert ist die längere Ausführung darüber (S. 49 ff.), daß, was man auch sonst anführen könne, für uns jedenfalls nur die Tatsache der irdischen Erscheinung Jesu die Offenbarung Gottes sei. Die Erzählung davon, daß Jesus gelehrt, Wunder getan, auferstanden sei usw. ist (S. 66) kein Evangelium. Aber wie? Lehrt das die Bibel nicht? Nur dann nicht, wenn man das Wort „Erzählung“ preßt. Wollte Herrmann dafür „Zeugnis“ setzen, dann müßte er es als Evangelium gelten lassen. So ist der Satz mißverständlich oder falsch. Nicht minder die Betonung: „Jesu Rede ist merkwürdig nüchtern und verstandesklar, er will nichts aus sich machen“ (70). Die an 1 Kor. 2, 14 gemessene Erfahrung würde das gerade Gegenteil sagen. Diese Einzelheiten mögen zur Kennzeichnung des Grundtons genügen. Im ganzen ist dies die Stärke des Buches, daß es für Menschen ohne christliche Erziehung, oder an denen wenigstens christliche Erziehung vergeblich war, für moderne Menschen im Sinne von gottentfremdeten Menschen eine Lehre über den Zugang zu Gott schafft und ihnen einen lebendigen Eindruck vom Ernst des persönlichen Erlebens und von der Gewichtigkeit eigener Erfahrung auf dem Gebiet des Verkehrs mit Gott gibt. Indes gibt es viele Christen, die den Prozeß, den Herrmann dem Innenleben vorschreibt, nicht durchgemacht haben und doch aufrichtige Christen sind,

im Verkehr mit Gott stehen. Zuletzt bleibt es doch ein Mysterium, wie das Leben aus Gott und in Gott in jeglicher Seele entstanden ist: jedenfalls auf sehr verschiedenen Wegen. Herrmann ist der Vertreter eines dogmatischen Methodismus: so und nicht anders kommt dieser Verkehr zu stande und betätigt er sich. Jesus hat gewiß seinen Jüngern befohlen, zu predigen, aber nicht sein inneres Leben zum Inhalt der Predigt gemacht. Und wenn wir auch mit Herrmann darin übereinstimmen, daß ein Entschluß zum Glauben, der wider das Gewissen und die persönliche Überzeugung gefaßt wird, verwerflich ist, daß ein Bekenntnis zur Gottheit Jesu ohne innere Erfahrung davon „Götzendienst“ sei, so fragt man sich doch vergebens, wie denn, wenn Herrmann in der Beurteilung der Kirchenlehre recht hat, auf einer so unevangelischen Auffassung des Verkehrs mit Gott durch Christum, wie sie üblich sei, Früchte eines tatkräftigen, gesegneten Christentums reifen konnten. Daß aber solche auch vor und ohne Herrmanns Lehre von dem Verkehr des Christen mit Gott vorhanden waren, wird er doch nicht leugnen wollen.

Von demselben Verfasser erschienen kürzlich Die sittlichen Weisungen Jesu (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1 Mk.). Mit großem, gewissenpackendem Ernst sucht Herrmann hier in Form der Überarbeitung des bekannten, im Vorjahre von ihm auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß gehaltenen Vortrages den Mißbrauch und den richtigen Gebrauch der sittlichen Weisungen Jesu aufzuzeigen: nicht vielerlei, sondern nur das Eine, eine einheitliche Richtung des Wollens, eine feste, selbständige Gesinnung. Soweit hier ein klares Verständnis von Jesu Stellungnahme und Nicht-Stellungnahme zu allerlei Kulturaufgaben gewonnen wird, sind Herrmanns Ausführungen höchst lehrreich und lassen niemanden, auch nicht, wer ihnen widersprechen muß, los, ohne ihn zur genausten Nachprüfung seines exegetischen und sittlichen Standpunktes genötigt zu haben. Soweit die Schrift dem Grundgedanken Herrmanns von der Erlösung durch die persönliche, sittliche Berührung mit Jesu dienstbar ist, gilt, was schon oben dazu ausgeführt ward.

Wie um Herrmanns Theorie praktisch zu widerlegen, können wir in einige Bücher, die aus der Geschichte des geistlichen Lebens erzählen, einen Blick werfen. Von Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des neunzehnten Jahrhunderts (Kassel, Röttgen. Jedes Heft 1 Mk.) sind vier Hefte erschienen. Sie behandeln Minden-Ravensberg und Lippe, das Siegerland und Dilltal und Homburger Land, das Wuppertal und das Ober- und Niederbergische Land, endlich Baden. Damit ist ein Wunsch Christliebs, den er im Kolleg und sonst oft äußerte, in Erfüllung gegangen, wenigstens anfangsweise: eine Geschichte der Erweckungen im großen erklärte er immer wieder als ein dringendes Bedürfnis. Tiesmeyers Arbeit ist recht zweckdienlich: mit Ernst und Nüchternheit, und doch mit Anteilnahme und Liebe, mit warmem, erfahrungsmäßigem Verständnis hat er seine Stoffe behandelt und Bilder, die gefallen müssen, gezeichnet. S. 187 vermißt man übrigens die notwendige Unterscheidung von Alt- und Neu-Irvingianern. Möchte uns noch manches weitere Heft geschenkt werden. Die Darstellung der bib-

lischen Lehre ist insofern ungenügend, als zu viel „zwischen den Zeilen" gelesen werden, auch Personen Erlebnisse angedichtet werden, von denen die Bibel nichts weiß.

Mehr dem statistischen und Orientierungsbedürfnis dient Dietrich und Brockes, Die Privaterbauungsgemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands (Stuttgart, Philadelphia-Verein. Geb. 2,70 Mk.). Als Einleitung ist eine Geschichte der Gemeinschaftsbewegung, nicht ohne gesunde Kritik, beigegeben: die Sitten und Gebräuche in den Gemeinschaften werden nüchtern beurteilt. Die Aufzählung der Gemeinschaften und ihrer Bestrebungen läßt kaum etwas zu wünschen übrig. Natürlich wird man in Einzelheiten nicht immer die notwendigen Kenntnisse finden. So findet sich S. 48 ein erschütterndes Urteil über die Unkirchlichkeit der Provinz Brandenburg, das in dieser Fassung maßlos ist, dem viel Verkennung dessen, was vorhanden ist, zugrunde liegt, und aus der Ferne mag das Verkennen allerdings nahe genug liegen. Übrigens sind die nachfolgenden Seiten (S. 48 ff.) sofort eine Widerlegung jener Charakteristik. Wenn manche Gegenden nicht eben die bei den Gemeinschaften üblichen Formationen christlichen und kirchlichen Lebens zeigen, so können sie darum doch sehr wohl christliches und kirchliches Leben haben und haben's oft genug, auch wenn das von den Gemeinschaftskreisen nicht erkannt und anerkannt wird. Die „Laien" immer in Anführungszeichen auftreten zu lassen, ist zum mindesten nicht geschmackvoll und erweckt falschen, ja bösen Schein. Ein Register wäre nicht bloß für die geographischen, sondern auch für die Personennamen sehr erwünscht gewesen.

Eine kritische Darstellung endlich ist Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland (Leipzig, Wallmann, 2 Mk.). Genauer: es folgen ein darstellender und ein kritischer Teil aufeinander, und diese Kritik wird etwa vom Standpunkt der Confessio Augustana gegeben. Daher ist nach Luther „die Sammlung ernster Christen im gewissen Sinne ein Notstand", „gewissermaßen schon der Gemeinschaftsgedanke selbst Resignation" (74). Für die Gemeinschaftsbewegung kennzeichnend ist ihre Verachtung der organisierten Kirche, gesteigertes Selbstbewußtsein, Hochmut, ein Richtgeist, dem jeder Gegner der Gemeinschaften und ihrer Art als Weltkind gilt, Verachtung von Wissenschaft und Theologie. Aber die Kirche kann schon den Ansatz zur Organisation der wahren Kirche Gottes, wie er in der Philadelphia-Bewegung vorliegt, nicht vertragen. Der Brüderrat einer Provinz ist ein Neben-Kirchenregiment, noch dazu ohne Verantwortung. Die Gemeinschaftsbewegung drängt, auch wo sie es nicht weiß und will, notwendig zur Sprengung der Landeskirche (83 ff.). Die Kirche muß verlangen, daß der organische Zusammenhang mit Gemeinschaften außerhalb ihres Gebiets aufgegeben werde (86). In dieselbe Richtung weist auch die Tatsache, daß Stockmayer-Hauptweil sich hat wiedertaufen lassen (124). Kurz, gerade das, was der modernen Bewegung, der organisierten Gemeinschafts-, Evangelisations- und Heiligungsbewegung eigentümlich ist, erregt bei dem Lutheraner die ernstesten Bedenken. Doch steht der Ver-

fasser nicht an, auch was davon zu lernen ist, deutlich zu machen, dem Motto gemäß: „Verdirb es nicht, es ist ein Segen drin“ (153).

Dieser Spruch gilt auch von einem Werk, über das man sehr verschieden urteilen kann und wird. Wir meinen Rathmann, Deutsches Perikopenbuch (Leipzig, Strübig. 2 Bände. 5 Mk.). Es bringt Predigtdispositionen, und zwar jedesmal mehrere zu den Texten sämtlicher 22 deutschen Perikopensysteme. Letztere sind als solche und durch die dazu gegebenen Dispositionen äußerst lehrreich. Möge das höchst verdienstliche Werk, wie auch immer, recht im Segen benutzt werden.

Drei Predigtbände, ein jeder in seiner Art original und beachtenswert, liegen vor uns.

Zuerst Frenssen, Dorfpredigten (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 6,50 Mk.). Drei ursprünglich selbständig erschienene Bände sind hier in einer Gesamtausgabe zu einem vollständigen Jahrgang vereinigt. Der Verfasser, nunmehr Pastor a. D., ist eine Berühmtheit des Tages geworden, und die Predigten haben auch ihr Teil dazu getan. Das muß man ohne weiteres zugeben, daß die Predigten eigenartig sind: daß sie aber etwas Außergewöhnliches in homiletischer Hinsicht oder etwas besonders Tiefes in Textauslegung oder eine reiche Erfahrung des *μυστήριον* oder der *μυστήρια* des Evangeliums brächten, dergleichen kann man ihnen nicht nachsagen. Daß die Leute sie gerne gehört haben und vieler Orten sie gerne hören, soll nicht bezweifelt werden. Aber selbst für Christen, die dem Evangelium fern stehen, bieten sie zu wenig, viel zu wenig. Auf die Dauer kommt, wer solches Predigen sich gefallen muß, in den „Schlaf der Sicherheit“, wie unsere lutherischen Väter sagten. Der starke Gesetzeseinschlag, dem man oft begegnet, kann davor am allerwenigsten bewahren. Es ist doch ein sehr genügsames Christentum, das in den Dorfpredigten laut wird. Gegen diese tieferen Mängel treten allerlei äußere, wie mangelhafte Dis- oder Propositionen u. dgl., weit zurück. Sogar der religiöse Gehalt im allgemeinen ist sehr dürftig, geschweige der christliche. Nein, in unserer ernsten Zeit tut was anderes not: das volle, ganze, unverkürzte Evangelium. Hier aber ist Harnacks Wesen des Christentums für Dorfleute zurechtgemacht, d. h. verdünnt worden [1]).

Ungleich kräftiger, tiefer, evangelischer ist der zweite Predigtband gehalten. Dörries, Die Botschaft der Freude (Göttingen, w. o. Geb. 6 Mk.) legt einen Jahrgang Evangelienpredigten (meist, nicht immer, über die altkirchlichen Sonntagsevangelien) vor. Hat Frenssen Bauern, so hat Dörries Arbeiter in einer Vorstadt Hannovers vor sich. Auch er läßt den Text beiseite liegen und redet ernst und packend, lebensvoll und farbenfroh, herzerquickend und gewissenschärfend. Er malt Jesum vor die Augen und versenkt sich ganz in ihn, sein Herz, Wesen, Leben hinein: das ist seine Eigenart und sein Vorzug. Nicht aber wie Paulus, den Gekreuzigten: die Norm 1 Kor. 2, 1 liegt ihm fern. Aber es ist in Wahrheit Evangelium, das hier erschallt, freilich auch nicht das unverkürzte. Und Widerspruch und Kritik, wie sie so oft wider andersartige Auffas-

---

[1]) Vgl. auch das Februar-Heft S. 120, 121.

sungen biblischer und christlicher Dinge laut werden, gehören, so wie es hier geschieht, wo es zur Erbauung kaum dienen kann, in eine Predigt nicht hinein.

Dieses letztere Bedenken ist aber noch lebhafter wider den dritten Predigtband geltend zu machen. Staiger, Predigten (Aaran, Sauerländer. 6,50 Mk.) sind aus dem Nachlaß des Baseler Pfarrers herausgegeben, ausgesprochen „freisinnig“. Religiöse Reden: so sollten sie lieber heißen — denn sie sind zwar auch am Baum des Christentums gewachsen, aber nur den äußersten Spitzen seiner Äste vergleichbar, weit entfernt von Saft und Kraft, vom Herzblut des Evangeliums. Sonst aber nötigen der gewaltige Ernst, die kraftvolle Sprache, die gewandte, vielseitige Darstellung, die kein Gebiet des Völker- und Menschenlebens unbeachtet läßt, auch gern in die vaterländische (Schweizer)geschichte zurückgreift, die Wertung der Religion als eines eminenten, als des Kulturfaktors, auch dem Andersdenkenden die höchste Achtung ab. —

Die Bibliographie der theologischen Literatur für das Jahr 1902, Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, liegt nunmehr fertig vor. Die Herausgeber sind dieselben wie die des theologischen Jahresberichts, der S. 103 besprochen ist (Krüger und Köhler) und dessen Auszug die Bibliographie (fünf Hefte zu je 50 Pf.) bildet. Beigefügt ist wieder eine Totenschau von Nestle. Das Werk ist jedem, der wissenschaftlich arbeitet, unentbehrlich und durch seinen billigen Gesamtpreis (2,50 Mk.) auch zugänglich.

Von Haucks Realenzyklopädie ist inzwischen der 14. Band (Newman — Portrimonium Petri) erschienen. Der umfangreichste Artikel behandelt die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika (S. 165—213, 784—801), während Österreich S. 211—332, die orientalische Kirche S. 436 – 462, Origenes S. 467—488, um wenigstens einige der hervorragenden Aufsätze namhaft zu machen, abgehandelt wird. Die Verfassernamen beweisen wieder, daß sämtliche Richtungen zu Worte kommen. Auf alttestamentlichem Gebiet insbesondere begegnen uns ausnahmlos Namen wie Volck, Kittel, Baudissin, Orelli, Guthe. Letzterer hat z. B. Palästina S. 555—599 höchst anziehend behandelt. Selbst die Exegese kann mancherlei gewinnen: Nibchaz (2 Kön. 17, 31), Nimrod (1 Mose 10, 8—12), Ninive (S. 108—120), Nisroch (2 Kön. 19, 37), Noah (S. 139—148), Nikolaiten (Offb. 2, 6. 14) usw. geben wichtige Fingerzeige und bieten mehr als die Kommentare. Möchte das Werk in beschleunigtem Tempo fortschreiten.

Zm Schluß weisen wir auf zwei neu erschienene Bände von Meyer, Großes Konversationslexikon (Leipzig, Bibliographisches Institut. Der Band 10 Mk.), den vierten und fünften, bis „Erde“ reichend, hin. Wir wollen nicht wiederholen, was wir 1903, S. 473, zum Lobe dieses großen Nachschlagewerkes gesagt haben. Es ist in allem auf der Höhe: die theologischen Artikel sind kurz und meist vollkommen hinreichend, doch nicht immer einwandfrei (z. B. Cherubim, Cheyne, Chiesa Evangelica, Italiana, Chiliasmus, Choral, Christentum, Deutsche Evangelische Kirchenkonferenz, Emser, Enkratiten, Epikopalsystem usw.).

Dagegen sind Artikel, die es verdienen, sehr ausführlich (z. B. China auf 30 Seiten, Deutschland fast 80 S., Eisenbahn 55 S., Elektrisches fast 100 S.). Kurz, auch dem Theologen darf „der große Meyer“ warm empfohlen werden.

---

# Evangelische Pfarrer im Kampfe für Freiheit und Recht.

## Ein Gedenkblatt zum Gedächtnistag der Beendigung des Burenkrieges (31. Mai 1902).

Von Pfarrer **Schowalter** in Jettenbach (Rheinpfalz).

Ich fuhr mit Botha, De Wet und De la Rey von Köln nach Berlin. Die Fabrikschlote und Denkmäler Rheinlands und Westfalens, die den an beidem so armen Buren zu Fragen über Fragen Veranlassung gegeben, lagen hinter uns. Die weiten Flächen Hannovers ließen die Gedanken ungehemmt in weiteste Ferne schweifen, hin bis zu des Burenlandes totenstillen Fluren, zu seinen entschlafenen Bewohnern und seinen niedergemetzelten Herden. Bedrücktes Schweigen umfing uns. Da begann De la Reys Schwiegersohn, ein junger Staatsanwalt, dem erst der Friedensschluß die tapfer erkämpfte Frau in die Arme geführt hatte, scheinbar absichtslos eine Erzählung von einem Pfarrer, der sie im „Feld“ allein gelassen und auf einmal das dringende Bedürfnis empfunden habe, für seine „Gemeinde“ zu Hause zu sorgen. Es war nicht das erstemal, daß das Gespräch auf diesen Gegenstand kam, Ferreira — das ist der Name des Staatsanwaltes — gab sich viel Mühe, zu beweisen, daß die Pfarrer eine unverdient hohe Stellung in seinem Volke eingenommen hätten, die durch die Erfahrungen des Krieges erschüttert werden würde. Das war nicht eigentlich böse gemeint, denn auch er hatte viele Sticheleien auszuhalten, wobei an den Advokaten, Richtern und der übrigen Juristerei kein gutes Haar gelassen wurde, und revanchierte sich nun dafür. Aber ein Gran Ernst und wirklicher Überzeugung lag doch all diesen Häkeleien zugrunde, und so wurde auch diesmal bald völliger Ernst aus dem Scherz.

Der Reihe nach wurden alle bekannten Geistlichen und Juristen vorgenommen und auf Vaterlandsliebe, Opferfähigkeit und Übereinstimmung zwischen Taten und Worten geprüft, und keiner bestand diese Prüfung, wenn sich von ihm nicht nachweisen ließ, daß er etwas Besonderes für sein Vaterland getan. Ferreira ging noch weiter. Für ihn war kein Geistlicher ein Mann der Wahrheit und der Tat, außer wenn er selbst zu den Waffen gegriffen hatte. „Unser Gesetz kennt keinen Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, und unser Volk braucht niemand in seiner Mitte, der nicht alles mit ihm zu teilen entschlossen ist und sein Leben nicht mitlebt. ‚Prediger‘ sein heißt im Kriege für Freiheit und Vaterland: anderen ein Beispiel geben im Einsetzen von Blut und Leben für die Gerechtigkeit und den Glauben an das Recht.“ Das war der Gedankengang des Juristen, der selber als Kommandant wacker seinen Platz ausgefüllt hatte, und er ist nicht auffällig in einem so demokratisch denkenden Volke wie dem der Buren, dem auch der General und der Präsident nichts gilt, wenn er nicht mit der Büchse in der Hand Mann gegen Mann für sein Vaterland zu kämpfen weiß. Ich meinerseits stimmte bedingungslos der Forderung zu, daß der Volkskrieg auch dem Geistlichen besondere Pflichten auferlege, suchte aber darzutun, daß der

Mann, der freiwillig [1]) seinen kämpfenden Brüdern ins Feld folge, um ihren Idealismus zu stärken inmitten der entmutigenden Kleinarbeit eines Krieges, ihre Vaterlandsliebe auf der Höhe sittlicher Begeisterung zu erhalten, ihnen züchtigend, läuternd und tröstend das ewige Gotteswort nahezubringen: daß der ein vollwertiger Kampfgenosse sei, selbst wenn er niemals in den Kugelregen komme, und daß auch die Vaterlandsliebe und Aufopferung dessen, der es für nötig erachte, in seiner Gemeinde zurückzubleiben, nicht ohne weiteres geringer geachtet werden dürfe als die des Kämpfers, der Blut und Leben einsetzt für die heilige Sache. De la Rey folgte aufmerksam unserer Auseinandersetzung, schweigsam und schwermütigen Blickes, sinnend über Dinge, die offenbar in weiter Ferne lagen. Man sieht ihn seit dem Kriege nie anders, außer wenn er Fremde um sich hat. De Wet warf hier und da eine seiner scharfen oder sarkastischen Bemerkungen ein, wenn gerade von einem die Rede war, dessen Persönlichkeit ihm nicht ganz fraglos schien. Botha hatte zunächst eifrig mitgeholfen, die Namen aller in Betracht kommenden Persönlichkeiten aufzuzählen, aber sonst nichts gesagt. Jetzt richtete er sich auf: „Domine“ — das ist die holländische Anrede für Pfarrer —, „ich will auf niemand einen Stein werfen. Aber das muß ich sagen: Wenn wir nicht Pfarrer gehabt hätten, die bewiesen haben, daß sie alles für unsere große Sache hinzugeben bereit waren, dann brauchten wir ihre Predigt auch im Frieden nicht mehr.“ Ernst und nachdrucksvoll gesprochen, endigten diese Worte unsere Diskussion, mich beschäftigten sie noch lange, denn sie schienen mir bedeutungsvoll auch für das Verhalten der Pfarrer außerhalb des Burenlandes und für ihre Stellung in ihrem Volke.

Ich greife etwas zurück in die Zeit, da der Feuerbrand, der ins Burenland geworfen war, noch über die ganze Erde leuchtete. Starres Entsetzen lastete damals über vielen Millionen, ein Schrei des Entsetzens und der Empörung ging durch die ganze Welt, überall regten sich die Hände, um der Not zu steuern, und erhoben sich die Stimmen, um zur Besinnung zu rufen und um Einhalt zu bitten und zu beten. Der Stimmung des deutschen Volkes gab am 5. September 1901 auch eine Kundgebung der evangelischen Pfarrervereine Ausdruck. Der „Vorwärts“ nahm bei seiner Vorliebe für alles, was von den „Pfaffen“ kommt, auch davon Notiz und verewigte sich am 27. September unter der Überschrift „Geistliche Tartüfferie“ im Erinnerungsbuche der Pfarrwelt mit folgendem Ergusse: „Ein etwas kümmerlicher Protest, der sehr gegen die flammenden Kriegserklärungen absticht, die die nämliche Geistlichkeit gelegentlich gegen die Vertreter abweichender Meinungen zu erlassen pflegt. Der Kampf gegen den Unglauben oder Andersgläubige ist natürlich viel wichtiger als der Kampf gegen die unerhörteste Schmach aller alten und neuen Geschichte und gegen den legitimen Massenmord.“

Die Sozialdemokratie ist häufig glücklich in der Charakterisierung fremder Sünden, und ihr Verdikt über die Resolution der evangelischen Pfarrer Deutschlands würde in der Tat den Kern der Sache treffen, wenn diese Resolution wirklich, wie der „Vorwärts“ seinen Lesern mitteilt, „sich beschränkte“, auf ein Schreiben an den Präsidenten Krüger, eine Zustimmungsadresse an die gegen den Burenkrieg protestierenden englischen Geistlichen, eine Bitte um Unterstützung an die evangelischen Gemeinden und eine Mitteilung von diesen Schritten an den Reichskanzler. Die Sache liegt aber anders. Die Vertreter der Pfarrer-

[1]) Die Buren hatten keine Feldprediger von Amts wegen; zum Waffendienst war der Geistliche weder ausdrücklich verpflichtet noch ausdrücklich von ihm ausgenommen. Hier lag also eine gewisse Gesetzeslücke vor, und daran knüpften sich viele Diskussionen über die Pflichten der Pfarrer im Kriege.

vereine haben in Wirklichkeit eine sehr würdige und wuchtige Resolution gefaßt, die alles sagt, was vom vaterländischen, ethischen und religiösen Standpunkt aus über den frevelhaften Krieg zu sagen war. Diese ganze Resolution hat aber der „Vorwärts“ unterschlagen. Er hat seinen Lesern nur einen Beschluß mitgeteilt, der als Nachtrag zu der Resolution angenommen wurde, und ausdrücklich hinzugefügt, daß das die ganze Resolution sei. Eine solche Fälschung, zumal Pfarrern gegenüber, ist nicht weiter verwunderlich, denn die Sozialdemokratie als Organisation — ich rede nicht von dem Sozialismus als Idee — ist organisierte Lüge und organisierter Haß. Sie fällt über jeden her, der sich anmaßt, ein sittliches Verwerfungsurteil zu fällen, denn sie sieht in ihm den Konkurrenten; um ihn zu verdrängen, muß sie seine Worte entweder als feige und nichtssagend brandmarken oder als heuchlerisch verdächtigen, und sie führt diese ihre beiden einzigen Maßstäbe jederzeit gebrauchsfertig mit sich.

Aber einmal angenommen, der „Vorwärts“ hätte die Wahrheit berichtet: hätten wir nicht in der Tat das moralische Recht verloren, weiterhin unsere Stimme zu erheben in den Fragen des öffentlichen Rechtes und der staatlichen Moral, die unser Volk bewegen? Ich habe seinerzeit die Hauptleitung des Evangelischen Bundes und den Zentralvorstand des Gustav-Adolf-Vereins gebeten, auf ihren Jahresversammlungen gegen den Burenkrieg zu protestieren. Beide Vereine hätten Grund genug dazu gehabt: der Ev. Bund, um zu beweisen, daß wir nicht bloß dann evangelischen Mut haben, wenn es gilt, die Übergriffe der Papstkirche zu brandmarken, sondern auch dann, wenn es nötig ist, der evangelischen Vormacht, der evangelischen Missionskirche κατ' ἐξοχήν ihre Versündigung am Evangelium vorzuhalten; der Gustav-Adolf-Verein, weil es sich doch um ein evangelisches Volk handelte, das sittlich und kirchlich zugrunde gerichtet zu werden drohte, dessen Kirchen schamlos geplündert, dessen Geistliche gefangen genommen, dessen Gemeinden auseinandergerissen und zerstreut wurden. Meine Bitte war vergebens, der Ev. Bund antwortete nicht einmal, und der Gustav-Adolf-Verein wies kindlich naiv darauf hin, daß er ja deutsche Gemeinden in Südafrika bereits — mit Geld unterstütze. Ein Appell dieser beiden großen Organisationen hätte mehr zur Festigung und Sammlung der evangelischen Gemeinden beigetragen als 100 Proteste gegen den Papst und als 100,000 Mk. für die Erbauung steinerner Kirchenmauern und die Anschaffung heiliger Geräte. Aber nein, man baut Kirchen, um der Gemeinde die Sünden Judas und Israels vorpredigen zu lassen, um Gottes Gericht und Gottes Willen nachzuweisen aus einer Geschichte, die tot hinter uns liegt; die Gegenwart darf nicht in die Kirche, und mit dem, was lebendig ist, darf unsere Predigt nichts zu tun haben. Man berauscht sich am Andenken der Reformatoren und ihrer Gehilfen und schließt ihren Geist aus aus der gemeinsamen Arbeit, um „Unstimmigkeiten“ und unbehagliche Situationen zu vermeiden. Man ist glücklich in dem Gedanken, wieder eine neue Kirche vollendet zu haben, und man drückt zwei Augen zu, wenn gleich daneben mit brutaler Gewalt kirchliche Gemeinden gesprengt und ihrer Gotteshäuser wie der Predigt des Evangeliums beraubt werden. In beiden Organisationen sind vielleicht keine 100 Mitglieder, die dieses Verhalten gebilligt hätten, aber die Führer entscheiden autonom, und denen, die von unten zusehen, bleibt in den meisten Fällen nichts übrig, als die Torheiten und Versäumnisse der Oberen wieder gutzumachen, so weit als möglich. Das haben die Pfarrervereine durch ihre Kundgebung in unserem Falle getan und dadurch — wir sehen das an den Schlußfolgerungen des „Vorwärts“ — ihre und der Kirche Stellung im Volksleben befestigt. Weil ihr Protest — nach der gefälschten Berichterstattung — kümmerlich war, fand man Veranlassung, ihnen die ethische Grundlage ihrer Wirksamkeit zu bestreiten. Stellt sich nun heraus, daß dieser Protest

aber kein „kümmerlicher", sondern ein „flammender" war — und das muß jeder zugeben, der den Wortlaut richtig kennen lernt —, so war damit die Stellungnahme der Pfarrer auch für den „Vorwärts" unanfechtbar.

Nichts ist so geeignet, unsere persönliche Stellung im Volksleben zu untergraben, wie der Argwohn, daß wir aus Konnivenz nach oben oder aus Furcht vor denen, die da Macht haben, die Stimme des Gewissens unterdrückten und nur da redeten, wo es herkömmlich, berufsmäßig und ungefährlich sei. Und dieser Argwohn ist immer zur Hand. Wir können nicht den Unteren gegenüber die Forderungen des Evangeliums vertreten, wenn wir ihnen nicht auch — ja zuerst — den Oberen gegenüber Geltung zu verschaffen suchen. Und darauf achten die Unteren besonders. Wir dürfen uns aber auch das Recht — ja ich meine: die Pflicht — nicht verkümmern lassen, als Gesetz für die Gesamtheit aufrecht zu erhalten zu suchen, was wir im kleinen Kreise als unbeugsame Forderung hinstellen. Sonst wird unsere ganze Predigt doppelzüngig und verliert ihre Kraft. Ein Prinzip, das in jedem Ernstfalle Ausnahmen gestattet, kann nicht geschlossene Organisationen, Gemeinden, schaffen voll hingebender Treue und begeisterter Propaganda. Darum müssen wir die christlichen Grundsätze entweder durchzusetzen suchen in der Öffentlichkeit oder sie ganz aufgeben. Wir dürfen nicht die christlichen Empfindungen von Millionen mißachten, um nicht den bekannten Zehntausend vor den Kopf zu stoßen oder die politischen Kreise einzelner Wenigen nicht zu verwirren. Und das hätten wir getan, wenn wir „stumme Hunde" geblieben wären angesichts der unerhörten Greuel, die durch stillschweigende Duldung der Mächte zu unanstößigen Gepflogenheiten im Verkehr der Völker zu werden drohten.

Auch im ethischen Leben kann man sich ein Recht „ersitzen": unchristliche Grundsätze, die sich einschleichen, unchristliche Dinge, die geschehen, ohne daß Gottes Wort in energischem Protest ihnen entgegengehalten wird, gewinnen Heimatrecht, Besitzrecht, schon ehe 30 Jahre verstrichen sind. Und christliche Forderungen, die mißachtet werden, ohne daß ihre Mißachtung aufs schärfste gerügt wird, fallen dem Gesetze der Trägheit ganz zum Opfer und kommen nie wieder auf. Das war für die, die von der Warte des Evangeliums aus ihres Volkes und der Welt Geschichte — in beiden aber handelt es sich um das Eigentum ihres Herrn — betrachten, die größte Gefahr des Burenkrieges. Sie durften nicht schweigen. Nicht nur um der Gefahr für ihre Stellung willen, die der „Vorwärts"-Artikel so grell beleuchtet, sondern um des Christentums, um des Glaubens der Gemeinde selber willen.

Ich weiß wohl, es gibt Christen und natürlich auch Pfarrer, die völlig zufriedengestellt sind, wenn Gottes Wort gegenüber anderen Bekenntnissen und individuellen Abirrungen von der Wahrheit rein und lauter in der Kirche gepredigt und dieser kirchlichen Verkündigung von seiten des Staates kein Hindernis in den Weg gelegt wird. Aber sie vergessen, daß diese Verkündigung für die Volkserziehung völlig wertlos ist, wenn jeder Schritt auf die Straße hinaus den Beweis liefert, daß da draußen die „kirchlichen" Grundsätze unverbindlich sind. Das Leben übt stärkere Einflüsse aus als alle Lehren, und es verwischt in Stunden, was in Jahren gelernt wurde. Was hilft alle Förderung unserer Erziehungs- und Aufbauungsarbeit, wenn der stärkste Faktor der Erziehung, das öffentliche Leben, alles mühsam Aufgebaute einfach als für das Leben untauglich, als unpraktisch und haltlos erweist? Und ist nicht eine Politik, die unbedenklich alle christlichen Grundsätze ignoriert, wie ein Damm, an dem sich aller Eifer und alle Begeisterung brechen muß? Was soll der kritische Beobachter unserer Arbeit von uns denken, wenn er sieht, wie wir unbefangen und ohne Auflehnung eine Arbeit weiter verrichten, von der wir als intelligente

Menschen wissen müssen, daß sie keine Gelegenheit hat, fruchtbringend zu werden? Wie können wir dann verlangen, ernst genommen zu werden? Der unheilvolle Zwiespalt zwischen Kirchenlehre und Weltlehre, noch verschärft dadurch, daß derselbe Staat, der tatsächlich die christliche Lehre ignoriert, verfassungsmäßig und im Rahmen des Budgets der Schützer der Kirche ist, raubt unserer Predigt die Glaubwürdigkeit, wenn wir nicht wenigstens alles versuchen, um diesen Zwiespalt zu beseitigen, und nicht unbemäntelt nach allen Seiten hin unsere Stellung zu erkennen geben.

Nun hat aber uns Geistliche, sobald wir die Anschauungen, die wir in Schule und Kirche zu pflegen vom Staate beauftragt sind, unter der Gewissensnot, in die uns der Burenkrieg brachte, in die Öffentlichkeit hinauszutragen versuchten, die Staatsweisheit belehrt, daß das alles ganz schön sei für Haus, Schule und Kirche, für Kinder, Schwärmer und Andächtige, nicht aber ernst zu nehmen von „politisch“ geschulten Staatsmännern. Staatssekretär von Richthofen hat sogar ausdrücklich betont, daß für den Staat nur die materiellen Interessen maßgebend seien, und daß englisches Gold uns nicht weniger gut tue als unseren Handelsrivalen. Die Engländer aber hatten mehr Lieferungen zu vergeben und mehr Gold als die Buren ... So treten „Interesse“, „Vorteil“, „politische Freiheit“, „diplomatische Schlauheit“ immer mehr an Stelle „christlicher Ethik“; der Kaufmann und der Jurist verdrängen den Ethiker und den Theologen. Man vergißt, daß Gerechtigkeit und Pflege der Gerechtigkeit ein Volk erhöht; man will es durch Handelsgewinn, durch die Konzentrierung aller Energie auf das Ideal wirtschaftlicher Herrschaft rascher groß werden lassen; man vergißt teils in der Theorie, teils in der Praxis, daß nur die Pflege nationaler Eigenart dauernde Größe schafft; und wo man es nicht vergißt, da verwechselt man nationale Pietät mit nationalem Idealismus und meint, der Aufgabe, die Gott unserem Volke mit seiner idealistischen Veranlagung mit auf die Welt gegeben hat, genuggetan zu haben durch die stete Mahnung an eine große Vergangenheit. So wird die christlich-ethische Anschauung von unseren nationalen Gegenwartspflichten auf ein totes Geleise geschoben, der Weltverkehr geht daran mit Eilzugsgeschwindigkeit vorbei, und nur zu schönen Reden und stimmungsvollen Festen holt man die alten Inventarstücke auf einige Stunden hervor. Wir würden unsere Amtspflicht versäumen, wenn wir diese Zurückdrängung christlicher Gedanken auf ein so kleines und abgeschlossenes Gebiet zugäben. Wir dürfen es schon darum nicht zugeben, weil wir im staatlichen Leben nicht mehr eine naturgemäß widerchristliche oder a-christliche Organisation, in der Beteiligung oder Nichtbeteiligung daran nicht mehr ein sogenanntes „Mitteldíng“ (Adiaphoron), sondern in dem staatlichen Organismus den Kampfboden sehen, auf dem sich die unter dem Schutze des christlichen Hauses und in Stunden der Erbauung gesammelte Schar christlicher Gedanken und Kräfte als die Weltmacht erweisen muß, wenn sie sich nicht freiwillig der Herrschaft „neuerer“ Ideen, „größerer“ Ziele, „weiterblickender“ Politiker unterwerfen will. Der alte Konflikt zwischen selbstsüchtig lavierender und die Verhältnisse mit (vermeintlichem oder wirklichem, jedenfalls aber nur vorübergehendem) Vorteil ausnützender „Staatskunst“ und gottgewollter, dem innersten Wesen und dem höchsten Ziele des Volkes entsprechender Volkserziehung ist in dem Protest der evangelischen Pfarrer gegen die Politik, die das Burenvolk zugrunde gerichtet hat und zugrunde hat gehen lassen, zutage getreten. Es war eine Phase des Kampfes, dessen bekannteste Episode als der Streit zwischen Ahab und Elias in der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden aufgezeichnet ist.

Den Burenkrieg als Erscheinung der Zeit kann niemand von höherer Warte betrachten, als es die Burenführer nachweisbar taten. Er war ihnen

ein Kampf der Waffen, gewiß. Aber auch ein Kampf des Glaubens. Ich verweise auf Krügers Reden und Erlasse (z. B. in seinen „Lebenserinnerungen“, S. 276, 288, 289, 291—297) und auf die Kriegserinnerungen unseres einzigen burischen Kollegen, der als Augen- und Ohrenzeuge das schwerste Ringen zwischen Welt- und Gottesgedanken, zwischen Glaube und Mutlosigkeit in der großen Versammlung der Burenführer zu Vereeniging schildert, den Feldprediger Kestell[1]) in „Präsident Steyn und die Freistaater im Burenkriege“ (München, Lehmann), S. 263—342. Daß wir Pfarrer nicht feige geschwiegen haben in diesem Riesenkampfe, auch nicht nur verhüllt unsere Meinung gesagt haben, hat uns das Recht gewahrt, auch fernerhin als Hüter des Volksgewissens aufzutreten und Glauben zu beanspruchen für den Ernst und die Unbedingtheit unserer Predigt. Wir konnten den Gang der Dinge nicht ändern, aber wir haben unser Gewissen salviert und uns innerlich sicher gestellt gegen Vorwürfe, wie sie der „Vorwärts“ tatsächlich erhoben hat und bei anderer Sachlage von unserem Volke gegen uns wie von dem Burenvolke gegen unsere burischen Amtsbrüder erhoben würden. Als der Kaiser sich von den Burengenerälen zurückzog, sagten manche hochgestellten Herrn ihre Beteiligung beim Empfang auch wieder ab; von den geladenen Pfarrern fehlte keiner. Und wo offiziell bekannt gegeben war, daß kein Beamter von der Anwesenheit der Generäle in Berlin Notiz nehmen dürfe, da erschien Dryander, um ihnen die Hand zu drücken und ihnen seine Teilnahme und Sympathie auszusprechen. Wie aber wären wir Pfarrer vor den Hunderttausenden dagestanden, die sich jubelnd um die Wagen der großen Männer drängten, wenn unsere Kollegen nicht diesen Mut gehabt hätten?

Von Anfang an war eine große Gefahr in der „Burenbewegung“ die, daß Kreise, die der Religion gleichgültig oder direkt feindlich gegenüberstehen, sich ihrer bemächtigten und als ihre Wortführer den Anschein erweckten, als versage das Christentum, als könne ehrliche Entrüstung sich nur durch ihre Vermittlung Luft machen, und als seien die Schätze des deutschen Idealismus am sichersten in ihrer Hut. Die Rasse-Antisemiten hatten mit dem Protest begonnen, die Alldeutschen folgten ihnen aus völkischen Beweggründen nach, ethische Gruppen aller Art schlossen sich an. Erst in der 12. Stunde — sie hatten bescheiden gewartet, ob nicht „berufenere“ Organe sich zu einer Kundgebung für die Sache des Rechtes und der Gerechtigkeit aufraffen würden — traten auch die Pfarrer geschlossen hervor. Ihre Berufsehre forderte es. Aber auch vorher waren sie

[1]) Kestell hat als Schriftführer der Versammlung von Vereeniging und stellvertretender Staatssekretär auch die amtlichen Berichte über die Friedensverhandlungen verfaßt, die in General De Wet's Buch abgedruckt sind (S. 328—454). De Wet's Buch leidet aber schwer unter der traurigen deutschen Übersetzung, in der es erschienen ist. (Ich habe eine verbesserte Übersetzung vorbereitet, aber der Zeitpunkt ihres Erscheinens steht noch nicht fest.) Außerdem ist für die Gewinnung eines Einblickes in die Herzen und Gedanken der handelnden Personen ein Stimmungsbild, wie es Kestell in seinem eigenen Buche auf Grund seiner Protokolle und als Augen- und Ohrenzeuge zeichnet, wertvoller als ein trockenes Protokoll. Bedauerlich ist, daß man die Buren immer noch aus der billigen 1 Mark-Literatur von Berufsschriftstellern oder auch gelegentlichen Mitkämpfern kennen lernen will, die weder die Sprache noch die Buren verstanden. Von der gesamten deutschen Literatur sind nur zwei Schriften mit Verständnis und Gefühl dem Burencharakter nachgegangen in seine geheime Werkstatt. Es sind die Schriften des Oberlehrers Henkel und eines anonymen Juristen, die beide auch tapfer mitgekämpft haben. Was unsere Volksbibliotheken bisher über den Burenkrieg bieten, ist — und darauf richte ich die besondere Aufmerksamkeit der Herren Amtsbrüder — fast ausnahmlos Schund.

nicht müßig gewesen, sondern hatten sich, wenn auch mehr in der Stille, einzeln an allen Hilfeversuchen beteiligt, mochten sie kommen, woher sie wollten. Der Frankfurter Aufruf und die erste Berliner Massenpetition fand die Unterschrift einer Menge von Pfarrern und fast aller theologischen Professoren. Die Münchener „Zentrale für Bestrebungen zur Beendigung des Burenkrieges“ setzte sich im wesentlichen aus Freigeistern oder Freireligiösen zusammen, von meinem Eintritt an stützte sie sich sehr stark auf die evangelischen Geistlichen. Eine zweite Zentrale, die sich in München gründete, wandte sich fast ausschließlich an die Pfarrer; Bodelschwingh, der Jammer und Not im kleinen gewiß genug um sich hat, ließ seinen Hilferuf ergehen, um nicht im großen verderben zu lassen, was mühsame Kleinarbeit langsam gut gemacht hatte; die Zeitungen sammelten, der größte aller Burenhilfsvereine, der „Deutsche Burenhilfsbund“ in Berlin tat sich auf, und überall bildeten evangelische Pfarrer das Rückgrat der Werbe- und Sammeltätigkeit, und viele taten über ihre Kraft und gaben über ihr Vermögen. Und wollte ich erst die großen Volksversammlungen aufzählen, in denen Pfarrer und Theologieprofessoren öffentlich eingetreten sind für die mißachteten christlichen Grundsätze, so bekäme ich eine sehr stattliche Anzahl schon solcher heraus, die ich aus eigener Anschauung kenne. Und ich müßte hinzusetzen, daß nirgends schärfer gesprochen wurde, als wo Pfarrer das Wort ergriffen. Die Begeisterung für die Burensache oder besser für die Idee der Volks-Freiheit, des göttlichen Rechtes und des nationalen Ehrgefühles, wovon doch schließlich jede Nation lebt, und für die hier eine kleine Nation teils bewußt, teils unbewußt kämpfte, sie hat seit langen Jahren zum erstenmal wieder als einheitliche Macht vor der Öffentlichkeit gezeugt. Der Reformierte Bund für Deutschland, der „deutsche Protestantentag“, Jahresversammlungen der Berliner Mission, Synoden im Süden und Synoden im Norden und schließlich der deutsche Pfarrertag, „Liberale“ und „Positive“, moderne und altgläubige Kirchenzeitungen, alle waren einmütigen Geistes. Das soll in der Geschichte des deutschen Pfarrerstandes unvergessen bleiben.

Ja, nicht bloß zu einem Band der Einigkeit für die deutschen Pfarrer unter sich, sondern zu einem Mittel, die Geistesgemeinschaft der Führer der evangelischen Gemeinden aller Zungen zu erweisen, ist der Burenkrieg geworden. Denn auch in England waren es Geistliche, die am nachdrücklichsten den Machthabern ins Gewissen redeten, von ihrem Volke die Blutschuld hinwegzunehmen. Spurgeons gewaltige Predigt über Ahab und Naboth ist weithin bekannt geworden; 700 Kollegen und später wiederum etliche Hunderte unterstützten seine Anklage und riefen das Volk auf zum Protest. In Holland haben alle kirchlichen Gruppen — und das ist bei der Verteiltheit des kirchlichen Lebens in Holland besonders bemerkenswert — sich der Sache des bedrängten Volkes mit Wort und Tat gemeinsam angenommen. Ein Pfarrer war es, der jetzige Ministerpräsident, der in einem Aufsatze der „Revue des deux mondes“ („La crise Sudafricaine“. Auch als Schrift herausgegeben und in verschiedene Sprachen übersetzt) mit Prophetenernst der gottlosen Richtung dessen, was man heute Weltpolitik heißt, den Spiegel vorhielt, und die Amsterdamer Synode knüpfte ebenso wie der „Reformierte Bund für Deutschland“ mit allen reformierten Kirchen der Welt Verbindungen an, um durch deren Votum ein Gegengewicht zu schaffen gegen den sittlichen Indifferentismus der Mächte, der als staatsmännische Weisheit galt. An der Spitze der schweizerischen Protestbewegung wie der großen Hilfskomites von Zürich und Basel standen Theologen, und mancher Pfarrer stellte seine Kirche zur Verfügung, um darin eine Sympathiekundgebung für die Buren zu veranstalten; der protestantische Konvent in Ungarn richtete am Reformationstage 1901 eine von 7 Bischöfen aller evang. Denominationen und 600 Pfarrern unterzeichnete Adresse an den König von

England, um zu bezeugen, daß evangelischer Sinn nicht das gräßliche Unrecht ansehen könne; die geistlichen Führer des deutschen Zweiges des „E. C. Bundes" („Jugendbund für entschiedenes Christentum") und verschiedener Zweige der Evangelischen Allianz sagten ihren englischen Brüdern deutlich die Meinung; Monod und Murray setzten durch ihre scharfe Verurteilung der englischen Politik ihre in England früher sehr große Popularität selbstlos aufs Spiel. Kurz alles, was sich nicht mit einem christlichen Bekenntnis innerhalb der vier Kirchenmauern und einem Christentum der Krankenstuben zufrieden zu geben gewillt war, sondern in echt evangelischer Weise die Durchdringung der Welt, — auch, ja gerade der „großen Welt", — der Lebensäußerungen des Volkes als solchen und der Beziehungen von Volk zu Volk mit den Gedanken und Kräften des Christentums forderte, raffte sich auf zu Protesten um des Gewissens willen. All die Fragen von Politik und Ethik, Welt und Christentum, Gottesherrschaft und Staatenregierung, Verhältnis von Kirche und Staat, Volksgewinn und Volksvertiefung wurden in diesem geistigen Streite für uns evangelische Pfarrer lebendig, weil sie untrennbar verknüpft sind mit unserem Amte und unserer Tätigkeit in der Öffentlichkeit.

Diese Fragen sind wesentlich evangelische Fragen. Für den Katholiken sind es fertige Lehrsätze. Ihm steht, wenn er „gläubig" ist, fest, daß der Staat nicht Selbstzweck ist, sondern nur das Ziel haben kann, sich aufzulösen zugunsten der Kirche, und daß er, solange er besteht, von der Kirche beherrscht werden muß; damit entfällt für ihn der Antrieb, den Staat zu einer selbständigen und dauernden sittlichen Größe, zu einem Vehikel christlicher Ideen zu machen. Kirche und Staat würden ja sonst Konkurrenten werden. Andererseits ist das natürliche Gefühl bei dem Katholiken dasselbe wie bei dem Protestanten. Empörung und Mitleid hatte die katholischen Kreise ebenso ergriffen wie die protestantischen. In den kleinen Zentrumsblättern verriet sich diese Stimmung sehr deutlich. In der „Neuen Freien Volkszeitung" vom 1. Dezember 1901, einem bayrischen Bauernbundsblatte, fand ich den Notschrei: „Die letzte Möglichkeit bleibt jetzt der Papst, und er ist sozusagen verpflichtet, zunächst die katholischen Mächte zu gemeinsamem Vorgehen aufzufordern und so in letzter Stunde die Buren zu retten." Selbst Pilger auf der Wanderung nach dem hl. Grabe haben den Gedanken an die grausame Politik der Mächte nicht vergessen können und von heiliger Stätte aus ihre Fürbitte empor zu Gott und hinaus zu den Gewaltigen und Fürsten gesandt. Ich habe einen solchen Hilferuf, der mir aus Palästina zuging, abgedruckt im „Burenfreund" (März 1902). Aber die hohe Geistlichkeit und die Politiker des Zentrums haben diesen Ruf nicht aufgenommen. Überall zogen sie sich zurück, der Deutsche Burenhilfsbund erhielt auf sein wiederholtes Anerbieten an die Berliner jüdische und römische Geistlichkeit, ihr Sitz und Stimme im Ausschusse und speziell zur Verteilung der Gelder einzuräumen, weder von der einen noch von der anderen Seite Antwort. Auch die Abgeordneten der Partei lehnten zuerst die Teilnahme ab, weil sie, wie sie sagten, nicht ein armes Volk in nutzlosem Widerstand bestärken wollten, und weil die größte Not erst nach Beendigung des Krieges hervortreten werde und ihre Hilfsquellen für dann aufgespart bleiben müßten. Später traten doch einige bei, aber von aktiver Beteiligung war nicht viel zu spüren — am wenigsten als der Krieg beendigt war und die Not vor aller Augen lag. Man wollte einerseits sich der Regierung angenehm machen, und andererseits, wo man die Dogmatik der Kirche kennt, — und das ist ausschließlich die höhere Geistlichkeit — stand das kirchliche Prinzip im Wege.

Um so mehr dürfen wir darum die Ehre für uns in Anspruch nehmen, die Forderungen der christlichen Sozialethik vertreten zu haben. Das soll ein

Ehrenzeugnis in der Geschichte des evangelischen Pfarrstandes bleiben. Und es wird unserer Kirche zum Segen sein. Wir können jederzeit an diese unterbrochene Tätigkeit wieder anknüpfen, und wir dürfen hoffen, daß sie den Sinn fürs Ideale und den Glauben ans Ideale ebensosehr gestärkt hat wie das Gefühl der Zusammengehörigkeit zwischen allen Gliedern unserer Kirche, — zwischen den einzelnen Kirchenmitgliedern und ihren geistlichen Führern insonderheit, weil unsere Gemeinden dessen wieder gewiß geworden sind, daß ihr Erbe in guter Hut ist. Und noch eines: Wer das erwähnte Buch Kestells liest, erkennt leicht, daß die Buren die Waffen niedergelegt haben in der bitteren Resignation, daß in der Welt, die sich die Kulturwelt nennt, nichts mehr Geltung und Wert habe, als brutale Macht, die Überlegenheit der Zahl, des Geldes und der gewissenlosen Schlauheit. Noch in Deutschland sagte mir De la Rey: „Vor dem, was mein Herz im Innersten bewegt, von den wunderbaren Erfahrungen der göttlichen Hilfe und meinem Glauben, kann ich vor den Leuten der Großstädte Europas nicht sprechen; ich fürchte, sie lachen über mich.“ . . . Kaum daß diese Helden ihre eigene Glaubensgewißheit wieder gefunden hatten, wurde die Bedeutung dieser Gewißheit für die Aufgabe, die ihnen bevorstand, wieder dadurch erschüttert, daß sie sich einsam und verlassen, zurückgeblieben fühlten mit ihren Anschauungen inmitten einer anders gearteten modernen Welt. Neue Werte schienen ihnen an Stelle der alten getreten zu sein, der Glaube an ideale Güter schien ihnen in der modernen Güterlehre ein apokryphisches Buch zu sein — gut und nützlich für persönlichen Gebrauch, aber nicht geeignet für die Öffentlichkeit. Die Erfahrungen im Verkehr mit den amtlichen Kreisen Europas konnten sie in diesem Pessimismus nur bestärken. Sie haben diese Stimmung glücklicherweise überwunden, als sie sahen, daß die idealen Anschauungen doch auch noch eine um ihre Anerkennung rastlos und energisch ringende Macht sind in deutschen Landen — eine innerliche Macht zunächst nur, aber eine, die auch an vergeblichen Kämpfen um die Herrschaft ihre Kraft stärkt zum Entscheidungskampf um die Volksseele und die Volkspolitik. Es ist zum großen Teile die Haltung der evangelischen Geistlichen Deutschlands gewesen, die ihnen diese Gewißheit gegeben hat.

Und unsere Freunde aus dem Burenlande brauchen diese Gewißheit in dem schweren Kampfe, der jetzt erst angehoben hat, in dem Kampfe um die nationale und religiöse Sammlung ihres Volkes. Der Krieg hat alle Verhältnisse zerstört, und seine Erfahrungen haben eine auflösende Wirkung ausgeübt auf das, was in sittlicher und religiöser Hinsicht bisher feststand. Mag auch viel aus den Trümmern gerettet werden, so muß doch manches Haus, auch manches geistige, völlig neu aufgebaut werden. Der Baumeister, die das Volk beraten, sind viele; das Land ist von fremden Elementen überschwemmt, und die verschiedensten Geister drängen sich heran mit ihren Ratschlägen und Einflüssen, um die Wege zu weisen für die Politik eines „modernen“ Volkes. Das ganze Land ist zudem von furchtbarer Not heimgesucht; die im Friedensvertrag ausbedungenen Entschädigungsgelder sind heute noch nicht verteilt; alles hängt von der Gunst und Begünstigung der Machthaber ab. Da lernt man nach den Augen des zeitlichen Machthabers sehen, da liegt die Gefahr auf der Hand, daß Gesinnungslosigkeit und Korruption sich breitmachen. Vor dem Kriege bekannten sich die Republiken und ihre Vertretung jederzeit feierlich zu dem Grundsatze, daß Gottes Gebot das oberste Gesetz sei, auch in Staatsfragen und in der Politik, und daß selbst die Verfassung geändert werden müsse, wenn sich nachweisen ließe, daß sie nicht mit Gottes Wort übereinstimme. Über kurz oder lang muß die vertragsmäßig zugesicherte Selbstregierung platzgreifen, neue Führer werden an die Spitze treten, und dann muß sich zeigen, ob über dem Volke,

das sich neu aufbaut, der alte Bausegen gesprochen wird, und ob der Grund, darauf das Staatsgebäude ruhen soll, der alte bleibt. Bei der großen Volkskundgebung zu Heidelberg in Transvaal am 14. August v. J. wurde Botha eine Adresse überreicht, worin als Ziel aller Arbeit am Volkstum der Afrikaner das hingestellt wurde, „einig zu bleiben in der Volkssitte, in der Erziehung der Jugend und in der Religion". Wenn dieses große Ziel in dem dargelegten Sinne erreicht wird, so dürfen wir evangelischen Pfarrer uns sagen, daß auch wir dazu beitragen durften, die Führer des kleinen Brudervolkes in dem Willen, das Ziel zu erreichen, zu ermutigen und zu festigen. Wir haben getan, was schon im Alten Bunde als Gemeinschaftspflicht galt (Jes. 35, 3), und was der Herr seinem Jünger auftrug in den Worten: „Stärke deine Brüder!"

---

# Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

### 1. Was ein Philologe über neuere theologische Arbeiten urteilt.

Blaß schreibt unter der Überschrift Wissenschaft und Sophistik, in der „Reformation" 1903, Nr. 50—52:

„Und nun gar die Theologie ist seit langem voll von Sophistik, und die schafft die Verwirrung und gibt das Ärgernis, mit nichten die Wissenschaft. Aber leider nimmt sich beides, oberflächlich betrachtet, zum Verwechseln gleich aus und ist auch vielfach wirklich ineinander gemischt. Wenn nun jemand sich verwirrt und bedrückt fühlt, gleich wie ich zu Anfang sagte, so wird er vor allem wünschen, Kennzeichen zu haben, nach denen er als Laie die wirkliche Wissenschaft von der falschen unterscheiden könne. Ich werde mich also bemühen, solche Kennzeichen anzugeben.

Das erste nun, welches wirklich ein sehr sicheres Kennzeichen ist, könnte wie eine Verhöhnung des Wunsches erscheinen ... Wissenschaft ist dauernd, Sophistik ist vergänglich ... Weisen Sie jeden in seine Schranken, der außerhalb seines Faches redet, denn er treibt nichts als Sophistik ...

Jeder Mensch hat eine Seele, auch der Neger und der Indianer. Demgemäß kann sich Animismus, d. i. Seelenkult, bei allen Völkern vorfinden, wenn sie — mit Recht, sagen wir — die Seele als das eigentliche und unvergängliche Wesen des Menschen empfinden, also auch die Abgeschiedenen als weiterlebend, in einer höheren Form der Existenz.

Aber nun fängt alsbald die Sophistik an: Animismus ist überhaupt die Grundform der Religion bei allen Völkern gewesen, und aus ihr hat sich alle Religion, auch die höchste und vollkommenste, entwickelt ...

Es ist aber Atheismus, die Religion im Menschen entstehen und aus dem Menschen sich entwickeln zu lassen, und außerdem nichts weniger als Wissenschaft; denn hiervon gibt es keine. Dazu bedarf es bei diesen Theorien nicht nur der Sammlung von Tatsachen, sondern vor allem der Deutung derselben, und wie macht man nun das? Es soll bei den Israeliten ein Animismus und Seelenkult nachgewiesen werden, wie die Theorie es verlangt; indessen die Tatsachen sind hartnäckig und zeigen keinen. Also dann wenigstens sogen. Überlebsel, Reste eines früheren, vom Jahwekultus verdrängten Glaubens. Wenn jemand gestorben war, so zerrissen sich die Angehörigen ihre Kleider, weshalb? Um dem Toten damit göttliche Verehrung zu beweisen, sagt einer; da haben wir also den Animismus. Aber inwiefern? Nun, in zerrissenen Kleidern geht auch der Sklave; also wenn ich meine Kleider vor dem Toten zerreiße, so erkläre ich mich für seinen Sklaven. Oder so: der Sack, das grobe härene Gewand, ist Trauergewand, aber eigentlich Sklaventracht; die legte der Trauernde also aus gleichem Grunde an, und das Zerreißen der bisherigen Kleidung ist nur die Einleitung dazu, eine Abschlagszahlung sozusagen an den Geist, bis man den Sack zur Stelle hat....

In der kleinen Schrift (Gunkels) ‚Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments' fällt das zunächst auf, daß die in der Welt existierende größte Realität vollkommen verleugnet wird. Die Schrift nennt diese Realität den heiligen Geist, und so Luther. Wer davon nichts weiß und nichts hat, ist überhaupt kein wirklicher Theologe; ich kann (mit Luther) noch weiter gehen und sagen: er ist kein wirklich bedeutender Mann....

Dieser neue Doktor der Heiligen Schrift nun verleugnet den Geist und Gott auch auf religiösem Gebiete ... Bei der Auferstehung Christi stellt der Berliner Doktor der Heiligen Schrift dies als das Problem auf: wie ist der Glaube an Jesu Auferstehung zu erklären? Die Antwort: daraus, daß Jesus auferstanden ist, kommt ihm überhaupt nicht in den Sinn; über solchen Aberglauben sind er und nach seiner Meinung auch seine Zuhörer längst hinaus. Und nun muß wieder zur Erklärung des Glaubens der Jünger die heidnische Mythologie herhalten. Das ist also die Weisheit der Schriftgelehrten des modernen Babel....

Er zitiert die Worte eines anderen Berliner Weisen und Doktors der Heiligen Schrift: ‚wenn das Christentum erkannt wird als das notwendige Entwicklungsprodukt des religiösen Geistes unserer Gattung, so ist das die großartigste und solideste Apologie des Christentums.' Wie, auch dies sind Freunde des Christentums? einschließlich ihres Nachweises, daß die Auferstehung Christi Mythologie sei, übertragen auf den historischen Jesus nicht mit einer Lüge, sondern mit einem Rattenkönig von Lügen? Das Apologie? Das wäre, wie wenn ein Advokat spräche: ‚Meine Herrn! Mein Klient hat zwar ein bißchen gelogen und geschwindelt, aber er ist höchst respektabel, hat etwas ganz Außerordentliches zustande gebracht; hüten Sie sich, ihn mit gewöhnlichem Maße messen zu wollen.'" ...

## 2. Zwölf Thesen zum gegenwärtigen Stand der praktischen Theologie.

Von Lic. Jüngst, Pfarrer in Stettin.

1) Theoretisch gilt seit Schleiermacher die praktische Theologie als Krone der theologischen Disziplinen, in der wirklichen Schätzung jedoch vielfach bei Studenten wie Dozenten als Stiefkind.

2) Dies liegt zum Teil an dem bei der studentischen Jugend noch mangelnden Sinn für die — noch nicht erfahrene — Bedeutung der praktischen Amtsaufgaben, zum Teil aber auch an der heute vielfach vorherrschenden Betriebsweise des Disziplin, die ihre Eigenart gefährdet.

3) Hierhin gehört einerseits die zur Spielerei ausartende Systematisierung, die, wenn auch manchmal geistreich, nicht wissenschaftliche, sondern höchstens ästhetische Bedeutung für die Disziplin gewinnt. Man verschwendet viel unnütze Mühe und Zeit darauf, alle Zweige der praktischen Theologie unter künstlich konstruierten „einheitlichen Gesichtspunkten" zu gruppieren, während dieselben doch, gleich den betr. Zweigen des praktischen Amts, geschichtlich unter dem Einfluß der verschiedenartigsten religiösen und Kulturfaktoren entstanden sind, die jeder Systematisierung spotten.

4) Daher verfährt die praktische Theologie wissenschaftlicher und praktischer zugleich, wenn sie einfach die verschiedenen Zweige der pfarramtlichen Tätigkeit, wie sie gegeben sind, empirisch aufgreift und darstellt.

5) Anderseits leidet der Betrieb der Disziplin vielfach an Überladung mit historischem Stoff, der, wenn auch kirchengeschichtlich an sich interessant, doch eben nur der Kirchengeschichte angehört und für die praktische Theologie als solche großenteils wertlos ist.

6) Beide Fehler rühren zum guten Teil von der unbegründeten Furcht der praktisch-theologischen Dozenten her, daß sonst bei der herrschenden früher systematischen, heute historischen Mode der „wissenschaftliche" Charakter der Disziplin verloren ginge oder wenigstens nicht anerkannt würde.

7) Der wissenschaftliche Charakter der praktischen Theologie hängt von der Kraft ab, mit der sie sich als echte Wissenschaft in ihrer Eigenart zur Geltung bringt, nicht aber von der Größe ihrer Anleihen bei der früher alleinseligmachenden Systematik oder bei der heute alleinwissenschaftlichen Geschichtsforschung, wobei in ihr selbst Wissenschaft wie Praxis zu kurz kommen.

8) Darum sei sie keine unpraktische Theologie, in welche massenhafte Stücke von Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik und Ethik nur eingebrockt werden, um der kraftlosen Suppe von „praktischen“ und doch nicht in die Praxis einführenden, weil trivialen Einzelanweisungen etwas mehr Konsistenz zu geben.

9) Die praktische Theologie als Theorie der praktischen Amtsführung halte in allen ihren Zweigen scharfen Kurs auf die Beantwortung der praktischen Fragen:

a. Was will der Pfarrer erreichen?

b. Wie sind die Gemeinden und einzelnen Menschen beschaffen, bei denen er sein Ziel erreichen will?

c. Wie macht er es?

ad a. Nur für diese Frage, die Aufstellung des Ideals, kommen Exegese, Geschichte, Dogmatik und Ethik als begründend in Betracht, für die beiden andern Fragen nur Exegese und Geschichte, und auch diese nur zum Zweck der Illustrierung.

ad b. Die Erfassung und Schilderung des wirklichen Lebens und der wirklichen Menschen trete an die Stelle der jedes Wirklichkeitssinnes baren, blassen Abstraktionen, die im Grunde noch heute aus dem alten scholastischen locus de homine genommen werden. Praktische Religionspsychologie und moderne empirische Volkskunde haben das Wort. Wir haben die Struktur des religiös-sittlichen Empfindungs- und Trieblebens im allgemeinen wie die religiös-sittliche Beschaffenheit der einzelnen volklich, sozial und intellektuell verschiedenen Menschengruppen, Stämme, Stände und Bildungsschichten aufzuzeigen.

ad c. Aus den Antworten auf Frage a und b folgt die Antwort auf c, nämlich welche Hebel und wo und wie sie auf den verschiedenen Punkten anzusetzen sind.

10) Das herkömmliche homiletische und katechetische Seminar und der gelegentliche Besuch von Anstalten für Äußere und Innere Mission genügt nicht, sondern alle Zweige der Vorlesungen über praktische Theologie müssen gegen Schluß den Charakter eines Praktikums annehmen. Z. B.: Der Dozent soll seine Zuhörer in der Liturgik zu Taufen, Trauungen und Beerdigungen führen behufs nachfolgender liturgischer Analyse dieser Handlungen. Die Pastoraltheorie soll auch eine rechte evangelische Kasuistik bieten. Der Dozent stelle auch einmal mit einem Studenten einen typischen Kirchen- und Pfarrkassenetat samt -rechnung auf, was der in einer Massengemeinde mit selbständiger Rendantur angestellte Lehrvikar hier bekanntlich nicht lernt; er gebe Anweisung zur Leitung von Presbyteriums-, Gemeindevertretungs-, Schulvorstandssitzungen, führe die Hörer auf Synodalversammlungen und in das lokale, synodale und provinziale Vereins- und Kollektenwesen sowie christliches Bücherei-, Schriften- und Zeitschriftenwesen ein u. a. Solche pia desideria sind doch beinahe ebenso wichtig, wie die Kenntnis mozarabischer Liturgietexte und die Geschichte der scholastischen Predigteinteilungsprinzipien aus dem 17. Jahrhundert.

11) Es ist u. a. traurig, daß die deutsche Homiletik (im Unterschied von der englischen) die so wichtige Rhetorik, d. h. Aussprache, Phonetik, Vortragslehre, Gebärdensprache, Physiologie und Hygiene der Stimmorgane vielfach als „bloße“ Äußerlichkeit und Nebensache behandelt. (Um von gegenwärtigen Lehrbüchern zu schweigen, widmet Palmers dickleibige Homiletik dem „äußern Vortrag“ der Predigt, wenn ich mich recht erinnere, ganze fünf Seiten.)

12) Grundlos ist die Besorgnis, es möchte der deutsche Professor durch Erfüllung solcher Wünsche in seinem Kolleg einem „öden Praktizismus“ anheimfallen.

(Aus dem deutschen Pfarrerblatt 1904, Januar.)

### 3. Gemeinschaft, Theologie, Landeskirche.

I. Die Warte, 1904, Nr. 2, schreibt (Verfasser Paul Le Seur):

„Eine nicht ganz leichte Frage ist der in letzter Zeit mehr und mehr besprochene Theologenmangel ...

Da ließe sich viel sagen. Aber hier sei nur eine Frage angeregt: Warum kommt nicht ein stärkerer Zustrom von Theologiestudierenden aus

der Gemeinschaftsbewegung? Wo gar kein Verständnis für die Führungen Gottes in der Geschichte vorhanden ist, wo man die offizielle Kirche um ihres trüben Zustandes willen kleingläubig aufgegeben hat, da ist freilich keine Hilfe zu erwarten. Aber auch in den erweckten Kreisen, die in der sichtbaren Kirche doch an das Walten des erhöhten Herrn noch glauben, ist oft eine sehr ernste Scheu vor dem theologischen Studium und dem geistlichen Amte zu beobachten. Es ist ja auch gar nicht zu leugnen, daß für junge Leute, die noch keinen tiefgegründeten Glaubensstand haben, gerade die theologische Laufbahn voller Gefahren ist, und daß ein rechter Theologe heute mehr wie je nur in heißen, qualvollen Kämpfen geboren wird. Er sieht das gewaltige, festgefügte System der modernen Weltanschauung wie eine Riesenburg vor sich und er als Theologe darf nicht auf ausgetretenen, sicheren Pfaden drum herumschleichen. Sein Beruf fordert von ihm klare und wahre Auseinandersetzung. Darum möge man sich wohl besinnen, ehe man unbefestigten jungen Leuten das theologische Studium anrät.

Aber die Kreise in unserm Volk, denen das Evangelium Lebenskraft ward, sollten sich doch wohl öfter vor die Frage stellen, welche segensvolle Bedeutung es für die Kirche haben könnte, wenn gerade aus ihrer Mitte mehr tiefgegründete Jünglinge den schweren Weg des Theologen einschlügen. Oder sollten wir es unserm Herrn zutrauen, daß er einem ihm hingegebenen Menschen, der ernst und nüchtern in seinem Gehorsam den Kampf aufnimmt, um ihm zu dienen, im Stiche lassen wird? Der Ewig Treue, sollte es grade hier einmal dem Aufrichtigen nicht gelingen lassen? Die Kirche braucht Männnr, die wahrhaft Leben aus Gott haben, die für ihn allein da sein wollen — und sie können ein wunderbar reiches Leben im Amte des Pastors finden. —

Aber ich will doch auch Spurgeons ernst warnendes Wort daneben erwähnen: Es möge ja niemand Prediger werden, der innerlich die Möglichkeit hätte, in einem andersartigen Berufe glücklich zu sein."

II. In der Reformation 1904, Nr. 9, lesen wir:

„Offener Brief an Herrn Pastor Paul (von Stöcker).

Lieber Herr Amtsbruder!

Sie haben nach dem ‚Gemeinschaftsboten' vom 15. 12. 1903 auf der Königsberger Gemeinschaftkonferenz unwidersprochen folgendes gesagt:

„„Nun ist es eine Tatsache, es gibt oft bekehrte Jünglinge und Jungfrauen, die wollen etwas tun, kommen auch und sagen: Wir möchten arbeiten für den Herrn! Ich kenne solche Leute, von denen ich den Eindruck hatte, ‚sie liefen sein'. Die Jünglinge wollen Diakone werden. — Hat dich der Herr dazu berufen? ‚Ja'. Da geht nun solch ein Jüngling ins erste beste Bruderhaus, er tritt in eine Brüderschaft ein, wo die meisten unbekehrt sind; vielleicht ist er dort gar der einzige Bekehrte. Es haben mir Brüder gesagt, die in eine solche Anstalt eingetreten sind: ‚Als wir sagten, wir haben den Heiland lieb, da hat man uns ausgelacht, es waren da Raucher und Spieler, und wir wurden bald auf die Seite gestellt.' — Dies ist eine große Gefahr für solche Brüder, denn in unserem Text steht: ‚Ein wenig Sauerteig versäuert den ganzen Teig'. Nun sagen viele: ‚Ja, wenn er bekehrt ist, wird er ja auch bekehrt bleiben, er kann dem Herrn auch dort dienen.' Vielleicht! Ich muß aber sagen: ‚Kann das die richtige, biblische Linie sein?' Ich kann nie einem jungen Manne raten, in ein Haus einzutreten, wo man nicht klar und bestimmt auf dem Boden der Gotteskindschaft steht, ich bin kein Freund von diesem unglücklichen Mischmasch. Man muß wissen, ob ein solches Haus (Diak. Haus) ganz und gar dem Herrn geweiht ist; ist das nicht, dann sage ich: ‚Ein wenig Sauersteig durchsäuert den ganzen Teig.' Wenn wir erzählen sollten, was wir in diesem Punkt erfahren haben, dann würden wir sagen müssen von manchem armen jungen Manne, von so vielen jungen Mädchen, die sich haben ihre Locken abscheren lassen und stehen nun mit durchbohrten Augen und mahlen auf der Mühle das Korn der Philister!...

Meine Teuren, wenn wir lauter Diakonissen- und Diakonenhäuser hätten, die klar und bestimmt auf diesem Grundsatz ständen: wir nehmen nur gläubige Brüder und Schwestern auf und zwar gläubig im Sinne von ‚bekehrt', es stände besser um die Diakonissensache. Früher dachte ich, wenn ich eine Diakonissin

sah, die wäre etwas ganz Besonderes, ich rangierte sie noch vor den Pastor, von ihr verlangte ich Extrafrömmigkeit, sie hatte sich ja extra dem Dienst des Herrn geweiht. Einst kam ich in ein Diakonissenhaus, ich freute mich recht, zu so vielen Kindern Gottes reden zu können: da spreche ich zu einer von Jesu — sie sieht mich an, als ob es bei mir im Oberstübchen nicht richtig wäre — gar kein Verständnis dafür — und so fand ich es zu wiederholten Malen. Endlich bin ich aus all meinen Vorstellungen herausgekommen: sie wissen nichts von Jesu! Ihr Gläubigen, wo schickt ihr eure Söhne und Töchter hin? Vielleicht dorthin, wo es heißt: nur nicht überspannte Frömmigkeit, nur nicht Schwärmerei, nur nicht ungesundes Christentum!...

Wir haben uns dadurch vor die Notwendigkeit gestellt gesehen, den Herrn zu bitten, daß er Arbeiter in seine Ernte sende. Wir wollen aber um solche Brüder- und Schwesternhäuser bitten, wo nur ‚bekehrte' Brüder und Schwestern sind; es soll sich dort alles richten nach Grundsätzen der Hl. Schrift. Als wir neulich in Berlin gelegentlich diesen Gedanken aussprachen, den Gedanken anregten für solch ein Gemeinschaftsbrüderhaus, da hat nach kurzer Zeit ein treurer Bruder mir 600 Mark gesendet und diese bestimmt für ein Gemeinschaftsbrüderhaus. Andere Kinder Gottes tragen das auf dem Herzen. Wir brauchen Brüder- und Schwesternhäuser, wo unsere Brüder und Schwestern wissen, alle sind bekehrt, alle eine Familie, die sich versteht....

Nun könnte jemand sagen: wenn ihr so sprecht, dann urteilt ihr sehr scharf über andere Häuser! Meine Teuern, die Liebe Christi dringet uns also und wir meinen, Kinder Gottes sollen klar und bestimmt gehen den Weg, den die Bibel zeigt, und Gott wird segnen und wir werden den gläubigen Brüdern und Schwestern, die auch in andern Häusern sind, eine Herzstärkung bringen, wenn wir so klar und bestimmt vorgehen...."“

Diese Ihre Meinung ist gewiß ein Irrtum. Ein Richten, wie Sie es üben, ist gegen die Liebe Christi und ein Ärgernis für die Gläubigen in der Kirche, die mit den Gemeinschaftsleuten gern zusammen gehen möchten, aber sich von Ihren Anschauungen mit tiefem Schmerz abwenden müssen.

Abgesehen von dem biblischen Irrtum, daß Sie annehmen, es könne Gläubige geben, die nicht bekehrt sind, frage ich Sie, ob Sie und Ihre Freunde ein unfehlbares Mittel haben, die wahrhaft Bekehrten herauszufinden, und womit Sie als ein Christ die lieblose Vermutung entschuldigen wollen, daß in einer ganzen Brüderschaft kein einziger bekehrter Bruder sei....

Ich will dennoch an Ihrer aufrichtigen Überzeugung nicht zweifeln. Aber ich kann Ihnen den Vorwurf nicht ersparen, daß nur eine grenzenlose Verblendung eine solche Meinung hegen und äußern kann....

Ihre Begründung ist im wesentlichen auf Vermutungen aufgebaut, die vor der Prüfung im heiligen Geiste nicht standhalten....

Noch eins! Ich fordere Sie auf, das Brüderhaus zu nennen, wo die Brüder über die Liebe Jesu gelacht haben. Sie dürfen gewiß sein, daß man dort eine strenge Untersuchung und eine ernste Kirchenzucht üben wird."

In Nr. 12: Antwort an Herrn Hofprediger Stöcker auf seinen offenen Brief (von Pastor Paul).

... Zunächst möchte ich Ihnen mitteilen, daß ich die von Ihnen kritisierten Äußerungen in einer besonderen Versammlung tat, welche als eine „Diakonie-Versammlung" bezeichnet worden war, und zu welcher wir „Kinder Gottes" eingeladen hatten. Was ich sagte, war demnach nicht für die breite Öffentlichkeit, sondern für das Volk Gottes bestimmt. Die Veranlassung zu dieser Versammlung waren Erfahrungen, welche ich und andere mit mir in der Seelsorge gemacht hatten....

Andere mit mir durften Zeugen davon sein, wie Seelen darunter litten: und aus dem Grunde wurde es seelsorgerische Pflicht, Gottes Volk darauf aufmerksam zu machen, daß nach den Anweisungen der Schrift ein Bekehrter nicht Verbindungen mit Unbekehrten eingehen darf, welche ihn im geistlichen Wachstum hindern oder die ihm von Gott angewiesene Betätigung einschränken bezw. hemmen möchten. — ...

Es sind also nicht äußerliche Dinge (wie etwa Rauchen oder Nichtrauchen), die für uns den Maßstab der Bekehrung bilden. Nein, der heilige Geist ist es!

Wohl aber tut sich geistliches Wesen auch äußerlich kund: und jede Leidenschaft (leidenschaftliches Rauchen ebenso wie leidenschaftliches Trinken) fällt unter das Wort (Gal. 5, 24): „Welche Christo angehören, kreuzig(t)en ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden. Die Gabe des Geistes ist es also, worauf es uns ankommt: und da weiß ich aus eigener schmerzlicher Erfahrung, wie ich Jahre hindurch wohl ein recht gläubiger, aber nicht rechtgläubiger Pastor war, weil ich noch nicht die Versiegelung durch den heiligen Geist empfangen hatte. Damals war ich selbst ein Gegner solcher, die bekehrt waren, und hatte ein Vorurteil gegen sie: und ich weiß, daß es vielen ähnlich so wie mir gegangen ist, und daß viele noch so dastehen wie ich einst früher. Daher mußte ich und muß ich bezeugen: „Es bekennt sich und gilt mancher als gläubig, dem die Geistessalbung fehlt." Man darf nun nicht meinen, daß wir keine Liebe haben, wenn wir jemanden nicht als bekehrt anerkennen können. Die Liebe kann doch nicht gegen die Wahrheit handeln. Was die Liebe betrifft, so darf ich sagen, daß ich schon seit Jahren Fürbitte für die Diakonen- und Diakonissenanstalten (auch die „kirchlichen", um Ihren Ausdruck zu gebrauchen) getan habe und noch tue, ebenso auch persönlich für Sie. Aber ist es nicht also? Ich kann jeden lieben, kann aber nicht mit jedem gehen.

Endlich möchte ich noch einen begreiflichen Irrtum Ihrerseits berichten. Sie meinen, ich hätte über die Diakonissen ganz im allgemeinen das Schlußurteil abgegeben: „Sie wissen nichts von Jesu." . . .

Ein absprechendes Urteil über alle Diakonissen habe ich nicht gefällt und hätte es auch nicht können, weil ich hin und her auch bekehrte Diakonissen aus sehr verschiedenen Häusern kennen gelernt habe. . . .

Im übrigen halte ich die von mir angegebenen Tatsachen voll und ganz aufrecht finde es jedoch nicht für richtig, „Namen zu nennen". . . .

Nr. 14: An die Herren Pastor Paul in Steglitz und Pastor Krawielitzki in Vandsburg (von Stöcker).

Die Auseinandersetzung, die zwischen den Gläubigen der Kirche und gewissen Richtungen des Gemeinschaftslebens durch meinen offenen Brief begonnen ist, muß meines Erachtens fortgesetzt werden, bis wir gegenseitig zur vollen Klarheit gelangen. Der gegenwärtige Zustand ist völlig unerträglich; er schädigt die Kirche wie die Innere Mission und muß, wenn er anhält, auch den irrenden Gemeinschaften und ihren Gliedern zum Unsegen und Verderben gereichen. Denn in Ihren Kreisen, teure Amtsbrüder, wird über die Kirche und ihre Glaubenswerke mit einer Verachtung geurteilt, die weder der Wahrheit noch der christlichen Liebe entspricht. . . .

Die anderen Entgegnungen Bruder Pauls haben mich fast noch mehr bekümmert als seine Königsberger Rede. . . .

Das Urteil aber, daß vielleicht ganze Brüderschaften unbekehrt seien, ist sowohl lieblos wie ungerecht. Mit einem „Vielleicht" darf ein Christ an solche Dinge nicht herangehen; dadurch wird die Verurteilung zu einer unbegründeten Verdächtigung. — Daß dem Br. Paul einzelne, ja vielleicht viele Beispiele von Brüdern, die er für unbekehrt hielt, vor Augen stehen, gibt ihm doch nur das Recht, diese Fälle zu richten, nicht die Befugnis, ganze Brüderschaften zu verdammen. . . .

Ich würde z. B. einen Christen, welcher den in dem nachher folgenden Briefe aus den „Gottestaten" befindlichen Grundsätzen und Urteilen zustimmt, nun und nimmer für bekehrt halten, sondern für einen hoffärtigen Unchristen.

Ist demnach durch Br. Pauls Antwort das gehässige Richten über die Innere Mission und ihre Einrichtungen weder begründet noch entschuldigt, so hat seitdem ein Blatt, dessen Herausgeber Herr Pastor Krawielitzki ist, und unter dessen Mitarbeitern leider mit vielen anderen Geistlichen der Landeskirche auch Pastor Paul genannt ist, die Äußerungen dieses letzteren weit überholt und einen Blick in Auffassungen tun lassen, die einen gläubigen Christen geradezu erschrecken müssen.

Nr. 8 der „Gottestaten" bringt den Aufsatz eines Mannes, der sich N. N. Stadtmissionar nennt. In demselben steht folgender Abschnitt:

„Viele tausend sogenannte Missionsarbeiter (ich schließe, Gott sei's geklagt, auch die Missionsanstalten der Äußeren Mission nicht aus) kranken an seichtem, halbem, oberflächlichem Christentum und bringen sich und anderen, denen sie Leben bringen sollten, den sichern Tod, da sie ein Spielball Satans sind.

Wie kommt dies? Ich finde nur die Antwort, die Sie ja auch deutlich genug in den Ihren Schwestern über den Römerbrief gehaltenen Bibelstunden „Praktische Nachfolge" geben: In den meisten Anstalten der Äußeren, wie auch der Inneren Mission werden die Brüder und Schwestern nicht biblisch erzogen. Natürlich stehen da die Anstalten der Inneren Mission am weitesten zurück. In diesen Anstalten (Diakonissen- und Diakonenanstalten) pflegt man ein (es wird mir schwer, dies auszusprechen, aber es ist doch wahr) Antichristentum. . . ."

Ich frage: Kennt der Bruder Anonymus viele Tausende Missionsarbeiter? Wenn nicht, so ist sein Urteil eine Gewissenlosigkeit ohnegleichen. Ich frage: Kennt er die meisten Anstalten der Innern und Äußern Mission so genau, daß er darüber gründlich urteilen kann? Wenn nicht, so ist seine Äußerung eine Leichtfertigkeit, die aus wildem Fanatismus oder aus grenzenlosem Hochmut fließt. Solche Urteile können nur gefällt werden, wenn der, welcher sie ausspricht, neben einer vollkommenen Unwissenheit über die Tatsachen von einem sinnlosen Haß gegen die Kirche erfüllt ist. . . .

Br. Krawielitzki aber bezeichnet diesen ganzen wüsten Brief mit der Überschrift: Die brennende Not um ein Gemeinschafts-Brüderhaus. Damit eignet er sich die Beweggründe und den Zweck des Briefschreibers an.

Darauf schreibt P. Philipps, Vorsteher der Brüderhausvorsteherkonferenz, in Nr. 18:

„Die Veröffentlichungen des Herrn Pastor Krawielitzki in den ‚Gottestaten' Nr. 8 und 9 haben, wie sich nicht anders erwarten ließ, auch in den Kreisen, welche zu den 16 deutschen Brüderhäusern gehören, eine Beunruhigung hervorgerufen. Dem Unterzeichneten ist namens der Brüderhausvorsteherkonferenz der Auftrag geworden, mit Herrn Pastor Krawielitzki über diese Veröffentlichungen zu verhandeln. Das Ergebnis dieser direkten und indirekten Verhandlungen ist folgende Erklärung des Herrn Pastor Krawielitzki vom 17. April 1904: . . . „„Ich bedaure es, durch den Abdruck einiger Briefe in eine Kritik über die Linien sachlicher Erörterung hinaus eingegangen zu sein, und es tut mir herzlich leid, wenn dadurch Veranlassung zu von mir ungewollter Kränkung gegeben ist. Insonderheit möchte ich darum jetzt meine vordem noch nicht genügend betonte Überzeugung hervorheben, daß auch in Anstalten, die nach anderen als den mir für biblisch geltenden Grundsätzen und Schriftauffassungen arbeiten, sich Jünger und Jüngerinnen befinden, welche nach ihrer Erkenntnis dem Herrn treu dienen, und daß von solchen Anstalten auch Segnungen ausgegangen sind, für welche ich von Herzen dem Herrn danke. . . .

Wenn wir nun zur Gründung eines Brüderhauses analog dem Gemeinschaftsschwesternhause schreiten sollten, so wolle man damit nicht so sehr einen Protest wider andere Anstalten sehen, als die Ausführung des den Gesetzen einer historischen Entwicklung auch durchaus entsprechenden Wunsches, ein Brüderhaus zu haben, dem wir unsere jungen Brüder in dem Vertrauen übergeben, daß sie dort Leitung bei ihrer Arbeit und Pflege an den Seelen in den Linien finden, die wir vor dem Herrn und Seinem Wort als recht erkannt haben. . . .""

Wir geben zu, daß junge Brüder aus den Kreisen der neueren Gemeinschaftsbewegung in den älteren Brüderhäusern manchmal das nicht gefunden haben, was sie suchten, glauben aber, daß die Gründe dafür zum Teil auf einer ganz anderen Linie zu suchen sind, als man sie in den Kreisen der neueren Gemeinschaftsbewegung gefunden zu haben glaubt.

Schließlich erkläre ich, und glaube dies auch im Namen aller anderen Brüderhausvorsteher tun zu dürfen, daß wir die Gründung eines Brüderhauses in Landsburg oder wo es auch sonst sei, nicht als einen Protest wider unsere Anstalten ansehen wollen. Wir werden vielmehr, falls es dazu kommen sollte, solch einer Gründung von ganzem Herzen Gottes Segen wünschen und würden uns freuen, wenn die Arbeiten in gegenseitiger Anerkennung und tragender Liebe geschehen könnten."

III. Das Hauptorgan der Gemeinschaftsbewegung Philadelphia (herausgeg. von Rektor Dietrich in Stuttgart) vertritt unter der Überschrift Gemeinschaft und Pfarrer (Mai 1904, S. 68 f.) folgende biblisch-nüchterne Stellung:

„Nicht verlangen können wir von unsern Pfarrern, daß sie bekehrt seien in dem Sinne, wie wir es verstehen, nämlich daß sie persönlich eine innere Umkehr

vom natürlichen Wesen zum geistlichen Leben erfahren haben. Solche Bekehrung ist Gottes Sache und ist bei einem Pfarrer ebenso ein Wunder der göttlichen Gnade wie bei einem Laien. . . . Auch in unseren Gemeinschaftskreisen können Brüder sein, sogar leitende Stellungen einnehmen, mit deren Bekehrung es sehr zweifelhaft steht, die auch noch nie oder vielleicht nur sehr oberflächlich ‚auf dem Armensünderbänklein' gesessen sind, und das wäre doch eigentlich die Vorbedingung für Bekehrung. . . . Es wäre überhaupt besser, wir würden die Bezeichnungen ‚bekehrt' und ‚unbekehrt' nicht so oft anwenden, sondern uns mehr an das neutestamentliche ‚gläubig' und ‚ungläubig' halten. . . . Auch eine bestimmte theologische Richtung wollen wir von unsern Pfarrern nicht verlangen. Mir tat es schon manchmal weh, wenn ein junger Pfarrer mit dem Urteil abgetan wurde: ‚Ist eben ein Ritschlianer!' Wenn man dann fragt, was Ritschl eigentlich gelehrt habe, so stößt man meist auf ziemliche Unwissenheit. . . . Wenn ein solcher Pfarrer nur die beiden ersten Forderungen, die wir an ihn stellten, erfüllt, nämlich 1. daß er die Grundlehren des Evangeliums, 2. daß er die Autorität der Hl. Schrift nicht antaste, so wollen wir ihn in Liebe tragen, um seines Amtes willen achten und ehren, für ihn beten und ihm Liebe erweisen mit der Tat und in der Wahrheit. Dazu gehört aber auch, daß wir auch seine Predigten und andere sog. Gottesdienste möglichst regelmäßig besuchen und auch unsere Familienglieder dazu anhalten. Eine besondere Schwierigkeit liegt oft in der Stellung des Pfarrers zur Welt und ihren Vergnügungen. Wir möchten ja gerne, daß der Pfarrer es hielte wie wir, nämlich daß er sich von weltlichen Lustbarkeiten fernhielte. Wenn er es aber nicht tut, so dürfen wir ihn deshalb noch nicht verachten oder wegwerfen."

Und ebendort Juni, S. 88—90:

„Es genügt, wenn der Pfarrer die Versammlungen von Zeit zu Zeit besucht und dadurch bezeugt, daß er ein warmer Freund der Gemeinschaft ist. . . .

Insbesondere sollte der Pfarrer bei größeren Konferenzen und Bezirksversammlungen nicht fehlen, aber auch bei solchen Gelegenheiten die Laien gehörig zum Wort kommen lassen. Es ist fast überall zu beobachten, daß die Gemeinschaftsleute sich herzlich freuen, wenn der Pfarrer an ihren Versammlungen teilnimmt. . . .

Die Zukunft der deutschen Gemeinschaftsbewegung nicht nur, sondern auch die Zukunft der deutschen evangelischen Kirche wird nicht unwesentlich davon abhängen, wie sich Gemeinschaft und Pfarrer zueinander stellen.

### 4. Verständigung?

In der Anzeige von „Wie Hermann Cremer wurde" (von Kähler) schreibt der Herausgeber der Ev. KZtg. 1904, Nr. 21, Sp. 497 nichts weiter von dem Inhalt des Aufsatzes als dies:

„Charakteristisch ist, daß Cremer in seinem Konfirmanden-Unterricht es nicht „„vermochte"" sich dem Katechismus anzuschließen, sondern sich seinen eigenen Gang wählte (S. 19). Er meint eben, wie auch heute nicht wenige, es besser zu verstehen als Luther." [Vgl. Gal. 5, 15 — auch Maiheft S. 320. 4.]

## Aus der theologischen und kirchlichen Gegenwart.

Vom 12. Juni 1904 an ist durch Auflösung der Immanuelsynode die lutherische Freikirche in Preußen eine einheitliche, dem Oberkirchenkollegium in Breslau unterstehende geworden.

Am 31. Mai 1904 ist Oberkonsistorialrat Stadtdekan Dr. v. Braun aus Stuttgart 53 Jahre alt in Jerusalem gestorben, ehe er die Weihe der evangelischen Kirche in Jaffa (Zweck seiner Reise) vollziehen konnte.



# Neutestamentliche Seelsorgerbilder (7).

**Von Hofprediger und Superintendent Blau in Wernigerode.**

## Ananias und Saulus.

Evangelisation und Gemeinschaftspflege könnte man unterscheiden als Seelsorge an Unbekehrten und an Bekehrten. Während jene die Seelen, die noch fern sind, für den Herrn gewinnen will, soll diese die für den Herrn gewonnenen Seelen pflegen. Zeigte uns Philippus in seinem Gespräch mit dem Kämmerer die auf Bekehrung zum Herrn abzielende Seelsorge an einer zwar suchenden aber noch nicht bekehrten Seele, so zeigt uns das, was uns von Ananias berichtet wird, die Seelsorge an Bekehrten. (Act. 9, 10—19.)

Saulus hat die größte Stunde seines Lebens erlebt; seine Seele hat den Herrn gefunden. Aber eben in dieser Stunde weist ihn der Herr an Ananias; der Keim eines neuen Lebens, der dort in Damaskus zum Durchbruch durch die harte Erdkruste des alten Menschen gelangt ist, bedarf der zarten Pflege durch die Hand eines treuen Gärtners; der Strom eines lebendigen Glaubens, der dort das Felsgestein des alten Pharisäersinns sprudelnd zersprengt hat, bedarf der sicheren Leitung in ein festes Bett, damit er im Ozean der Seligkeit münde. Viel ist gewonnen —, darum steht viel auf dem Spiel. Wo die Gnade eine Seele in so gewaltige Aufregungen versetzt und so bis in ihre tiefsten Tiefen erschüttert, ist sie wie kaum je der Seelsorge bedürftig. Worin liegt dieses Bedüfnis? Blicken wir auf die innere Verfassung des Mannes; es handelt sich für ihn um den völligen Bruch mit seiner Vergangenheit. Und das will etwas sagen! Er ist Jude gewesen, ein Ebräer aus den Ebräern, ein Sohn des Stammes Benjamin — er soll zum Heidenapostel werden. Da muß er seinen jüdischen Nationalstolz opfern; da muß er lernen, auch die er bis dahin als Hunde verachtet hat, lieben und für rein und des Himmelreichs würdig achten. (vgl. 2 Kor. 11, 22. Gal. 1, 13—14. Act. 21, 39; 22, 3—5; 26, 4—5, 9—11). Und er liebt doch sein Volk (Röm. 11, 14. 10,1). — Er ist Pharisäer gewesen; er hat geeifert um das väterliche Gesetz; er hat seine Gerechtigkeit gesucht in den Werken; wenn es jemals einer ernst genommen hat mit dem Tun der göttlichen Gebote, dann ist er's gewesen (Phil. 3, 4—11). Aber er soll Apostel der freien Gnade werden. Da muß alles dahin fahren, was ihm bis dahin heilig gewesen ist, jüdisches Zeremoniell und pharisäische Werkgerechtigkeit, Tugendstolz und Gesetzeseifer; und er

muß lernen, demütig werden und nichts begehen, denn nur dies Eine: aus Gnaden selig! Das ist wirklich eine Umwälzung, wie es so leicht keine zweite gibt. Können wir uns eine Vorstellung machen von dem inneren Zustand seiner Seele? Noch zittert sie von den Stürmen, die durch sie hingebraust sind; das Gefühl jenes tiefen Erschrockenseins, das ihn in den Staub niederwarf, ist noch nicht von ihm gewichen. Solche Erschütterungen gleichen sich nicht so bald aus. Die See wogt noch lange, wenn auch der Sturm, der sie aufwühlte, schlafen gegangen ist. Aber es ist mehr als Schrecken, es ist Schmerz einer tiefen Buße. Sein ganzes bisherigen Leben ist ihm verleidet; sein Bestes hat er als Irrtum erkannt. Noch im hohen Alter kann er es nicht vergessen, daß es eine Zeit gab, da er ein Lästerer und Verfolger war. (1. Tim. 1,12 ff.) Und wenn das Alte zerbricht, das Neue ist nicht so schnell angeeignet und assimiliert; um eine ganz neue Welt- und Himmelsanschauung muß man kämpfen; dieser Kampf um das Aufgeben des Alten und die Gewinnung des Neuen mag jene drei Tage stiller Einsamkeit in Damaskus ausgefüllt haben. Und nehmen wir dazu, daß selbst ein körperliches Gefühl des Leidens ihm nicht erspart ist, daß er als ein blinder Mann im Dunkeln sitzt, so verstehen wir, wie bedürftig treuer Seelsorge er war. Durch diese Führungen hat Gott ihn für die an ihm zu übende Seelsorge vorbereitet; das ist in der Tat die beste Schule. Ueberdies aber hat er ihn durch die Weisung, daß man ihm in Damaskus sagen werde, was er tun solle und durch das Gesicht, in welchem er den Besuch des Ananias gesehen, auf diese Seelsorge hingewiesen. Nun kann er sie erwarten, nun kann er mit Vertrauen den Mann empfangen, den Gott ihm sendet. Es ist eine große Erleichterung für den Seelsorger, wenn die Seele, zu der er geht, innerlich bereitet ist und ihm Vertrauen entgegenbringt.

Und für Ananias mochte das um so mehr erleichternd sein, als sein Gang zu Saulus ein schwerer Gang war. Allerdings, er war, wie Act. 22,12 Paulus von ihm selbst bezeugt, ein *ἀνὴρ εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν κατοικούντων Ἰουδαίων*. Das sind die besten Seelsorger, von denen man solches sagen kann. Denn, immer wieder sei's gesagt, die Persönlichkeit des Seelsorgers ist die Hauptsache, sie muß vertrauensvoll sein, wenn sie wirken will. Aber auch dem besten Seelsorger wird mancher Gang blutsauer. Nur eins hilft da: die Gewißheit, vom Herrn gesandt zu sein. So ist auch Ananias von Gott zu diesem Weg berufen. Der Herr erteilt ihm seine Weisungen mit der detailliertesten Amtsinstruktion, die ihm Ort, Objekt und Aufgabe seines Wirkens angibt. Diese Weisung ist von großer Wichtigkeit für uns. Sie zeigt uns einmal, daß zur Seelsorge nur taugt, wen der Herr damit beauftragt; nirgends ist so sehr wie hier nötig das Lauschen auf Wink und Willen des Herrn, wie wir es schon bei Philippus sehen. Dann aber liegt hierin auch klar zutage, daß die Einzelseelsorge ein von Gott gewolltes und befohlenes Werk ist, dem sich niemand entziehen darf. Denn sie ist ein Stück der Tätigkeit des guten Hirten Jesus Christus selbst, der den verirrten oder gefährdeten

Schäflein seiner Herde in ihr nachgeht; wir sind ja nur Handlanger und Werkzeuge seines Tuns.

Und doch gelüstete es Ananias zuerst, sich dem Auftrag des Herrn zu entziehen. Er kannte des Saulus Feindschaft wider Jesum; war es die Scheu, die Perlen des Evangeliums vor die Säue seiner Verächter zu werfen? War es die Furcht, in die Hände der Feinde Christi zu fallen? Im ersteren Falle läge zwar nicht gegenüber der ausdrücklichen Weisung des Herrn in diesem Falle, wohl aber im allgemeinen ein Schimmer von Berechtigung in der Schwierigkeit, die er macht. Es gehört vielleicht zu den schwierigsten Stunden in der Seelsorge die Entscheidung, ob einem offenbaren Verächter und Feinde Christi die Bedienung mit dem Evangelium überhaupt zu versagen ist. In letzterem Falle ist seine Weigerung unberechtigt; der Seelsorger darf keine Furcht kennen. Und in jedem Fall ist der Widerspruch gegen des Herrn Befehl ohne Recht; wo der Herr spricht: „Gehe, wohin ich dich sende", da gibt es kein Deuteln und Drehen, kein Ausweichen und Fliehen, es muß gegangen sein.

Und Ananias geht. Er geht als Jünger Jesu (V. 17). Seelsorge ist nicht Monopol des geistlichen Amtes; es steht nichts davon da, ob Ananias Bischof oder Diakon war; Seelsorge üben ist ein Stück des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen; darum ist sie eines jeden Jüngers Recht; sie ist ein Dienst des in der Liebe tätigen Glaubens, darum ist sie eines jeden Jüngers Pflicht. Ananias geht, gehorsam und mutig; die Gewißheit: „der Herr hat mich gesandt" muß dem Seelsorger Mut machen auch zu schweren Gängen, aber sie gibt ihm auch zugleich das Gefühl schwerer Verantwortung; als Sendling Gottes muß er im engsten Rahmen seiner göttlichen Dienstanweisung bleiben. Ananias geht in das ihm vom Herrn bezeichnete Haus. Damit ist nicht nur die Forderung seelsorgerlicher Initiative und aggressiver Seelsorge ausgesprochen; es hat damit der seelsorgerliche Hausbesuch, wie ihn Jesus an Zachäus, am Pharisäer Simon u. a. m. ausgeübt hat, in der Praxis der Gemeinde Jesu seinen Platz gefunden.

Und nun entwickelt sich ein seelsorgerliches Gespräch von unvergleichlicher Vorbildlichkeit. Welche sanftmütige Liebe: „Lieber Bruder Saul!" So spricht Ananias zu dem Christenverfolger. Sanftmut und Freundlichkeit im Herzen und Munde des Seelsorgers öffnen ihm die Tür zu den Seelen. Welches Amtsbewußtsein im guten Sinn des Wortes: „Der Herr hat mich gesandt". Das gibt dem Seelsorger das Recht zu reden, dem Hörer die Pflicht zu hören und zugleich die tröstliche Gewißheit, daß der Herr seiner gedenkt und ihm etwas zu sagen hat. Welches Eingehen auf die Erlebnisse des Saulus! Er erinnert ihn an die Gnade, die er vom Herrn erfahren hat: „der dir erschienen ist", und erinnert zart und schonend an die Schuld, die auf ihm lastet: „auf dem Wege, den du herkamst". So muß die Seelsorge anknüpfen an die Wirkung der gratia praeveniens und darf sich doch nicht scheuen, den Finger auf die Wunde zu legen. Und endlich, welcher Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit: „daß du wieder sehend und mit dem Geiste

Gottes erfüllt werdest.“ Das ist frohe Botschaft für Saulus — und Seelsorger sollen allezeit Evangelisten, Boten des Friedens sein.

Das war eine gesegnete Stunde. Und Saulus „stand auf“ — es mag nicht nur auswendig geschehen sein; auch seine zerbrochene Seele richtete sich wieder auf. Es gibt ja für angefochtene Seelen keine köstlichere Stärkung und Aufrichtung, als wenn an ihnen treue Seelsorge geübt wird.

---

# Das biblische „Im Namen“: Zauberformel? Phrase? Glaubensbekenntnis?

Von Julius Boehmer.

2.

Ungefähr dasselbe, was Giesebrecht auf alttestamentlichem, das hat auf neutestamentlichem Gebiet erstrebt und erreicht, unabhängig von jenem, Heitmüller, Im Namen Jesu (Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903. 9 Mk. Das Werk ist das zweite[1]) Heft des ersten Bandes der Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Bousset und Gunkel). Auch er will, wie Giesebrecht, nicht biblisch-theologisch, sondern religionsgeschichtlich verfahren und so feststellen, was „im Namen“ heißt, um was es sich insbesondere bei der Taufe im Namen Jesu handelt. Die altchristliche Wertung des Namens Jesu ist nach dem Ergebnis seiner Untersuchung in der Hauptsache dieselbe, wie die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens bei Giesebrecht.

Auch er geht von den bisherigen unrichtigen Erklärungen des neutestamentlichen *ἐν τῷ ὀνόματι, ἐπὶ τῷ ὀνόματι* und *εἰς τὸ ὄνομά τινος* (so wird „im Namen“ im Neuen Testament wiedergegeben) aus und erklärt zunächst, daß, während Boehmer (s. o. Das biblische „im Namen“) *εἰς τὸ ὄνομα* aus dem hebräischen Alten Testament, Brandt (*Ὄνομα* en de doopsformule in het nieuwe testament in Theologisch Tijdschrift 1891 S. 565—610) es aus dem Aramäischen und Talmudischen erklären wolle, es vielmehr nur aus dem Griechischen zu verstehen sei und verstanden werden müsse. Trotz allem aber, was er gegen jene Methoden Boehmers wie Brandts einzuwenden hat, räumt

---

[1]) Auf das erste Heft sei ebenfalls hier in Kürze hingewiesen. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (2 Mk.) stellt in sehr lehrreicher, fesselnder, aber methodisch wie sachlich unhaltbarer Weise zusammen, was aus der Religionsgeschichte für einige Hauptpunkte des Neuen Testaments an Parallelen zu gewinnen, nein vielmehr in dem Sinne fruchtbar zu machen ist, daß dadurch die wichtigsten neutestamentlichen Wirklichkeiten zu Phantasiegebilden, genauer zu mythologischen Schemen werden. Wir kommen auf das Werk demnächst zurück, wo ein Mitarbeiter es an einem Einzelstück beleuchtet, wollen aber unserseits schon hier unserer Überzeugung Ausdruck geben, daß unbeschadet aller Freiheit der Forschung so weder der Kirche noch der Theologie gedient ist.

er als ebenso richtige wie wichtige Momente ein, 1. daß die religiöse und sittliche Vorstellungs- und Begriffswelt der neutestamentlichen Autoren zum großen Teil eine Geschichte auf hebräischem und aramäischem Boden hinter sich hat, und deshalb das Vorhandensein von Semitismen nicht ausgeschlossen ist, und 2. daß die etwaige eigene Kenntnis des Aramäischen bei den neutestamentlichen Schriftstellern und die ständige Berührung der altchristlichen Kreise mit aramäisch redenden Juden eine Beeinflussung von Seiten des Aramäischen bedingen konnte nnd bedingt hat, 3. daß die neutestamentlichen Idiome von der Septuaginta abhängig sind, die unter anderem auch als vielfach wortgetreue Übersetzung eines hebräischen Originals und deshalb als Denkmal der semitisierenden Gräcität in Betracht kommt. „Durch den Kanal der Septuaginta konnten auch in die Diktion des Neuen Testaments Hebraismen gelangen und sind in sie gelangt. Aber es ist wohl zu beachten: sprachgeschichtlich betrachtet sind dieselben für die hellenistischen Juden und für das Neue Testament nicht mehr Hebraismen, sondern Gräcismen, wenn auch semitische Gräcismen“ (S. 67).

Hier scheint freilich die Auffassung des Unterschiedes von Hebraismen und Gräcismen auf eine Wortspielerei hinauszulaufen. Denn, um es kurz zu sagen, sind nach dem landläufigen Sprachgebrauch Gräcismen nur in außergriechischen und Hebraismen nur in außerhebräischen Sprachen vorhanden, und mit künstlichen Terminologien wird hier die Sache in keiner Weise gefördert. Es steht doch tatsächlich so, daß zum Verständnis des neutestamentlichen Griechisch in erster Linie das gleichzeitige Griechisch überhaupt, in zweiter das Griechisch der Septuaginta, in dritter das dieser zugrunde liegende Hebräisch heranzuziehen ist. Ferner aber, daß, wo neutestamentliche Abschnitte als Übersetzungen aus dem Hebräischen (oder Aramäischen) anzusehen sind, der zugrunde liegende als richtigst vermutete Urtext für das Verständnis maßgebend ist. Darin wird Heitmüller mit uns einverstanden sein. Unsere Wege aber gehen darin auseinander, das scheint die tiefste und zum Teil versteckt gebliebene Differenz zu sein, daß Heitmüller das *εἰς τὸ ὄνομα* des Taufbefehls als originales Griechisch behandeln will, während wir überzeugt sind, es als ein Herrenwort ansehen zu sollen, dem, wie wir früher annahmen, בְּשֵׁם, wie wir jetzt anerkennen, möglicherweise לְשֵׁם zugrunde liegt, und das griechische *εἰς τὸ ὄνομα* daher und aus anderen Gründen genau so verstanden wissen wollen, wie das sicher vorauszusetzende semitische Äquivalent. Als ein beliebiges Beispiel dafür, wie man einen griechischen Bibeltext nur aus dem Hebräischen verstehen kann, führe ich 1 Makk. 2, 1 an, wo *ἐκάθισεν* steht, was im Griechischen nur „er saß“ heißen kann. Da man aber weiß, daß es die Übersetzung von וַיֵּשֶׁב ist, so ergibt sich, daß dies, also auch *ἐκάθισεν*, möglicherweise „er wohnte“ heißt. Und nur dieser Sinn ist hier angezeigt.

In der sprachgeschichtlichen Untersuchung fortfahrend erörtert nun Heitmüller die neutestamentlichen Stellen, wo *βαπτίζειν ἐν* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* vorkommt. Nicht zuerst die mit *βαπτίζειν εἰς τ. ο.*, obwohl diese zahlreicher und literarisch betrachtet älter sind. Diese Verbindung

nämlich tritt bald in den Hintergrund und gewinnt, wo sie sich hält, wie in der griechischen Kirche, den Sinn von ἐν oder ἐπὶ τῷ ὀνόματι. Letztere beiden Wendungen aber sind laut dem Zeugnis der Septuaginta Übertragungen und Äquivalente des alttestamentlichen בְּשֵׁם und so weit man sehen kann, gleichbedeutend. Zuerst sucht Heitmüller die Formel εν oder επι τῳ ονοματι überhaupt zu erklären. Unter den 45 Malen, die sie vorkommt, ist 37 Male Jesu ὄνομα, nur 7 Male Gottes ὄνομα, einmal eines Menschen ὄνομα (Joh. 5, 43) gemeint, einmal bleibt die Beziehung unbestimmt (Apg. 4, 7). Herkömmlich wird nun ἐν oder ἐπὶ τῷ ὀνόματι auf die verschiedenste Weise gedeutet: „im Auftrage," „auf Befehl," „in Kraft," „im Vertrauen auf," „im Glauben an," „im Bekenntnis zu," „im Geist," „im Sinn," „auf Grund von," „an Stelle von" usw. Diese bunte Musterkarte zeigt hinlänglich, wie dringend die herkömmlichen Auffassungen einer Revision bedürfen.

Diese Revision unternimmt nun Heitmüller. Er stellt zuerst jene Formeln aus der semitischen Gräcität (Septuaginta und Apokryphen) zusammen. Auch hier ergibt sich, wie im Neuen Testament, daß die Formeln fast ausschließlich in Verbindung mit Gott, ja beinahe überall mit יהוה, dem Eigennamen Gottes im engsten Sinne, gebraucht werden, also Gut der religiösen, speziell der kultischen Sprache sind. Das sprachliche Verständnis ist aus dem Griechischen als solchen bei mangelndem Material schwer, am sichersten mit Hilfe des Urtextes zu gewinnen. Die Erklärung von בְּשֵׁם aber ist im allgemeinen sehr vernachlässigt worden, und Boehmer, der sich um sie (a. a. O. S. 20—63) ex professo und ausführlich bemüht hat, ist einen Irrweg gegangen, so daß selbst die sonst ganz akzeptable Bedeutung „in Gemeinschaft", „in Berührung mit dem Namen" einen verkehrten Sinn bekommt. Der Sinn ist im kultischen Sprachgebrauch ganz einfach „unter Nennung, Anrufung oder Ausrufung des Namens", was an einer Reihe von Stellen erwiesen wird, hat also mit unserm „im Namen" nichts zu tun. Ähnlich auch sonst, z. B. „Gott, mit deinem Namen hilf uns" (Ps. 54, 3) bedeutet: „durch (unter) Anwendung (Anrufung) deines Namens hilf uns". Vermutlich wird eine recht massive Auffassung den Sinn unseres Psalmworts am besten treffen: hilf mir durch Gebrauch deines Namens als einer Formel oder eines Amulettes. Warum Gott hier bei einem Psalmisten nicht lieber als geistige, sittliche Macht gefaßt werden solle, davon sagt Heitmüller nichts. Ferner die Wendungen „reden" und „weissagen" בְּשֵׁם können, da laut Jer. 14, 14; 23, 25 u. a. auch die Lügenpropheten „im Namen Jahwes" reden, nur „unter Nennung des Namens" meinen. Ähnlich alle übrigen Wendungen. Isebel schrieb einen Brief „im Namen Ahabs", d. h. unter Verwendung des Namens Ahabs; oder David läßt Nabal „in seinem Namen" grüßen, d. h. seine Boten hatten seinen Namen zu gebrauchen, wenn sie den Gruß bestellten.

Genau dasselbe nun, was hier בְּשֵׁם, meinen in der Septuaginta die entsprechenden Wendungen ἐν oder ἐπ' ὀνόματι „unter oder mit Nennung, Anrufung, Ausrufung des Namens" überall da, wo sie als

Näherbestimmung eines Zeitworts stehen. So sind sie aber auch da zu übersetzen, wo die hebräische Vorlage etwas Anderes hat. Z. B. wenn es nach 1 Chr. 16, 10 im Hebräischen heißt: „rühmt euch seines heiligen Namens“ (בְּשֵׁם), die Septuaginta aber liest *αἰνεῖτε ἐν ὀνόματι αὐτοῦ*, so ist zu übersetzen: „lobsinget unter Ausrufen seines heiligen Namens.“ Ja *ἐπ' ὀνόματι* (לִשְׁמוֹ) Sir. 47, 13 ist wiederzugeben „damit er ein Haus errichte unter Anrufung seines Namens,“ hebräisch „seinem Namen“. Wirklich? fragen wir. Haben wir nicht Grund genug zu der Meinung, daß die griechischen Übersetzer hier, wie so oft, bloß Wort für Wort übertragen haben, gleichviel ob das, was sie schrieben, griechisch war? Heitmüller könnte einen Schein des Rechts für sich geltend machen, wenn die Verbindungen *ἐν* und *ἐπ' ὀνόματι* dem Griechischredenden so geläufig waren, daß er sie ohne weiteres in einem bestimmten Sinne verstehen mußte. Aber war dem in der Tat so? Wir kommen darauf weiter unten zurück. Für jetzt nur die Frage: sollte nicht dem hebräischen לְ entsprechend das griechische *ἐπί* hier oder Mal. 1, 11 u. a. den Dativ einführen? Heitmüller muß nämlich auch selber Ausnahmen konstatieren, so Jos. 9, 9, wo *ἐν ὀνόματι* = לְשֵׁם heiße: mit Rücksicht auf den Namen, um des Namens willen; noch anders Hes. 16, 15, wo *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* = עַל שֵׁם „wider den Ruf“ bedeute. Zuletzt kommt also die ganze Auslegungskunst Heitmüllers doch darauf hinaus, daß *ἐν* und *ἐπ' ὀνόματι* in der Septuaginta nach Maßgabe des hebräischen Grundtextes zu verstehen sei: wir möchten wissen, wie Heitmüller mit dem griechischen Text fertig würde oder das von ihm jetzt herausgebrachte Verständnis der Septuagintastellen gewonnen hätte, wenn ihm nicht der hebräische Grundtext zur Verfügung gestanden hätte. Danach ist auch seine kühne Schlußfolgerung hinfällig, daß jene Wendungen Eigentum der lebenden judengriechischen Sprache gewesen oder geworden seien. Selbst ohne Beweise soll diese Schlußfolgerung gelten. Aber auch Beweise findet Heitmüller, nämlich an den Stellen, wo im Alten Testament *ἐν* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* steht, während die hebräische Vorlage nichts oder nichts von בְּשֵׁם oder לְשֵׁם hat. Aber wie darf man auf dieser dürftigen Grundlage solche Häuser bauen? Bei dem Textzustand der Septuaginta und des hebräischen Alten Testaments kann im Hebräischen gar leicht etwas ausgefallen oder eine andere Lesart zugrunde gelegen haben, oder im Judengriechisch kann wirklich, wie oben schon angedeutet und andere Stellen nahelegen, nach Analogie des Hebräischen *ἐν* und *ἐπί* zur Dativ-Partikel geworden sein. Die paar Stellen, die hieher gehören (Heitmüller führt 3—5 an), könnten die ganze Beweislast dann tragen, wenn — die „Profangräcität“ zu Hilfe kommt.

Das ist doch der springende Punkt! Heitmüllers Position wäre sofort gesichert, wenn er im Griechischen außerhalb des hebräischen Bannkreises die Wendungen *εν* und *επι τῳ ονοματι* mit Sicherheit und mit sicher bestimmtem Sinn nachwiese. Aber wie steht's, wenn die „sprachliche Umgebung“ der Septuaginta geprüft wird? „Die früher vielfach vertretene Anschauung, daß das *ποιεῖν τι ἐν ὀνόματί τινος* der Profan-

gräcität fremd sei, scheint sich zu bestätigen.“ Warum denn so zaghaft? „Scheint“? Wäre dieser Satz Heitmüllers These und Methode günstig, so würde es im Tone des Triumphs heißen: „hat sich glänzend bestätigt,“ „steht unerschüttert, unantastbar da,“ oder so ähnlich. Aber von drei oder vier mühsam gefundenen Stellen der griechischen Literatur muß Heitmüller wehmütig bekennen: „Es bedarf kaum der Bemerkung, daß dieser obendrein spärliche Gebrauch von ἐν τῷ ὀνόματι für das Verständnis unserer Wendung nichts austrägt, sondern ganz anderer Art ist“. Und zwei Stellen aus den Denkmälern der Vulgärgräcität sind ebenso unsicher oder jüdisch geartet. Zu loben ist die Freimütigkeit, mit der Heitmüller nach diesem Ergebnis die Vermutung Deißmanns, das sei „nur Zufall“, einfach abweist und konstatiert, daß das hellenistische Judentum die fragliche Wendung in die griechische Sprache gebracht habe.

Aber „etwas anders liegt die Sache bei επι τω ονοματι τινος“. Gewiß. Aber auch besser? Etwa sieben Stellen von Demosthenes bis Dio Cassius werden dafür aufgezählt. Sie passen zwar gar nicht hieher: denn nach Heitmüller selbst gibt die Formel an diesen Stellen „den Titel, die Kategorie, den Grund oder Vorwand“ an. Aber wie paßt das zu den Septuagintastellen? Offen gesagt: wie die Faust aufs Auge. Man vergleiche nur! Aber Heitmüller weiß sich zu helfen: „die diesem Gebrauch letztlich zugrunde liegende Vorstellung dürfte die sein, daß eine Handlung sich vollzieht in Verbindung mit dem Namen dieser oder jener Person, d. h. aber unter Nennung derselben, unter Hinweis und Berufung auf den Namen derselben.“ Was zu beweisen war! Denn auf diese Art ist natürlich alles möglich. Man lasse nur die Unbefangenen urteilen. „Es ist wahrscheinlich, daß die griechischen Übersetzer mit ihrem επι τω ονοματι an einen Sinn und Gebrauch anknüpften, der vermutlich dem sporadischen original-griechischen Gebrauch dieser präpositionellen Wendung in letzter Linie zugrunde lag.“ Deutlicher gesagt: „Das Resultat der Prüfung der Profangräcität: von ihr ist für ἐν τῷ ὀνόματι keine, für ἐπὶ τῷ ὀνόματι wenig (besser: keine, s. o.) Belehrung zu erwarten.“ Vielmehr scheint, so fährt Heitmüller fort, die griechische Sprache statt dessen ἐξ ὀνόματος, lieber ἐπ' ὀνόματος gesagt zu haben, wofür einige Beispiele genannt werden. In der Tat: der Unterschied ist deutlich da. Wenn z. B. Josephus Antt. XIV, 8, 3 ἐξ Ἀσινίου ὀνόματος (unter Berufung auf, mit Nennung von —) schreibt, so ist das Griechisch, und es begreift sich, wie daraus Späthebräisch בשם geworden ist: das alte Hebräisch aber lautet bekanntlich anders. Wenn nun trotz allem dieser Abschnitt schließt: es ist nicht zu sagen, daß εν oder επι τω ονοματι τινος ungriechisch seien, dem Geist der griechischen Sprache zuwiderliefen; so sieht das einer lärmenden Kanonade, die den Rückzug nach einer verlorenen Schlacht zu decken hat, nicht ganz unähnlich.

Treten wir nun mit Heitmüller auf den Boden des Neuen Testaments über, so ergibt sich ganz von selber, und wir freuen uns, hier mit Heitmüller einig zu sein, daß die fraglichen Wendungen hier überall wie im Alten Testament, d. h. in der Septuaginta, also „unter Verwendung, Gebrauch, mit Anrufung, Ausrufung des Namens“ bedeuten. So ist zu

verstehen: preisen, Teufel austreiben, gerettet werden, wandeln usw. Unter Nennung, durch Aussprechung des Namens Jesu oder Gottes geschieht das alles (besonders deutlich ist hier Apg. 19, 13), allerdings nicht von Haus aus instrumental zu fassen, doch leicht instrumental geworden: das wird bewiesen z. B. auch dadurch, daß es gelegentlich bloß τῷ ὀνόματι heißt, z. B. Matth. 7, 22. Danach wäre z. B. Apg. 3, 6 zu erklären: „unter Aussprechung des Namens Jesu Christi von Nazareth (gilt es:) wandle!" Ob der Name dabei in Form des Gebets, der Beschwörung, oder in beliebiger anderer Form, auch als Zauberformel vorkam, darüber ist durch den Ausdruck an sich nichts entschieden. „Die Formel ‚im Namen' . . ., wie wir sie noch in unserm Gottesdienst haben, und wie sie sich — hoffentlich — [wozu dies „hoffentlich"? wozu die beiden Gedankenstriche?] mit echtem Gebet verträgt, und die gleiche Formel des zaubernden Charlatans haben dieselbe sprach- und auch religionsgeschichtliche Wurzel." Besonders häufig nun ist die Verbindung jener Formeln mit einem verbum dicendi, z. B. Apg. 4, 17: die Behörde verbietet den Jüngern, zu reden επι τῳ ονοματι του Ιησου, d. h. diesen Namen in ihren öffentlichen Reden nicht zu nennen; Luk. 24, 47: Buße zur Vergebung der Sünden soll gepredigt werden unter Verkündigung des Namens Christus. Ferner ist Mark. 9, 41 das μου hinter ονοματι zu streichen, dann gehört die Stelle nicht hieher. Mark. 9, 37 (= Matth. 18, 5 = Luk. 9, 48): „wer eines dieser Kinder aufnimmt unter Nennung meines Namens" (als seines Herrn) = unter Berufung auf mich — falls hier nicht doch die semitische Vorlage zu berücksichtigen ist.

---

# Die Leiblichkeit der Auferstehung nach den Paulinischen Briefen.

Von Pastor **Waldemar Meyer** in Niedergebra am Harz.

## 1.

Der Fall Weingart hat durch die Anstellung des Abgesetzten im Bremischen seine Erledigung gefunden, jedoch ist damit keineswegs der Grund weggefallen, die Sache, um die es sich in diesem Falle handelt, die Frage nach der Leiblichkeit Jesu Christi in seiner Auferstehung, weiter zu verhandeln. Im Gegenteil hat diese Frage durch den Verlauf jenes Falles, wie sie überhaupt für jeden, der das Evangelium, sei es auf der Kanzel, sei es auf dem Katheder, zu verkündigen hat, ihre Bedeutung behält, von neuem etwas Brennendes bekommen, und schon hat sie ja in Württemberg zu einem neuen „Fall" geführt.

Wir dürfen aber diese Frage nach der Leiblichkeit der Auferstehung Christi erweitern zu der nach der Leiblichkeit der Auferstehung überhaupt, denn es zeigt sich alsbald, besonders wenn wir, wie ich es mir hier vorgenommen habe, den Chorführer der dogmatisierenden Christen, den Apostel Paulus, hören wollen, daß die Frage nach der Leiblichkeit der Auferstehung Christi von der nach der Leiblichkeit der Auf-

erstehung überhaupt nicht gut getrennt werden kann. Paulus wenigstens gibt in Hinsicht der Auferstehung dem Herrn seinen Jüngern gegenüber keine Sonderstellung, er betrachtet ihn durchaus nur als den Ersten, dem, was die Auferstehung betrifft, die andern folgen sollen. Christus ist nach Kol. 1, 18 der *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, nach Röm. 6, 5 sollen wir *σύμφυτοι*, d. h. doch mindestens gleichartig werden seiner Auferstehung, ja in Phil. 3, 21 hebt es Paulus ausdrücklich hervor, daß das *σύμμορφον*, also unsere Gleichgestaltetheit und Gleichartigkeit mit Christus sich auch auf die Leiblichkeit der Auferstehung erstrecken soll. Nirgends aber habe ich in seinen Briefen eine Stelle gefunden, an der ein wesentlicher Unterschied zwischen der Art der Auferstehung Christi und der der unsrigen ausgesprochen, oder auch nur angedeutet wäre. Im Gegenteil, auch in den Ausführungen des Apostels, die sich ausdrücklich und besonders eingehend mit der Auferstehung der Christen und der Leiblichkeit in derselben beschäftigen, treten fortwährend die Beziehungen auf die Art der Auferstehung Christi maßgebend hervor, wie wir das noch genauer sehen werden.

Diese Beobachtung berechtigt mich, die Frage nach der Leiblichkeit der Auferstehung allgemein zu fassen und das, was Paulus in dieser Beziehung von Christus sagt, auch für uns gelten zu lassen, und umgekehrt.

Wenn wir nun an die Beantwortung der Frage herantreten, so begegnet uns sofort eine recht hinderliche Schwierigkeit. Man findet bei der Durchprüfung der Paulinischen Briefe immer wieder, daß die Ausdrücke des Apostels, die für unsere Frage gerade entscheidend sein müßten, in ihrem Sinne außerordentlich schwankend sind. Dieselben Wörter bezeichnen einmal etwas rein Stoffliches, einmal etwas rein Geistiges, einmal etwas Sittliches, einmal wieder auch etwas, was zwischen dem allen liegt und von jedem etwas zu haben scheint; und nicht immer ist der Zusammenhang klar genug oder gar zwingend für den einen oder den anderen Sinn.

Von den einfachen Ausdrücken *σῶμα* und *σάρξ* braucht man ja in dieser Beziehung gar nicht mehr zu reden. Aber selbst Zusammenstellungen von Ausdrücken, die doch meistens den Zweck haben, eine Sache oder ein Verhältnis genauer zu bezeichnen, haben bei dem Apostel nicht selten einen scharf wechselnden Sinn. Z. B. *σῶμα τῆς σαρκός* bedeutet Kol. 1, 22, wenigstens vermutlich, den sinnlich natürlichen Körper aus irdischem Fleisch und Bein, da die Worte dort von Christus gelten und von seinem Tode handeln. Dagegen in demselben Briefe 2, 11 wird dieser selbe Ausdruck offenbar in sittlichem Verstande gemeint, denn er bezeichnet hier das Wesen, welches wir durch die geistliche Beschneidung in Christo wegzutun haben, also etwas Sündliches. Sogar die Bezeichnung *σὰρξ τῆς ἁμαρτίας* ist zweideutig nach den Zusammenhängen, in denen sie von Paulus gebraucht wird, denn Röm. 8, 3 wird diese *σὰρξ τῆς ἁμαρτίας* auch Christo zugeschrieben. Allerdings heißt es da genauer: „Gott sandte seinen Sohn *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*"; daß aber mit dem Worte *ὁμοίωμα* nicht immer bloß eine Ähnlichkeit oder

Analogie von dem Apostel bezeichnet wird, sondern vielmehr eine Gleichheit, das beweist deutlich Phil. 2, 7, wo es von Christus heißt: „ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος“; man müßte denn annehmen, daß Paulus allen seinen sonstigen Behauptungen zuwider an dieser Stelle die Menschheit Christi als nicht echt betrachtet hätte und somit zum Doketismus abgefallen wäre. Diese Schwierigkeit würde auch dadurch nicht beseitigt, daß man ὁμοίωμα mit „Gestalt“ übersetzt.

Schon in diesem wechselnden Sprachgebrauche des Apostels, der deutlich ein sprachliches Ringen mit dem Gedanken erkennen läßt, liegt es begründet, daß seine Aufstellungen betreffs der hier fraglichen Punkte etwas Schwankendes, Unsicheres zu haben scheinen.

Wir werden aber sehen, daß dieses Schwankende keineswegs bloß in der Art des Sprachgebrauchs liegt, sondern auch, wenigstens nach dem, was wir in des Apostels Briefen vor uns haben, seinen Anschauungen selbst anzuhaften scheint.

Es ist von Wichtigkeit, zur Beantwortung unserer Frage uns nicht auf das zu beschränken, was Paulus über sie in bewußter Absichtlichkeit ausgeführt hat, sondern auch, ja gerade besonders auf alle seine gelegentlichen Äußerungen zu achten, denn in ihnen tritt uns vielleicht seine Anschauung, soweit sie ihm selbst in Fleisch und Blut übergegangen ist, am unmittelbarsten entgegen, zum mindesten aber werden sie auf die bewußt absichtlichen Ausführungen ihre Schlaglichter werfen.

Wir wollen zunächst unser Augenmerk auf solche Äußerungen Pauli richten, in denen eine mehr irdisch sinnliche Auffassung von der Leiblichkeit der Auferstehung zu liegen scheint.

Eine der ersten Veranlassungen für Paulus, eingehender über die Auferstehung und ihre Art zu reden, lag bekanntlich in den Bedenken und Ängsten, die unter den Christen zu Thessalonich betreffs der nahe erwarteten Wiederkunft Christi aufgetreten waren, sowie betreffs des Verhältnisses, in welches die bereits Verstorbenen und die noch Lebenden zu dieser Tatsache treten würden. Paulus beruhigt die Sorge, als könnten die bereits Verstorbenen zu kurz kommen, und sagt 1 Theß. 4, 6 ff., daß die Toten zuerst auferstehen würden, und dann würden die noch lebenden Gläubigen mit ihnen hingerissen werden in Wolken dem Herrn entgegen durch die Luft. Es scheint hier, als hätte Paulus vorausgesetzt, daß die Leiblichkeit der dann noch auf Erden Lebenden ohne weiteres an dem Reiche und der Herrlichkeit des wiederkommenden Herrn teilnehmen soll, denn es ist hier weder von einer Verwandlung, noch gar von einem Zerfall, oder einer Vernichtung der irdischen Leiblichkeit die Rede. Man könnte daraus auch noch weiter schließen, daß auch die Gestorbenen in einer solchen Leiblichkeit auferstehend gedacht wären, da sie ja auch von der Erde aus zugleich mit den noch Lebenden dem Herrn entgegengeführt werden sollen.

Man wird zugeben müssen, daß das, was Paulus hier schreibt, noch ganz in den irdisch natürlichen Anschauungen von der noch dazu jeden Augenblick erwarteten Wiederkunft Christi auf die Erde befangen

ist, aber dennoch wird man aus seinen Worten schon deswegen keine sicheren Schlüsse für unsere Frage ziehen können, weil eben doch hier von der Leiblichkeit der Auferstehung nicht ausdrücklich geredet wird, und weil man bei diesem schwierigen Gegenstande den Maßstab rein logischer Schlußfolgerungen für die Anschauungen des Apostels am allerwenigsten anwenden darf. Es ist ja durchaus nichts Seltenes, daß auch scharfe und klare Denker die vermeintlichen Schlußfolgerungen aus ihren Aufstellungen bestimmt ablehnen.

Sehr viel deutlicher ist schon das, was Paulus später, Röm. 8, schreibt, wiewohl er da gerade nicht hauptsächlich von der Auferstehung spricht. Vers 11 redet er davon, daß Gott, der Christum von den Toten erweckt hat, auch unsere *θνητὰ σώματα* lebendig machen wird. Diese Stelle erscheint gerade für unseren Zweck als ganz besonders vielsagend, da die Lebendigmachung unserer sterblichen Leiber gerade gegründet wird auf die Auferweckung Jesu Christi, als eine gleichartige Tat Gottes. Sonach schiene Paulus hier auch eine Lebendigmachung des sterblichen, also des irdischen Leibes Christi in seiner Auferweckung vorauszusetzen, und wir hätten also schon hier eine genaue Antwort auf unsere Frage, und zwar nicht bloß für uns, sondern auch für Christus. Aber dies alles scheint nur so, ein Schein, den schon Calvin zerstört hat, denn Paulus hat hier nicht an die einstige Auferstehung zum ewigen, himmlischen Leben gedacht, sondern ausschließlich an das, was man die geistliche Auferstehung hier schon auf Erden zu nennen pflegt. Der Zusammenhang ergibt dies ganz unzweifelhaft. Im vorhergehenden Verse ist gesagt, daß, wenn wir in Christo sind, unser *σῶμα* zwar *νεκρόν* ist wegen der Sünde oder durch die Sünde (*δι' ἁμαρτίας*), der Geist aber Leben sei durch Gerechtigkeit, und dann heißt es, daß unser sterblicher Leib oder, was *θνητός* nach den Wörterbüchern auch heißen kann, und was es hier, nach der Erwähnung des *σῶμα νεκρόν*, heißen muß, unser toter, nämlich in Sünde toter Leib von Gott doch lebendig gemacht werde, und zwar durch seinen in uns wohnenden Geist. Das ist offenbar derselbe Gedanke, der z. B. Röm. 6, 19 ausgedrückt ist als das Dienen der Glieder erst im Dienst der Sünde zum Tode, dann in dem der Gerechtigkeit zum Leben, oder Röm. 12, 1 als das Darbringen unserer *σώματα* als *θυσία ζῶσα* für Gott, der Gedanke, der ja auch Röm. 6, 4 mit der Auferweckung Christi von den Toten in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht ist: Wie Gott Christum von den Toten auferweckt hat, so sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln, was natürlich nur möglich ist durch den uns eingegossenen Geist Gottes; da werden dann die *σώματα*, die sonst der Sünde dienten und deshalb *νεκρά* oder, was hier eben synonym gebraucht ist, *θνητά* waren, Diener der Gerechtigkeit und als solche lebendig; alles Vorgänge innerhalb unseres irdischen Daseins. Also auch diese Stelle ergibt trotz ihres scheinbar zwingenden Wortlautes nichts für unsere Frage.

Ich glaube, wir müssen etwas Ähnliches sagen von den Ausführungen Pauli Röm. 8, 18 ff., wo er redet von der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν*. Gewiß, die ganze Darlegung des Apostels an jener berühmten Stelle, die noch dazu einen so bewegten Charakter trägt, geht von der

Hoffnung, von dem Glauben aus, daß auch die gesamte Schöpfung an der Erlösung zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes teilnehmen wird, und daß so auch unsere Leiblichkeit, die hier wohl zweifellos unter *σῶμα* zu verstehen ist, natürlich in der einstigen Auferstehung mit zu dieser Herrlichkeit erhoben werden soll; aber auch das ist doch wohl unverkennbar, daß das Irdische nach Pauli Anschauung nicht so bleiben darf, wie es jetzt und hier ist, sondern eine bedeutende Wandlung durchmachen wird, und so auch unsere Leiblichkeit. Die Schöpfung Gottes ist doch eben jetzt der *ματαιότης* unterworfen, und diese Eitelkeit ist nicht etwa als ein nur äußeres Joch gedacht, unter welches die Schöpfung nur äußerlich gezwungen wäre, sondern als eine fatale Eigenart der Vergänglichkeit, die in die göttliche Schöpfung eingedrungen ist und deren Bestand und Wesen bedeutend beeinflußt hat, wodurch sie erst so recht zu einer im schlechten Sinne irdischen geworden ist. Wie weit diese Beeinflussung und Veränderung geht, ergibt sich daraus, daß, während hier das *σῶμα* nur als unter ihr leidend dargestellt wird, anderwärts, z. B. Röm. 7, 24, von dem *σῶμα τοῦ θανάτου* geredet wird, in dessen Gliedern das Gesetz der Sünde herrscht. Dort seufzt der Leib nach seiner eigenen Erlösung, hier seufzt Paulus selber nach Erlösung von diesem Leibe des Todes. Das Schwankende der Aussagen des Apostels liegt hier zutage, und es scheint unmöglich, aus solchen Äußerungen eine klare und bestimmte Anschauung über die Leiblichkeit in der Auferstehung abzuleiten. Der Begriff der *ἀπολύτρωσις* scheint aber doch etwas vorauszusetzen, was abgetan werden muß, und das kann doch wohl nichts anderes sein als das, was durch die Unterwerfung unter die *ματαιότης* zustande gekommen ist, so daß die *ἀπολύτρωσις* für die Leiblichkeit wie für die ganze Schöpfung zunächst nichts anderes bezeichnen würde, als die Rückkehr in den ursprünglichen Zustand, der dann seiner durch die Sünde mit ihrer *ματαιότης* verhinderten Vollendung entgegengeführt werden könnte.

Aber etwas Mißliches liegt für unseren Zweck auch schon darin, daß es so schwer ist, die Grenze festzustellen, bis wohin die Bildlichkeit der Rede des Apostels geht.

Daß der Ausdruck *σῶμα Χριστοῦ* sehr oft nichts anderes bedeutet als die Gemeinde Christi, und *μέλη Χριστοῦ* nichts anderes als Glieder dieser Gemeinde, ist schon selbstverständlich; aber selbst die am stärksten materiellen Bezeichnungen, wie *σὰρξ καὶ ὀστέα* Christi Eph. 5, 30, sind offenbar nur bildlich zu verstehen, da Paulus sagt, daß wir aus ihnen gemacht sind, und man darf deswegen auch auf solche Ausdrücke hinsichtlich der Leiblichkeit Christi oder unserer in der Auferstehung kein zu großes Gewicht legen. Am bemerkenswertesten und gewichtigsten erscheint in dieser Beziehung der Ausdruck *ἐνδύεσθαι*. Der Apostel sagt 1 Kor. 15, 53, daß das Vergängliche die Unvergänglichkeit, und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen müsse. Zweifellos redet er dort von unserem irdischen Leibe, und wenn man das Bild des Anziehens pressen wollte, so würde sich aus ihm allerdings die Anschauung ergeben, daß der natürlich-irdische Leib gerade im Gewande der Unsterblichkeit bei der Auferstehung desto gewisser erhalten bleibe, so wie er ist; aber ab-

gesehen von den Widerständen, die sich gegen solches Ergebnis aus dem Zusammenhange der betreffenden Stelle selbst ergeben, und die wir nachher noch eingehender betrachten werden, ist schon der Ausdruck oder der Begriff des ἐνδύεσθαι bei Paulus durch vielfache Anwendung selbst so geklärt, daß man ihn in dieser gepreßten Art gar nicht verstehen kann, daß er vielmehr das gerade Gegenteil von diesem Verstande ergibt.

Wenn Paulus so oft davon redet, daß wir Christum anziehen sollen, Röm. 13, 14, Gal. 3, 27, oder den neuen Menschen, Eph. 4, 24, Kol. 3, 10, so meint er doch damit keineswegs, daß in dieser Hülle das, was wir vorher waren, unverändert und sicher geschützt und aufbewahrt werden soll, nein, er ist weit davon entfernt, Christum oder den neuen Menschen bloß als eine Hülle und Gewand zu betrachten, er setzt als Folge dieses Anziehens gerade eine völlige und zwar innerlichste Umwandlung und Erneuerung voraus, oder wie er es in der Fortsetzung dieses Bildes auch ausdrückt, ein Ausziehen dessen, was wir vorher waren, des alten Menschen, der sich durch Lüste des Irrtums verdirbt. Es besteht hier also lediglich die Identität des Subjekts, welches gerade durch das Anziehen einer tiefgreifenden, ja völligen Wandlung unterzogen wird, und eine Pressung des bildlichen Ausdrucks würde hier zu einem offenbaren Unsinn führen. Daß Paulus auch 1 Kor. 15 den Ausdruck ἐνδύεσθαι nicht so gepreßt gemeint hat, geht klar daraus hervor, daß unmittelbar daneben das andere Bild von καταπίνειν, des Verschlingens gebraucht wird, und zwar sogar des Verschlingens, das einem Vernichten gleichkommt, da es dort auf den Tod für den Sieg des Lebens angewendet wird, denn der Tod soll doch bei seiner Verschlingung in den Sieg des Lebens nicht etwa auch nur in irgend einer Art oder Form oder Maß erhalten bleiben; sondern völlig vernichtet werden. Ebenso redet Paulus auch 2 Kor. 5, 4 davon, daß τὸ θνητόν verschlungen werden wird von dem Leben, doch auch nicht so, daß das θνητόν im Leben erhalten werde, sondern in ihm untergeht, eben um dem unsterblichen Leben Platz zu machen. Also die unmittelbare Verbindung der beiden Bilder vom Anziehen und vom Verschlingen macht die Pressung des ersteren unmöglich; das Bleibende ist beim Anziehen lediglich das tragende Subjekt, aber nicht, was an und in dem Subjekt ist, und wenn Paulus sagt, daß τὸ θνητόν oder τὸ φθαρτόν die Unsterblichkeit anziehen soll, so kann er unmöglich τὸ θνητόν und τὸ φθαρτόν selber als das gleichbleibende, tragende Subjekt angesehen haben, sondern den Menschen, denn in jenem Falle müßte ja τὸ θνητόν und τὸ φθαρτόν doch auch in der Unsterblichkeit θνητόν und φθαρτόν bleiben, was wiederum unsinnig wäre. Nein, das Sterbliche und Vergängliche wird eben beim Anziehen der Unsterblichkeit abgetan und bleibt seinem in seinem Wesen begründeten Schicksale überlassen.

Noch eine Stelle gibt es, die dem bloßen Wortlaute nach allenfalls für die Erhaltung der irdischen Leiblichkeit in der Auferstehung gedeutet werden könnte. Paulus redet 1 Kor. 6, 13 ff. davon, daß wir unsere σώματα nicht der πορνεία hingeben sollten, denn sie wären μέλη Χριστοῦ, und er fügt, um seine Begründung zu verstärken, den Gedanken bei, daß

Gott, der den Herrn auferweckt habe, auch uns auferwecken werde durch seine Macht. Der Zusammenhang des Gedankens ergibt hier zwingend, daß bei dem „uns", die Gott, wie den Herrn, erwecken wird, besonders auch an unsere σώματα gedacht ist. Es wird also die Rein- und Heilighaltung unserer σώματα begründet mit ihrer bevorstehenden Auferweckung als Glieder Christi. Aber gerade an dieser Stelle ist es zweifellos, daß Paulus mit dem Worte σῶμα nicht unsere irdisch-natürliche Leiblichkeit gemeint haben kann, wie es allerdings bei dem Gedanken an die πορνεία scheint. Denn von dieser fleischlichen Leiblichkeit redet er hier gerade auch, aber er nennt sie nicht σῶμα, sondern κοιλία, und von der sagt Paulus, daß Gott sie abtun werde (καταργήσει) wie die irdische Speise, die nur für sie ist. Betreffs der Speise besteht deswegen auch für den Christen völlige Freiheit, denn sie hat mit dem ewigen Leben nichts zu tun. Anders ist es mit der πορνεία. Offenbar meint Paulus, daß diese nicht bloß die κοιλία berührt, sondern mehr, und dies Mehr nennt Paulus σῶμα, das dem Herrn gehöre, wie der Herr ihm (κύριος τῷ σώματι), und das deswegen auch an seiner Auferstehung teilnehmen solle. Also σῶμα ist hier nicht gleich κοιλία, sondern mehr als sie, und auch nicht etwa bloß quantitativ mehr, wenn man etwa unter κοιλία ausschließlich den Unterleib verstehen wollte. Dies ist aber hier nicht angängig, da die Speise doch nicht bloß, ja nicht einmal in erster Linie für ihn ist, sondern für den ganzen Körper. Also wenn wir auch absehen wollten davon, daß κοιλία bekanntermaßen auch die Brusthöhle und andere Höhlungen des Körpers bedeuten kann, so liegt hier mindestens die Redeform pars pro toto vor. Das σῶμα bedeutet an unserer Stelle ohne Zweifel qualitativ mehr als die κοιλία. Ich will hier nicht darauf eingehen, welche Vorstellung Paulus an dieser Stelle von dem σῶμα gehabt haben mag, denn für meinen gegenwärtigen Zweck genügt es, zu erkennen, daß er nicht die κοιλία, die irdisch-materielle Leiblichkeit gemeint hat, die durch Speise und Trank genährt und erhalten wird, daß demnach die Auferweckung dieses σῶμα betreffs der Leiblichkeit in der Auferstehung ebenfalls wie alle bisher erwogenen Äußerungen des Apostels etwas Bestimmtes nicht ergibt.

---

# Der Hirtenbrief böhmischer Bischöfe und die evangelische Bewegung.

Von Superintendent D. Meyer in Zwickau.

Der Charakter und die Bedeutung der evangelischen Bewegung wird in helles Licht durch den Hirtenbrief gesetzt, den Ende vorigen Jahres die römischen Bischöfe Böhmens erließen. Sie erklären es für ein „Unglück",

[1] Vgl. Übersicht über die evangelische Bewegung in Österreich Nr. 2. Vom 1. Januar bis 30. September 1903 (Aus den Mitteilungen des Ausschusses für die Förderung der evangelischen Bewegung in Österreich Nr. 22), zu beziehen vom Verfasser.



das kostbare Gut des wahren Glaubens zu verlieren; sie schelten wider die, „die es wagen, das strahlende Antlitz der Kirche mit Anwürfen häßlichster Art zu besudeln".

Da haben wir endlich das offene Geständnis, daß die Bewegung einen religiösen und nicht einen politischen Angelpunkt hat. So lange hat die ultramontane Presse in allen kreischenden Tönen, deren sie mächtig ist, von den hochverräterischen und antidynastischen Zielen gesungen, welche die Vorkämpfer und Anhänger der Bewegung verfolgen, und nun muß sie sehen, daß hierüber die amtlichen Vertreter des Papismus ganz anders urteilen als sie. Es wird dadurch abermals festgestellt, daß die ultramontanen Federn mit der Tinte der Verleumdung arbeiten; heuchlerisch suchten die Römlinge die Aufmerksamkeit von ihrer Absicht, das Deutschtum zu vergewaltigen, durch den Vorwurf gegen die österreichischen Protestanten abzulenken, daß diese unter religiöser Decke den Anschluß an das Deutsche Reich erstrebten. Die Bischöfe haben es erkannt, daß jetzt in Österreich die religiöse Frage aufgeworfen sei. Es handelt sich in der Tat wieder einmal für das deutsche Volk um die Entscheidung, ob es unter der Tiara des Papsttums oder unter dem Banner Christi sein Leben zu gestalten gedenke.

Und daß das evangelische Christentum im Habsburger Staate kräftig vorwärts schreitet, des Zeugnis ist das bischöfliche Schreiben. Es atmet schwere Besorgnis, daß der Protestantismus zahlreichere Anhänger gewinnen und ein Stück des ihm einst mit brutaler Gewalt entwundenen Bodens nach dem andern zurückerobern werde. Im Anfang spottete man über diesen „Radau", über diesen „Rummel"; man meinte, mit einigem Druck durch die österreichische Regierung ihn stille zu machen. Aber was in den Augen der Papisten als „Rummel" bezeichnet wurde, ist eine tiefgehende religiöse Erregung, wofür ja Rom selten Verständnis bekundet hat; sie hat größere und größere Kreise erfaßt, daß sie fragen: Wo finde ich die Wahrheit? wo das Heil der Seele? und die richtige Antwort sich geben: Nicht bei dem römischen Priester, sondern im Evanlium von Christus. Sie ist so gewachsen, daß jetzt die Bischöfe sich aufmachen und ihre Diözesanen flehentlich bitten: „Weist sie von euch, die es wagen, euch zum Abfall zu verführen von eurem Glauben, eurer Kirche."

Wir sind von dem unaufhaltsamen Fortgang der Bewegung überzeugt. In dieser Hoffnung bestärkt uns der Hirtenbrief; er offenbart die geistige, die religiöse, die sittliche Armut des Romanismus. Wie kann dieser sich einbilden, mit seinen stumpfen, alten Waffen über den ihm tausendfach überlegenen Protestantismus obzusiegen? Die Bischöfe behaupten schlankweg, die römische Kirche sei die wahre Kirche, die nie untergehen könne. Das mag sein, daß sie noch einige Jahrhunderte aushält, da ja die religiöse Entwicklung des Volkes langsam vorschreitet; aber sie wird, zumal wenn das Deutsche Reich endlich aufhörte, sie zu begünstigen und zu feiern, mehr und mehr in den Winkel rücken; ihre Geschichte ist eine Geschichte steten Abfalls von ihr. Von ihr hat sich die griechische katholische Gemeinschaft getrennt; sie ist jetzt in der Haupt-

sache auf das Durchschnittsgebiet des alten römischen Kaiserreichs beschränkt. Und wie traurig steht es auf diesem mit dem religiösen Leben und der sittlichen Kultur der von ihr beherrschten Völker! Nein, die Zukunft kann ihr nicht gehören, es müßten denn die protestantischen Nationen geistig veröden. Nur erschlaffte, seelisch ausgesogene Völker bergen sich in den Schoß des Priesters zur Ruhe von weltgeschichtlicher Arbeit.

Die ultramontane Armut deckt ihre Blöße auf in der Art, wie die Bischöfe den Protestantismus zurückdrängen wollen. Sie raten den Katholiken, die in Gefahr stehen, von den Evangelischen gewonnen zu werden: „Meidet ihren Umgang! Leset ihre Bücher nicht, ihre Zeitungen, ihre Druckschriften!“ Ja, wie schön wäre es, wenn die Bischöfe um ihre Herde eine chinesische Mauer ziehen könnten, wenn die Katholiken von allem abgesperrt würden, was der Priester für gefährlich hält, wenn sie nur Kenntnis von dem nehmen dürften, was die Kirche an sie gelangen lassen will! Aber wer solche Mittel empfiehlt und als einzig wirksam kennt, macht nicht den Eindruck, als sei er von der Kraft und Güte seiner Sache fest überzeugt. Das evangelische Christentum scheut keine Prüfung, schreckt vor keiner Auseinandersetzung mit anderen Anschauungen zurück, errichtet für seine Glieder keine Pferchen. Es hält sich an das Wort des Apostels Paulus: Wir können nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit. Uns beseelt die feste und frohe Zuversicht, daß der Protestantismus das Feuer jeder Kritik bestehe. Nun, so baut immerhin, ihr Bischöfe, eure chinesischen Mauern. Der Geist Gottes wird auch über diese hinwegwehen und euer Volk erfassen, so sehr ihr es von der freien, klaren und erfrischenden Luft des Evangeliums zurückzuhalten euch bemüht.

Aber das bischöfliche Schreiben ermutigt uns Protestanten, in unserer Tätigkeit in Österreich fortzufahren. Die Apostel standen einst vor der geschlossenen, rücksichtslosen Macht des römischen Reiches; sie hatten nichts als den Befehl ihres Meisters: Prediget das Evangelium aller Kreatur! Mit dem Worte von dem Gekreuzigten und Auferstandenen überwanden sie das gewaltige Weltreich. Wir unterschätzen durchaus nicht die mächtige Organisation der katholischen Kirche; sie verfügt über große pekuniäre Mittel, über eine starke Zahl gefügiger Kleriker und Mönche; sie hat hinter sich die österreichische Staatsgewalt, deren Verwaltungsapparat gern nach den Winken und zugunsten Roms arbeitet; sie stützt sich auf den Feudaladel mit seinem ungeheuren, weiten Einfluß sichernden Grundbesitz, sie umfaßt ein abergläubisches Volk, das kaum weiß, was Christentum ist, und religiös abgestumpfte Massen, die vor der Unbequemlichkeit des Kampfes mit dem gebietenden Klerus zurückweichen. Nichts von dem allen steht uns zur Verfügung, ja dies alles ist wider uns. Und dennoch nehmen wir den Kampf mit dem allgewaltigen Romanismus Österreichs auf, wir werden dazu durch den Befehl Christi genötigt: Prediget das Evangelium aller Kreatur! Und wir haben das felsenharte Vertrauen, daß dieses stärker als die römische Priestermacht sein, daß es das deutsche Volk Österreichs für den retten wird, durch den man allein zum Vater kommt.

Der Glaube an die Gnade Gottes in Christus ist die unbesiegliche, die stärkste Kraft in der Geschichte. Für diese Überzeugung die österreichischen Protestanten und vor allem deren kirchliche Behörden heranzubilden, ist eine Aufgabe, welche durch die evangelische Bewegung zu leisten ist. Der Protestantismus wäre heute im Habsburgerstaat schon viel weiter, wenn er nicht unter der Mutlosigkeit und Verzagtheit seiner Vertreter und Anhänger schwer gelitten hätte. Wie viele von den alten Protestanten haben es nicht gewagt, mit ihrem Bekenntnis an die Öffentlichkeit zu treten! Sie fürchteten als Evangelische in ihrem Geschäft und Fortkommen belästigt und geschädigt zu werden; sie fühlten sich nur als Geduldete, die sich fein still und ruhig zu verhalten hätten, wenn nicht der Klerus und die von ihm abhängigen Staatsbeamten die Stirne finster runzeln sollten. Das wird jetzt anders. Die neuen Protestanten treten frisch und tapfer auf; sie zeichnen sich durch freudigen Glaubensmut aus. Und eben dieser zeigt den Römlingen die Gefahr, welche dem Katholizismus ernstlich droht. Er hätte überhaupt schon bis jetzt größere Gebiete verloren, wenn die Behörden der evangelischen Kirche besser für diese gesorgt hätten. Das konnte ihnen doch nicht unbekannt bleiben, welch ein Schaden für den Bestand des Protestantismus die unübersehbare Größe der oft über viele Quadratmeilen ausgedehnten Parochieen sein müsse; die protestantischen Pfarrer waren gar nicht in der Lage, ihre Gemeinden ausgiebig zu bedienen; viele Glieder dieser starben dem evangelischen Christentum ab, Tausende von Kindern wurden eine Beute des Katholizismus. Vor Jahren schon hätte der Wiener Oberkirchenrat das ausführen sollen, was jetzt der Evangelische Bund unternimmt, nämlich die Zahl der geistlichen Kräfte zu vermehren. Aber er scheint gar nicht daran gedacht, es nicht gewagt zu haben; er nahm vermutlich an, daß er damit Anstoß bei der Staatsverwaltung errege. Dadurch, daß jetzt durch den Evangelischen Bund für Vermehrung der Geistlichen, für Bildung neuer Gemeinden gesorgt, daß die religiöse Frage in die Mitte des öffentlichen Lebens gerückt, daß der Beweis von der Wahrheit des evangelischen Christentums draußen vor aller Welt geführt wird, hebt sich das Selbstbewußtsein der Protestanten; sie besinnen sich freudig auf das, was sie haben; sie finden in ihrem Glauben Kraft und Frieden; sie sind gewiß, daß er der römischen Kirche weit überlegen ist, daß er allein das österreichische Volk und dessen Staat geistig und sittlich erneuern kann; sie stehen wacker für ihn ein in der Hoffnung, daß der, welcher das Licht der Welt ist, immer größere Scharen ihrer Volksgenossen in seinen hellen Schein ziehen werde.

Hierin erkenne ich einen Haupterfolg der evangelischen Bewegung, über deren äußeren Fortgang die Übersicht unterrichtet, welche der Ausschuß für die Förderung der evangelischen Kirche im Oktober 1903 veröffentlicht hat, und welche S. 399 unten erwähnt wird. Wir werden weiter, immer weiter vorwärts bringen, wenn uns die deutschen Protestanten in unserem auf Gottes Willen ruhenden Werk unterstützen. Sie mögen uns nur die Mittel nicht versagen, immer mehr Geistliche anzustellen und Gemeinden zu gründen. Und vor allem mögen sich junge,

tüchtige Theologen unserem Rufe nicht entziehen, daß sie mit Freuden in die aussichtsreiche Arbeit der österreichischen Diaspora eintreten.

Diese Hilfe, die wir von unseren Glaubensgenossen im Reiche erwarten, soll der Hirtenbrief der deutschen Protestanten an das deutsche Volk Österreichs sein; er wird viel nachhaltiger und mächtiger wirken, als das jüngst erlassene bischöfliche Schreiben.

---

## Der päpstliche Unterarchivar Denifle.

Von Pfarrer Dr. theol. Rietz in Profen bei Zeitz (Prov. Sachsen).

Der Unterarchivar der vatikanischen Bibliothek und zugleich Mitglied des um die Inquisition verdienten Dominikanerordens Heinrich Denifle ließ Ende vorigen Jahres bei Kirchheim in Mainz ein 892 Seiten großes Buch, das soeben in zweiter Auflage erscheint: „Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung quellenmäßig dargestellt" ausgehen und in dem von Wien 4. Oktober 1903 datierten Vorworte der Welt verkündigen, die Protestanten seien „Christusfeinde", „geborene Störenfriede". „Würden Protestanten auch gar nicht wie in den letzten Jahren gegen die katholische Kirche toben . . ., so blieben dennoch sie die ewigen Störenfriede und pflanzten solche von Geschlecht zu Geschlecht weiter durch ihren Geschichts- und Religionsunterricht in den Schulen". „Luther spricht fortwährend mit Bewußtsein die Unwahrheit und zerstört das Christentum und die Religion" (681 und 689). Mit diesen Zitaten ist die Tendenz des Werkes genügend gekennzeichnet. Der Verfasser rühmt in einem März dieses Jahres gegen Harnack und Seeberg gerichteten Pamphlete: „Luther in rationalistischer (= protestantischer) und christlicher (= katholischer) Beleuchtung" (Mainz, Kirchheim. 1,20 Mk.), „den Reformator ins Herz zu treffen" und „wie seit Luther im Laufe der Jahrhunderte noch nie einen so gewaltigen Vorstoß gegen den Kern des Luthertums und seinen Urheber zu machen". Er prahlt auch, Gelehrte wie Zarncke zur Anerkennung seiner großen Resultate gebracht zu haben, die er durch seine aristotelisch-scholastische Methode gegenüber den die Geschichte der Mystik und des Mittelalters verdunkelnden protestantischen Historikern errungen habe. Auf dem Gebiete der Lutherforschung proklamiert er sich als den einzig kompetenten Beurteiler. An Köstlin, Kawerau, Kolde, Walther, Buchwald, Harnack, Seeberg, Zöckler, Dieckhoff, Lenz, Bezold, Berger, Loesche und an dreißig anderen protestantischen Gelehrten läßt er kein gutes Haar. Selbst der „Fähigste der Lutherforscher" Kawerau wird „völlig unwissend" genannt und ihm „eine Lektion beim Buben Aristoteles im Sau- und Eselstalle" (S. 54, 69, 214) gewünscht. „Die Protestanten atmen und denken unter dem Joche des ausgelassenen Bettelmönchs von Wittenberg: Wir Katholiken nehmen den Lutherischen Hokuspokus nicht an" (736—737). „Die Protestanten sollten die Frage aufwerfen: Dürfen wir noch Protestanten bleiben? Und doch wäre dies die einzig vernünftige Frage, wenn zugleich die Ant-

wort folgt: „Los von Luther, zurück zu Christus und seiner Kirche" (733). „Kommt nicht bald von seiten der protestantischen Theologen eine Lösung, so werde ich sie seinerzeit bringen" (502). „Die protestantische Theologie muß der gesunden Vernunft bar sein, kann ebendeswegen nur ein Tummelplatz sein, auf dem sich unerwiesene Behauptungen, Phrasen und Hirngespinste gegenseitig ablösen" (611).

Man kann es dem Professor Kolde in Erlangen angesichts der zahllosen Schmähungen wohl nachempfinden, wenn er in seiner Gegenschrift: „P. Denifle, Unterarchivar des Papstes, seine Beschimpfung Luthers und der evangelischen Kirche" (Leipzig, Deichert 1,20 Mk.) S. 7 es ablehnt, sich mit einem solchen Pamphletisten näher einzulassen und mit dem in Aussicht gestellten zweiten Bande seine Zeit zu verlieren. Und doch werden wir schon deshalb nicht umhin können, Denifles Werk zu studieren, weil die sämtlichen katholischen Organe sich mit Denifle für solidarisch erklären. Ausstellungen der „Kölnischen Volkszeitung", der „Germania" und „Akademischen Blätter" sind nur von dem Wunsche diktiert, durch vorsichtigere Ausdrucksweise und parlamentarischeren Ton die hochstehenden Personen intensiver romanisieren zu können. Eine, wenn auch unvollständige, Zusammenstellung der katholischen Preßäußerungen zugunsten Denifles bringen die Schriften Koldes und Walthers: „Denifles Luther eine Ausgeburt römischer Moral" (Leipzig, Deichert 1,20 Mk.). Bringt uns das Buch auch nichts wesentlich Neues, sind ähnliche Schmähungen auch von Majunke, Tilmann Pesch („Der Krach von Wittenberg" 1883) Evers, Janssen, Onno Klopp und vielen anderen auf Luther gehäuft und haben auch schon in alter Zeit Cochläus, der Jesuit Conrad Vetter, Weislinger, Eus. Engelhard und Pistorius schon die Grundlinien der römischen Polemik gegen Luther festgelegt, so begrüßen wir doch Denifles Werk als den größten aller Sturmböcke, der mit einigen Tausenden gelehrter, wenn auch aus dem Zusammenhange vielfach gerissener, Zitate schön dekoriert ist und durch die aristotelisch-scholastische Methode mit ihren fortwährenden Wiederholungen und buntscheckigen Hinweisen auf den Normaldenker Thomas von Aquin den heißen Wünschen seines großen Gönners Leo XIII. entspricht. Als seinerzeit der Präsident des Oberkirchenrats D. Barkhausen im kaiserlichen Auftrage gegen die Canisius-Enzyklika feierlich protestierte, wurde im Vatikan die Herausgabe des Denifleschen Buches geplant, um den Beweis zu erbringen, daß Leo XIII. Luther mit Recht den Urheber einer pestilenzialischen Lehre, des Nihilismus, überhaupt der Revolution und der Unsittlichkeit genannt habe. Leugnet er auch im politischen Interesse des Vatikans jeden Hintermann und will hauptsächlich durch den Evangelischen Bund und die Los-von-Rom-Bewegung zum Schreiben getrieben sein, so zeigen seine Verbindung mit Balan, der 1883 im päpstlichen Auftrage die „Monumenta Reformationis Lutheranae 1521—1525 zur „Beleuchtung" des Lutherjubiläums herausgab, die feierliche Übergabe des Werkes an Pius X. und der [illegible] Beifall der katholischen Organe, wenn man die Abhängigkeit von seinen Oberen und die Appro-

bation des Mainzer Bischofs nicht weiter betonen will, daß es sich hier um keinen Vorstoß eines Privatmannes, sondern um laute Schlachtrufe der römischen Kirche handelt. In unserer Zeit, wo man gegenüber der Sozialdemokratie so gern die „gutmütigen“ Protestanten vor den päpstlichen Wagen zur Rettung von Thron und Altar spannen möchte, ist das Deniflesche Buch eine sehr deutliche Warnungstafel für die romkranken und romschielenden Politiker und Diplomaten, denen die Protestanten bei weiteren katholischen Triumpfen schließlich das Privileg Polyphems, zuletzt vom römischen Moloch gefressen zu werden, verdanken würden. So brutal wie möglich wird der evangelischen Kirche jede Existenzberechtigung abgesprochen, wozu ein römischer Katholik ja auch durch den Syllabus Pius IX. vom 8. Dezember 1864 ebenso dogmatisch verpflichtet ist wie durch frühere Papstbullen. „Der Protestantismus ist wie als Partei so auch als Störefried geboren“. „Von christlicher Kirche, ja überhaupt von Kirche kann keine Rede sein, und ebensowenig von einer Schwesterkirche gegenüber der katholischen, der einen christlichen Kirche“ (Vorwort XI. und X). „Für Luther treten am meisten die ein, welche nicht mehr auf christlichem Boden stehen und ein christliches Leben vielleicht nie in ihrem Leben geübt haben“ (XII.) „Wenn es sich erweist, daß Luthers Recht gegen die (römische) Kirche hinfällig ist, dann ist es auch um die rechtliche Existenz der lutherischen Kirche, dieses X, das ebenso unbekannt ist, wie der Lutherische Glaube, geschehen“ (830). „Toleranz heißt nicht, die andere staatlich legitimierte Konfession als gleichwertig betrachten“ (XV.). Daher sieht Denifle auch bereits die Protestanten bleich vor Schrecken, daß es mit ihnen nunmehr am Ende ist. Paul Majunke freilich hat schon 1898 in der 14. Auflage seiner „Geschichtslügen“ S. 399 gemeldet, daß „der Protestantismus unter Kaiser Wilhelm I. zu Grabe getragen“ sei. Jedoch der päpstliche Unterarchivar sieht die Protestanten noch leben und in einem „verzweifelten Kampfe“ begriffen, um „die letzten Fetzen der protestantischen Lutherlegende zu retten“. („Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung S. 3). „Die Protestanten fühlen vielleicht, daß, wenn sie voraussetzungslos, vorurteilsfrei arbeiten wollten, Luther und Luthertum zusammenbrechen würde“ (343). „Die Protestanten sollen endlich einmal ihren Luther kennen lernen; ich meinerseits will mir von ihnen nicht den Vorwurf machen lassen, den sie gegen uns Katholiken fortwährend erheben, wir verschwiegen etwas. Nein, nein, ich sage alles“. Nach dieser hochtrabenden und drohenden Ankündigung S. 123 teilt er dann einen längst bekannten Brief Luthers an die Nonnen mit, in welchem jeder Mensch der Reformationszeit, der sich nicht durch Möncherei verwirren ließ, nichts sah als eine Paraphrase zu 1 Tim. 5, 14. Bei dem Rühmen, der einzig kompetente Lutherforscher zu sein, denkt man unwillkürlich an die Klagen v. Hertlings, Schells, Franz Xaver Kraus' u. a. über die wissenschaftliche Rückständigkeit der Katholiken. Diese Klagen sollen als unberechtigt zurückgewiesen und die Protestanten als ignorante, verkommene und bornierte Tröpfe hingestellt werden (309, 593, 702, 720, 758, 810, 831 2c.).

Und was leistet denn nun Heinrich Denifle als Lutherforscher? Was bringt er denn über die erste Entwickelung Luthers Neues? Nichts als das alte zuerst in mönchisch-manichäisierenden Kreisen gesungene Lied von der Wollust als Ursache des „Abfalls". Das kann man ja von jeher von jedem päpstlich gesinnten Waschweibe hören, daß ein katholischer Priester oder ein Mönch, welcher protestantisch wird, das nur aus Liebe zu einem Weibe getan haben kann. Für solche Untersuchungen nach den inneren Motiven etwa der Wollust und dem Hochmut, dem Eigensinn und der „unbezähmbaren Begierlichkeit" erbringen weder die Aussagen eines päpstlichen Nuntius, noch Briefstellen irgendwelches annehmbares Beweismaterial. Die Gedanken, Wünsche und inneren Regungen eines Menschen entziehen sich der historischen Forschung, wie auch ein Richter über Innerliches nicht zu urteilen pflegt. Aber freilich gerade das anderen Sterblichen Unzugängliche beackern die Römischen als ihre liebste Domäne. Der Dominikanermönch schaut mit dem Blicke eines Inquisitors in das Herz und die Nieren Luthers und phantasiert in seiner Demut über den „unbändigen Hochmut" und die Fleischeslust Luthers. Betrachtungen über die letztere gehören zu den Lieblingsbeschäftigungen der römischen Kleriker, die dabei stets verdächtig erscheinen, als triebe sie auf das Steckenpferd der Wollust bald der Neid bald die Not der Vereinsamung. Das Buch bietet trotz aller Prahlereien nicht den geringsten Anlaß, unsere Vorstellungen über die religiöse Entwickelung Luthers im Kloster zu Erfurt und Wittenberg zu korrigieren. Wenn Prof. Loesche in Wien glaubt, sich von Denifle über Scholastik, römisches Brevier bezw. Anspielungen mancher Aussprüche Luthers auf bestimmte Verse des Breviers, Missale 2c., unterrichten lassen zu können, so mag er, der S. 312, 808 geschmäht ist, beim Unterarchivar lernen. Anderen sind weder Thomas von Aquin noch Brevier und Missale verschlossene Geheimnisse gewesen. Kolde, Walther und Seeberg „Luther und Luthertum in der neuesten katholischen Beleuchtung", ebenfalls bei Deichert in Leipzig erschienen (1,20 Mk.), haben wie Richard Fester, „Religionskrieg und Geschichtswissenschaft" (München, Beck), bereits Einzelnes genug gebracht, was Denifle wenig befähigt zeigt, in katholischen Lehren und Einrichtungen andere meistern zu können. Er bewegt sich in einem fortgesetzten irrigen Kreislaufe und geht immer von sehr fragwürdigen Voraussetzungen als feststehenden Axiomata aus. Auch wenn Leo XIII. den Thomas von Aquin noch so feierlich als Norm angebenden Kirchenlehrer hinstellt, dadurch wird er für eine vorurteilsfreie Forschung noch lange kein Doctor angelicus. Abgesehen davon, daß die große Trommel seines theologischen Systems am 8. Dezember 1854 durch Dogmatisierung der von ihm und dem ganzen Dominikanerorden sechs Jahrhunderte hindurch bekämpften Unbefleckten Empfängnis Mariens ein ungeheures Loch erhalten hat, ist Anklage über eine große Zahl von Fälschungen nicht mit Denifle an Luther, sondern an Thomas von Aquin zu richten. Auf Grund einer langen Sammlung gefälschter Stellen aus den griechischen Kirchenvätern hat dieser zuerst die Lehre vom Papste in die Theologie eingeführt, wogegen die Pariser Universität damals heftig als gegen eine ketzerische Neuerung

protestierte. Er hat auch durch die Lehre von der Buhlschaft der Teufel mit Menschen unsagbares Unheil über die Christen herbeigeführt. Er hat seinen Mönchen, als Spürhunden der Inquisition, die brauchbarsten Waffen zur blutigen Niederwerfung der Ketzer geliefert. Vielleicht bringt Denifle noch im zweiten Bande ein Porträt des päpstlichen Hausprälaten Felix Cadene, der 1895 in den Analecta ecclesiastica S. 31 ausrief: „O ihr gesegneten Flammen der Scheiterhaufen! Durch euch wurden nach Vertilgung weniger (?!) und ganz und gar verderbter Menschen Tausende und Tausende von Seelen aus dem Schlunde des Irrtums und der ewigen Verdammnis gerettet."

Es trifft sich höchst eigentümlich, daß der Vorstoß des Dominikanermönchs gegen die evangelische Kirche mit der Aufhebung des § 2 des Jesuitengesetzes zeitlich ungefähr zusammenfällt. Denifle geht mit den Vätern der Gesellschaft Jesu durch dick und dünn, auch wenn der Kot, mit dem er bei der Gelegenheit gegen Professor Zöckler in Greifswald wirft, ihm selber ins Gesicht fährt. Ihm zufolge hat der Dominikanerorden die neue Gestaltung des Ordenswesens durch die Jesuiten vorbereitet, und verfolgen diese nur den „partikulären Zweck des Dominikanerordens", den katholischen „Glauben gegen Irr- und Ungläubige zu verteidigen" (185 u. 202). Die einen wie die anderen gehen von der Voraussetzung aus, daß „der Ordensstand auf dem Rat Christi beruhe", mithin eine göttliche Einrichtung und ein Stand der Vollkommenheit sei. Folglich gibt es auch kein größeres Monstrum von Perfidie und Unsittkeit, als einen ausgetretenen oder gar verheirateten Mönch und verehlichte Nonne. Kein Ausdruck ist ihm stark genug, um seinen Groll über Luthers Ehe zu offenbaren. Es fällt ihm gar nicht ein, darüber nachzudenken, ob die Mönchs- und Nonnengelübde zur Ehelosigkeit eine religiöse und sittliche Berechtigung haben; ob nicht die Oberen, welche solche Gelübde ablegen heißen, kraft allgemein menschlicher, religiös-sittlicher und national-staatlicher Gesichtspunkte unter Strafe zu stellen, und ob nicht die, welche nach dem Schwunde ihrer früheren blinden Begeisterung das Törichte ihres Gelübdes einsehen und aus mönchischer Gebundenheit zur menschlichen Freiheit zurückkehren wollen, durch Landes- und Völkerrecht gegen Denifle'sche Schmähungen zu schützen wären. Bei Verteidigung des mönchischen Zölibatsgelübdes geht der sanfte Heinrich so weit in, „Luther in rationalistischer 2c. Beleuchtung" S. 85 zu schreiben: Luther, für dessen „Theologie die Begierlichkeit den Ausgangs- und Mittelpunkt bilde" (624) „wurde und blieb ein Konkubinarius, wie seine angebliche Frau eine Konkubine wurde und blieb geradeso, wie wenn er sich vor diesem Ereignis mit einem Weibe in ähnlicher Weise versündigt hätte. Letzteres weil nur vorübergehend, wäre nicht einmal so schwerwiegend gewesen als das, was die Protestanten Luthers „Ehe" nennen, weil diese ein stabiles unerlaubtes und sündhaftes Beiwohnen mit dem Weibe bedeutete". Aber beileibe ist das keine Herabsetzung der Ehe! Eine Reihe von Stellen aus Scholastikern soll die römische Heilighaltung der Ehe illustrieren, die nach Hieronymus zugelassen wird, um für den nötigen Nachwuchs der Mönche und Nonnen zu sorgen. Ahn-

lich häuft er auch aus dem Missale eine Menge von Stellen zusammen, um gegenüber Luther zu zeigen, daß die römische Kirche im Meßgottesdienste nur an Gott den Vater durch Jesum Christum Gebete richte. Ein anderes Mal führt er eine Menge Zeugen dafür an, daß der Ordensstand kein anderes Ziel als die Gottesliebe habe. Als Franz v. Baader vor 80 Jahren in München gerade infolge seiner thomistischen und patristischen Studien die Emanzipation von Rom forderte, betonte er auch das Geschick der Hierarchie, zu gewissen Zeiten rein christliche Töne anzuschlagen. Aber Denifle mag noch soviele Reste des Evangeliums in der römischen Kirche zur Schau stellen, durch Hunderte von Neben- und Hinterthüren strömt auch auf die, welche sich durch christliche Etiquetten ins Haupttor der katholischen Kirche zerren lassen, der Aberglaube in allen Schattierungen ein. Er selber hat ungeachtet aller Prahlerei mit seinem „vernünftigen Christentum" eine gute Dosis von Köhlerglauben, auch abgesehen von seiner Möncherei, in sich. Für die römische Transsubstantiationslehre beruft er sich auf die Visionen der h. Hildegarde (240). Es ist ihm daher auch ein Passus in meiner Schrift: „Emmerich-Brentano. Heiligsprechung der Dülmener Augustinernonne und deren ‚fünftes Evangelium' nach Clemens Brentano. Eine Antwort auf die römisch-katholischen Verunglimpfungen der Reformation" (Verlag von Richard Wöpke in Leipzig S. 430 3,50 Mk.) gewidmet. Hier wird die Frage beantwortet: Was bietet die römische Kirche an Stelle des von Denifle geschmähten Wittenberger Augustinermönchs?

Wer sich auf die Träume blutschwitzender Jungfern beruft, bewegt sich in einer für gesundes Christentum unerträglichen Stickluft. Diese beengt seinen Blick auch in allen das Papsttum betreffenden Fragen. Anstatt vorurteilsfrei, wissenschaftlich-methodisch, wie er es alle Naselang von Protestanten verlangt, auf Grund der H. Schrift und der Urkunden der ältesten Christenheit die Frage zu untersuchen, ob Petrus überhaupt jemals Bischof von Rom war, ob die Briefe Pauli wie vieles andere nicht im grellen Widerspruche mit der römischen Lehre von der göttlichen Institution des Papsttums stehen, schimpft er in allen Tönen über Luther und die zu ihm „Abgefallenen", die er den „Auswurf der katholischen Kirche (740) nennt, weil sie sich gegenüber dem Papa in Rom für majorenn und selbständig erklärt haben. Von Luther verlangt er Wunder, um sich als Gottes Gesandten zu legitimieren. Aber der h. Vater zu Rom braucht sich nicht durch Wunder zu beglaubigen, wenn er sich auf die Kathedra Petri setzt und „mit unfehlbarem Munde", wie es im Brevier heißt, das Dogma der Papstunfehlbarkeit oder Unbefleckten Empfängnis als göttliche Offenbarung" verkündet. „Einem lasterhaften Menschen kann Gott die Mission, wie sie Luther gehabt haben soll, nicht anvertrauen. Und die unwürdigen lasterhaften Päpste?" wendet Denifle infolge einer Provokation M. Spahns in einer Anmerkung ein. „Sie sind nach Gottes Absicht" — woher kennt Denifle diese? — und der katholischen Lehre nicht Träger und Verkünder neuer Offenbarungen, . . . sondern Hüter und Verkünder der in Schrift und

Überlieferung niedergelegten Wahrheiten“ (Luther in rationalistischer ꝛc. Beleuchtung 28). Was er hier sagt, glaubt Denifle schwerlich selber, auch wenn Fester uns davon überzeugen möchte. Er weiß so gut wie wir, daß Tausende von hochstehenden Katholiken die neuen Dogmen von 1854 und 1870 weder in der Schrift noch in der Tradition finden konnten, und daß Pius IX. sich für den Träger und Verkünder neuer Offenbarungen gehalten, die neuen Glaubenssätze als „von Gott ihm geoffenbarte Wahrheiten“ den Christen zu glauben befohlen und die, welche ihm nicht glauben wollen, wiederholt verflucht hat. Bei der Erörterung der Papstfrage hätte Denifle, wenn er nicht allzu verblendet wäre, Vergleiche anstellen können über das Verhältnis der Katholiken zum Papste und das der Protestanten zu Luther. Es würde sich dann ergeben haben, daß von irgend welcher Abhängigkeit der evangelischen Kirche von Luther keine Rede sei. Die evangelische Kirche verwirft das ganze Papsttum und die Heiligenverehrung. Kein Protestant ist daher, wie der Katholik gegenüber dem Papste, genötigt, Luther unbedingten Gehorsam zu zollen und ihn als Heiligen zu verehren. Wie das auch Luther oft ausgesprochen hat, wird in der evangelischen Christenheit Christus als das einzige Haupt der Kirche und der alleinige Mittler zwischen Gott und den Menschen gepredigt. Wenn es daher auch Denifle und Genossen gelingen sollte, Luther noch mehr anzuschwärzen, als ihn bereits Janssen, Majunke, Juden und Judengenossen angeschwärzt haben, von den einsichtigen Protestanten läßt sich niemand durch den famosen Gärtner, den sich Mommsen, Harnack ꝛc. in ihrer Gutmütigkeit seinerzeit in die Berliner königliche Akademie der Wissenschaften gesetzt haben, in die Nesseln werfen. Mag er auch diese oder jene von Luther gegen Rom gebrauchte Waffe als ungeeignet oder verkehrt nachweisen, seit Luther ist ein unübersehbares Arsenal neuer Waffen entdeckt worden, mit denen wir uns bei rechtem Gebrauch aller römischen Angriffe siegreich erwehren können. Sobald Denifle vorurteilsfrei das Leben und Wirken der römischen Heiligen und insbesondere der römischen Päpste unter die Lupe der Kritik legt, wird er so viel Schatten entdecken, daß ihm all der im letzten Werke zusammengekarrte Unrat wie ein Maulwurfshügel gegenüber dem papistischen Ungeheuer erscheinen wird. Mag ihm vorläufig auch die ultramontane Presse Weihrauch streuen und August Bebel ihm demnächst im Reichstage eine Lobrede halten, weil er die Arbeiterbataillone über die „Borniertheit und Ignoranz“ der protestantischen Theologen und Pastoren zur Freude aller Sozialdemokraten „aufkläre“. Im eigenen Lager wird man den Widerspruch Denifles mit Joh. Janssen schmerzlich empfinden, der die Zeit vor der Reformation so überaus rosig fand, während der Dominikaner eine große niedergehende Strömung in der katholischen Theologie und im Mönchtum rauschen hört. Und von den Sozialdemokraten, denen er die evangelische Kirche verekelt, wird schwerlich jemand zu Denifleschen Anschauungen von der Alleinberechtigung der römischen Kirche, von dem göttlichen Berufe des Mönchtums und der himmlischen Einrichtung des Papsttums bekehrt werden. Was zur Kaltstellung des deutschen Refor-

mators irgendwie geschehen konnte, ist unter Pius IX. und Leo XIII. unter Anführung Gottliebs und Janssens durch Hunderte von Schriften und Traktätchen und Tausende von ultramontanen Zeitungsartikeln, die zum Teil in gewisse linksstehende oder auch „neutrale“ Tagesblätter lanciert werden, um sie dann mit großem Behagen durch den Blätterwald des Zentrums zu leiten, versucht worden. Pius X. kann durch seinen Unterarchivar noch eine Nachlese halten und sie mit großer Kanonade auf den Büchermarkt werfen, seine älteste Tochter aber (Frankreich) wird ihm schon so viel zu schaffen machen, daß der ohnehin verlorene, weil protestantische, Sohn aus den Netzen wieder herausschlüpft, trotzdem Zentrum und Diplomatie ihn mit allen denkbaren Fäden umgarnt haben. Aber freilich, wenn den vatikanischen Jägern das Handwerk gründlich gelegt werden soll, müßten die Protestanten einig werden und Denifles Schlachtruf mit der Parole beantworten: Los von Rom!

Zurück zu Luther! muß unsere Losung werden. „Lesen Sie“, sagte Bismarck 1873 zu Diest („Aus dem Leben eines Glücklichen“ von Gustav v. Diest. Berlin, Mittler, 1904, S. 440), „einmal wieder Luthers Schriften, wie ich es jetzt getan, lesen Sie vor allem Luthers Brief an den Adel deutscher Nation, und Sie werden finden, daß ich nur einen kleinen Bruchteil von dem, was Luther gegen Rom und den Papst durch die Staatsgewalt ausgeführt wissen will, jetzt durch die Kirchengesetze erstrebe. Und dann erklären Sie mir den Widerstand derer gegen die Kirchengesetze, die sich mit Vorliebe ‚lutherisch‘ nennen.“ Wie mag ein Deutscher noch überhaupt auf „Friedensworte“ katholischer Bischöfe etwas geben, wenn er in genanntem Buche S. 393 liest, wie der Regierungspräsident v. Diest von dem Bischofe Cremenz, dem späteren Kölner Kardinal-Erzbischof, auf seine Frage, ob sich der Papst für unfehlbar erklären werde, Ende 1869 folgende Antwort erhielt: „Das werden Sie hoffentlich nicht glauben, denn das ist ja nur eine Erfindung der liberalen Presse, welche damit uns gläubigen Katholiken schaden will. Sollte wirklich so etwas in Rom beabsichtigt werden, so sind gerade wir, die deutschen Bischöfe, dazu berufen, einen solchen Unsinn zu verhindern.“ Und dieses wurde v. Diest dem Könige und Bismarck zu sagen vom Bischofe von Ermland ausdrücklich ermächtigt. Dieses eine aus vielen sollte den Privatdozenten Wilhelm Köhler in Gießen, der bei Mohr in Tübingen ein „Wort zu Denifles Luther“ herausgab, veranlassen, weniger vertrauensvoll vatikanischen Erklärungen zu lauschen. Den Abstand der Gegenwart vom 16. Jahrhundert braucht uns ein Denifle nicht erst zu lehren. Auch weiß ohne diesen jeder, der die Reformationszeit kennt, daß noch viele römische Eierschalen in die spätere Zeit aus dem Mittelalter herübergeschleppt sind. Aber darin hat Köhler recht, daß noch viel gearbeitet werden muß, um Luther dem modernen Menschen wieder nahe zu bringen. Dazu anzuregen ist Köhlers Schrift wohl geeignet, zumal wenn man die Haußleiters und Baumanns über Denifle mit ihren vielen treffenden Erörterungen auf sich wirken läßt.

---

# Der evangelische Jungfrauenverein.

## Ein Wort aus der Arbeit und für die Arbeit.

Von Pastor O. Brüssau in Jarmen (Kreis Demmin).

2.

Wie gestaltet sich nun das Leben in den Jungfrauenvereinen? Jedenfalls: die Arbeiten des Reiches Gottes, welche diesen Namen verdienen, verlangen keine Uniform für alle, und man hat auch bei dieser Arbeit bisher in Theorie und Praxis darauf Wert gelegt, keine Schablone zu schaffen, welche die Individualitäten der Vereine und ihrer Leitenden beengt. Gewiß wird es sich, ähnlich wie bei der Arbeit der Jünglingsvereine, darum handeln, die Vereinsmitglieder durch Erbauung, Unterhaltung und Fortbildung zusammenzuschließen und anzuregen, obgleich die Art, wie das im einzelnen geschieht, von der der Jünglingsvereine sich erheblich unterscheidet: was für den Betrieb eines Jünglingsvereins gut und nützlich ist, paßt deshalb noch lange nicht für den Jungfrauenverein und umgekehrt. Doch dies nebenbei.

Im übrigen werden aber die Vereine eine große Verschiedenheit zeigen können. Verschieden gestaltet sich ein Verein je nach seiner Leitung und deren Gaben, ob ein Pastor oder eine Pfarrfrau oder eine Diakonisse sich ihm widmen. Anders sieht ein Verein aus in einer Stadt, oder in einer Großstadt, als auf dem Lande, vollends in kleinen, einfachen Verhältnissen bei geringer Zahl, wo man der Vereins f o r m vielleicht nicht einmal bedarf und doch die Sache selbst im Grunde ebenso energisch treibt. Mannigfache Unterschiede bedingt es, je nach dem ob ein Verein in einer gut kirchlichen Gemeinde oder geistlich angeregten Gegend besteht, oder ob er der Unterstützung und Förderung durch eine ihres Christentums sich bewußte Gemeinde und durch eine christliche öffentliche Meinung entbehrt. Andere Ansprüche lassen sich im ganzen an einen Jungfrauenverein des Westens oder Würtembergs stellen als an einen solchen von Ost- oder Mitteldeutschland. Mit alledem ist die Reihe der Möglichkeiten nicht erschöpft: sie könnte noch um ein Erhebliches fortgesetzt werden. Es erhellt aber hieraus, daß das Leben in den einzelnen Vereinen sich außerordentlich verschieden gestalten muß, und daß eine öde Gleichmacherei die Arbeit nicht fördern, sondern hemmen würde.

Das schließt nun freilich nicht aus, daß sich nicht nach und nach für die Pflege der Jungfrauenvereine einige Richtlinien herausstellten, die allgemeine Gültigkeit haben. So haben sich denn auch eine Reihe von Gesichtspunkten ergeben, deren Beobachtung sich für die verschiedenartigsten Verhältnisse bewähren. Es wird nicht überflüssig sein, diese Grundzüge der Arbeit in Kürze zu skizzieren.

1) Das Ziel der Arbeit an den jungen Mädchen darf nicht nur sein, sie durch den Verein vor den Gefahren und Versuchungen ihres Alters und Berufes zu „bewahren“ und ihnen statt der weltlichen „Vergnügen“ allerhand harmlose Unterhaltung zu bieten, um ihnen dadurch

die christliche Gemeinschaft schmackhaft zu machen. Dieses Ziel ist teils zu niedrig, teils zu hoch gesteckt.

Zu hoch: der müßte ein geselliges und gesellschaftliches Genie sein, der imstande wäre, fortgesetzt jahrein, jahraus so viel Mittel der Unterhaltung zu erfinden, daß die Unterhaltung immer so anziehend und fesselnd wäre, um junge Menschen mit ihrem gesunden Hunger nach Anregung dauernd zu beschäftigen. Da aber die Genies auch auf dem Gebiet der Jugendpflege nicht die Regel sind, so wird die Erfindungsgabe bald am Ende sein, der Reiz eines Vereins, der auf diese Grundlage gestellt ist, sich verlieren, die christliche Geselligkeit der jungen Welt im Vergleich zu den weltlichen Vergnügen als wässerig erscheinen. Man wird dies gerechterweise einigermaßen verstehen können; gerade die äußerlich und innerlich kräftigen Naturen werden in solchem Verein nicht eine Befriedigung ihres jugendlichen Lebensdranges finden und sich zurückhalten.

Anderseits ist das Ziel aber vor allem zu niedrig gesteckt. Was hilft's, wenn treuer Mühe es gelingt, die Glieder während der Vereinsstunden und hier und da vor schädlichen Einflüssen zu bewahren? Die Mädchen stehen mehr oder weniger bereits im „Strom der Welt", in dem nur ein Charakter sich behauptet. Sie kommen täglich in Situationen, in denen kein Verein und keine Vereinsmutter sie bewahren können, wenn sie sich nicht selbst bewahren wollen. Und ist es nicht ein logischer Widerspruch, wenn die Konfirmation die Mädchen für mündig erklärt und die kirchliche Jugendpflege sie wieder als unmündig behandelt, statt daß sie mit Energie das praktisch zu entwickeln sucht, was die Konfirmation ihnen prinzipiell zugesprochen hat? So ergibt sich, daß das Ziel der Arbeit nicht negativ, sondern positiv bestimmt werden muß: es gilt nicht nebenbei und indirekt, sondern klar und bewußt die Erziehung der jungen Mädchen zu christlichen Persönlichkeiten. Es kommt darauf an, den Verein die kostbare Gelegenheit sein zu lassen, welche in dieser Weise sonst nicht zu finden ist, um in ihnen den „Menschen Gottes" (2 Tim. 3, 17) zu entwickeln, der „geschickt ist zu allem guten Werk", d. h. eine selbständige Fähigkeit und Willigkeit besitzt, sich im Leben zu bewahren. Das Ziel der Vereinsarbeit kann kein anderes sein als das der Gemeindepflege, jeder geistlichen Tätigkeit überhaupt. Gewiß, es wird auch bei dieser Arbeit wie bei aller andern so sein, daß das Ziel nur bei einzelnen, und auch bei diesen nur unvollkommen erreicht wird. Aber gerade um deswillen gilt es, das Ziel möglichst hoch zu stecken, weil der Strom der Wirklichkeit schon genug tut, um uns hinunter zu treiben!

2) Aus dem richtig formulierten Ziel der Arbeit ergibt sich das Mittel der Arbeit. Handelt es sich um die Entwicklung des Menschen Gottes im Jungfrauenverein, so kann nach 2 Tim. 3, 17 das Mittel dazu nur das Wort Gottes sein. Die Darbietung des Wortes Gottes ist die Grundlage des Vereinslebens. Dabei kommt es nicht sowohl darauf an, daß, sondern wie das Wort Gottes dargeboten wird. Mit „vermehrter Wortverkündigung" an sich ist wenig geholfen. Eine Andacht am Schluß des Vereinsabends — gelesen oder gesprochen —

macht's nicht und gibt den Eindruck, daß das Wort Gottes mehr Etikette als Inhalt im Vereinsbetrieb ist. Auch mit einer Bibelstunde wird wenig erreicht: es ist genug bei uns des gepredigten Wortes, welches, weil unverstanden und darum langweilig, nur zu viele von der Schrift und ihrem Gebrauch wegbringt, statt in sie einzuführen. Nein, hier im Verein ist eine Gelegenheit, wo das Wort Gottes einmal frei von allen liturgischen, homiletischen, katechetischen Fesseln, die sonst ihren guten Sinn haben, seine Kraft bezeugen darf, und wo die Mädchen einen Eindruck davon bekommen, den sie freilich am christlichen Familientisch gewinnen sollten, aber doch zumeist nicht gewinnen, wie das Wort Gottes eine Unterhaltnng beleben und ein Gespräch würzen kann, zu dem ein jeder je nach Verständnis und Erkenntnis beiträgt, und wie unter solchem Gespräch das Wort Gottes im besten Sinne interessant wird und Licht gibt für die Fragen des Herzens und für die Dinge des täglichen Lebens.

Für diese Form der Wortdarbietung hat sich die — freilich nicht glückliche, aber nun eingebürgerte — Bezeichnung „Bibelbesprechung" ergeben. Sie ist ein Mittel, die Glieder des Vereins in Aktivität zu bringen, ihnen eine Anregung und Anleitung zu geben, auch außerhalb des Vereins ihre Bibel mit Verständnis zu benutzen,[1]) ihre Richtschnur an ihr Handeln und Erleben zu legen, und Dinge zu berühren, die sich jeder homiletisch gebundenen Behandlung des Wortes Gottes entziehen. Freilich erfordert diese Form ein großes Maß der Vorbereitung und ein gewisses persönliches Geschick, soll die Besprechung nicht zum Geschwätz werden. Aber zu beachten ist hierbei allerdings eins: es läßt sich nicht immer eine Bibelbesprechung im eigentlichen Sinne ohne weiteres „einrichten": man muß sich in manchen Verhältnissen begnügen, allmählich die Mädchen daran zu gewöhnen, ihre Bibeln mitzubringen, den Text zu lesen, zuerst hier und da eine Antwort aus ihnen herauszulocken; man wird oft mit bescheidenen Beiträgen zufrieden sein müssen, und die Art einer biblischen Besprechung, in der eine Reihe geprägter, christlicher Persönlichkeiten über dem Schriftwort Aussprache pflegt, wird in den seltensten Fällen zu finden sein. Aber trotz allem: wo ein Wille ist, da ist auch ein Weg, und kann man das Höchste nicht erreichen, so wird doch auch das Geringere nicht ohne Segen und Frucht bleiben. Jedenfalls bezeugt langjährige Erfahrung aus Stadt und Land und Ost und West, daß wie bei den Jünglingsgemeinschaften diejenigen Vereine auf die Dauer die meiste Anziehung ausüben, in welchen das Wort Gottes die Grundlage ist und in der Form einer einigermaßen geschickt gehandhabten Bibelbesprechung dargeboten wird.

3) Welchen Umfang hat die Vereinsarbeit? Sie erschöpft sich nicht in dem Zusammensein an ein oder zwei wöchentlichen Vereinsabenden, sondern setzt sich fort in der Einzelpflege. Es gilt für die leitende

[1]) Dafür sei auch hingewiesen auf die vom Verfasser nach bestimmten Gesichtspunkten zusammengestellte Bibellesetafel für evangelische Jungfrauenvereine, welche im vergangenen Jahre bereits in 30000 Exemplaren verbreitet wurde. Zu beziehen durch Fräulein B. Kömmele, Freiburg (Baden). 5 Pf., in Partien 3 Pf.



Persönlichkeit, daß sie ein spezielles Verhältnis zu jedem einzelnen Vereinsglied bekommt. Während der Vereinsstunden selbst, falls sie richtig eingerichtet sind, wird sich manche Gelegenheit dazu bieten. Ferner wird es darauf ankommen, mit den Familien und Vorgesetzten der Mädchen in Fühlung zu treten, um den Mädchen Schwierigkeiten hinwegzuräumen, die ihnen für ihren Vereinsbesuch aus ihrer Umgebung — recht häufig! — entstehen, oder um sie in ihrem täglichen Leben kennen zu lernen, in welchem sie — nicht selten! — anders aussehen als am Vereinsabend, wo sie die Freundlichkeit und Aufmerksamkeit selbst sind, auch um sie in ihren Unarten und Eigenarten zu verstehen aus dem geistigen und sittlichen Milieu, dem sie entstammen. Geburtstag und Krankheit werden sonderliche Gelegenheiten der Einzelpflege sein. Neben diesem aber müssen die Mädchen wissen, daß sie einen offenen Zugang zu den Leitenden haben — in großen Verhältnissen am besten zu bestimmter Stunde —, wo sie mit allen ihren Anliegen kommen können. Und deren sind oft viele.

Die Einzelpflege ist nicht bloß Seelsorge, sondern auch und sogar zuerst — „Leibsorge". Es gilt, den Mädchen in vielen Fragen und Schwierigkeiten ihres Berufs und ihrer Arbeit Rat und Auskunft, auch Beistand und Unterstützung zu leihen: mannigfaltig sind die Anlässe, welche sich hier der Einzelpflege bieten. Aber auch innere Nöte und Mühen kommen da zahllos zur Aussprache. Da sind's Gewissenskonflikte, die, wenn sie richtig gelöst werden, dem inneren Menschen zum Wachstum helfen, die aber, wenn sie ungelöst bleiben — wie es gewöhnlich der Fall ist — jene trübe Atmosphäre schaffen, in der geistliches Leben immer nur vegetiert, oft erstickt. Eine freundliche Anweisung, ein erfahrenes Wort kann da häufig Klarheit schaffen. Daß in dieser Zwiesprache die Gelegenheit ist zu manchem Wort der Warnung und Mahnung, ist selbstverständlich. Gewiß wird diese Einzelpflege sich anders gestalten in kleinen, übersehbaren Kreisen, in denen viele Anlässe zu ihr eben durch die relative Normalität der Verhältnisse wegfallen, als in den Verhältnissen einer Stadt, vollends einer Großstadt, wo der Verein in ganz anderer Weise als dort Heimat und Elternhaus ersetzen muß. Aber auch in dem bescheidensten Verein kann sie der Hauptsache nach nicht in Wegfall kommen: die Mädchen bedürfen in den Jahren der intensivsten körperlichen und geistigen Entwicklung der Unterstützung, sie dürsten darnach, wenn auch oft unbewußt. Wenn so viele geistig und geistlich schief wachsen, so liegt's daran, daß sie in diesen entscheidenden Jahren — den „Jahren der Wüste" hat ein Kenner des Jugendlebens sie genannt — solcher Unterstützung entraten müssen. Schule und Kirche haben diese jugendlichen Geister aus der Pflege entlassen; von den natürlichen Beratern des Elternhauses emanzipieren sich in dieser Zeit auch die, welche durchaus nicht pietätlos sein wollen. Frei wollen sie sein und allein ihren Weg gehen, und doch hungern sie auf der anderen Seite nach Anschluß und Anlehnung! In dieser Zeit, wo die höchsten und niedrigsten Mächte um den Besitz eines solchen jungen Menschenherzens ringen, auch wenn es das einfachste Landkind ist, kann die Vereinsleiterin am ehesten in der Einzelpflege ihm die nötige Stütze und Hilfe werden.

4) Wer soll den Verein leiten? Das führt auf die Persönlichkeit, welche die Vereinsarbeit trägt. Klar ist, daß, falls keine andere Persönlichkeit sich findet als der Pastor, dieser auch der Leiter des Jungfrauenvereins ist, weil es besser ist, daß etwas geschieht, als daß nichts geschieht. Aber auch wenn die geeignetsten Persönlichkeiten vorhanden sind, bleibt es doch ein Übelstand, an dem ein Verein krankt, wenn der Pastor sich wenig oder gar nicht um einen Jungfrauenverein kümmert, und zwar ist seine Beteiligung nicht nur als Festredner bei Vereinsfeiern oder als „Verkündiger des Wortes Gottes" an den Vereinsabenden erwünscht, sondern als Träger der Arbeit auch im einzelnen.

Daneben aber ergibt sich schon aus dem eben über Einzelpflege Gesagten, daß für einen Jungfrauenverein eine weibliche Pflege das Normale ist. Wie die Pflege der heranwachsenden Töchter im Hause hauptsächlich der Mutter zufällt, und wie neben dem Manne als Haupt des Hauses die Frau als Herz des Hauses nicht überflüssig ist, so hat auch im Jungfrauenverein die Frau — ob Pfarrfrau oder Diakonisse oder sonst eine nach Geist und Herz befähigte weibliche Persönlichkeit der Gemeinde ist gleich, jedenfalls hat die Pfarrfrau nicht um ihrer Stellung willen den nächsten Anspruch — ihre gewiesene Aufgabe. Eine solche wird am ehesten geeignet sein, praktisch und natürlich dem Beisammensein den Charakter der Familienhaftigkeit zu geben, ohne daß die Fröhlichkeit die Autorität schädigt oder die Autorität die Fröhlichkeit bindet. Sie wird am ehesten die Unterhaltung in Lektüre und Gespräch für die Berufsaufgaben der Mädchen fortbildend und anderseits die Fortbildung unterhaltend zu gestalten vermögen. Sie wird das feinste Verständnis für das Mädchenwesen und seine Natur haben, und sie wird am ehesten alles weibliche Posieren und Kopieren und Imitieren und sonstige unechte Art, die natürlich auch unter „christlichen Jungfrauen" noch nicht außer Kurs gesetzt ist, durchschauen, und darum am besten geeignet sein, wenn sonst die Voraussetzungen sich bei ihr finden, das Wort Gottes nach 2 Tim. 2, 15 „recht zu teilen". Und vor allem: wenn es nötig ist, daß ein junges Mädchen einen Ort hat, wo es sich aussprechen darf, so ist es klar, daß dies wirklich zwanglos nur vor einer Geschlechtsgenossin geschehen kann, ganz abgesehen davon, daß nicht am seltensten die Einzelpflege, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen will, auf Gebiete geführt wird, über die eine Aussprache sonst ausgeschlossen ist. Denn in dieser Seelsorge ist nicht selten nötiger als frommer Zuspruch ein handfester Rat sanitärer Art!

5) Endlich noch ein Wort über die Mitarbeit der Mädchen. Ein gesundes Vereinsleben muß dahin streben, die Mädchen zur Betätigung ihrer Aufgabe am Bau der Gemeinde Gottes zu bringen. Aber auch hier gilt, sie stufenmäßig dazu zu erziehen, nicht durch allerhand Ermahnungen, Diakonissen u. dgl. zu werden, das höchste Ziel vor sie hinzustellen, für dessen Würdigung sie zunächst nicht reif sind und dessen Anpreisung deshalb entweder fruchtlos bleibt oder einen äußeren, vorübergehenden Erfolg hat, wozu auch eine gewisse seelische Begeisterung für irgend ein derartiges Ziel gehört.

Zuerst wird innerhalb des Vereins sich vielerlei Gelegenheit

finden, die Glieder zur Mitarbeit heranzuziehen, wobei die Pädagogik der Leitenden, Gaben und Kräfte an ihren Platz zu stellen, mit dem Ehrgeiz und der Eitelkeit zu rechnen u. dgl. genügend Anlaß zur Vorsicht und Weisheit finden wird. Es gilt, daß die Glieder die äußeren Angelegenheiten ihres Vereins selbst und selbständig besorgen, weiterhin auch säumige und kranke Mitglieder aufsuchen, neue werben u. dgl. — Ganz von selbst wird sich auch weiter ein Dienst an der Gemeinde ergeben, gegenüber dem Gotteshaus und seinem Schmuck, gegenüber dem Gottesdienst und seinem Gesang, gegenüber allerhand Kranken und Einsamen, die zu besuchen und mit Blumengruß oder Liedervers oder Vorlesen von Gottes Wort zu erquicken sind usw. Je nach der Art der Gemeinde und des Vereins werden sich hier Bedürfnisse herausstellen; je nach dem Maß als Gemeindeleben und Vereinspflege entwickelt sind, werden sich Möglichkeiten und Wege finden, die sich hier nicht aufzählen lassen. Aber alles, was der Jungfrauenverein in der Art leistet, wird beitragen, die Herrlichkeit einer evangelischen Gemeinde — „ein Herz und eine Seele" — darzustellen und ihre Lebenskräfte in Aktion und Zirkulation zu bringen, auf daß die Alten und die Jungen durch solches Regen und Bewegen geistlich gesund bleiben und erstarken in Glaube und Liebe und Hoffnung. — Und endlich wird sich an solchem Dienst an der Gemeinde auch das Verständnis für und der Eifer zur Mitarbeit an Werken des Reiches Gottes im weiteren Sinn entwickeln, je nach Gabe und Gelegenheit und Vermögen. Irgend eine kleine Tätigkeit aus dem Gebiet der Äußeren oder Inneren Mission wird sich finden, zu der sich der Verein oder ein Teil desselben zusammenschließt. So klein die geleistete Arbeit auch sei: im Reiche Gottes kommt nichts um und auch der unscheinbarste Dienst hat Ewigkeitsbedeutung und vor allem wirkt solcher Dienst nach außen zurück auf den Verein selbst, ihn belebend und erfrischend. Und wenn dann das eine oder andere Mitglied reif und berufen ist, die Tätigkeit christlicher Liebe in irgend einer Form zu seinem Lebensberuf zu machen, — und allerdings muß der Jungfrauenverein, wenn er gesund ist, solche Früchte zeitigen — so wird sich das ganz von selbst ergeben, und ein solcher Entschluß wird dann ein von innen herausgewachsener, nicht ein durch die Treibhauskultur von Ermahnungen und Agitationen vorzeitig herbeigeführter sein.

Doch genug! Man führt gegen Jungfrauenvereine öfter das Bedenken an, daß in ihnen Klatschsucht und Langeweile zu Hause sein müssen. Gewiß, das und noch manches andere sind die Gefahren, welche auch dieser Arbeit drohen. Aber vielleicht haben die im vorstehenden skizzierten Grundlinien den Eindruck gegeben, daß ein Vereinsleben, welches nach ihnen eingerichtet ist, für jene Feinde der christlichen Gemeinschaft keinen Raum bietet. Schlicht und frisch, natürlich und mannigfaltig gestaltet sich ein Verein, welcher auf den geschilderten Prinzipien ruht. Diese Richtlinien wollen kein Gesetz sein und brauchen keine Individualität zu beschränken. Sie stellen ungefähr die Zusammenfassung dessen dar, was sich unter den verschiedensten Verhältnissen als das immer Mögliche und Brauchbare ergeben hat. Und weil sie das Resultat prak-

tischer Erfahrungen, nicht theoretischer Erwägungen sind, so werden sie wohl auch weiter ihre Brauchbarkeit bewahren und bewähren können. Und wenn sie an dieser Stelle der Anlaß werden, daß der eine oder andere sie in seiner „Studierstube“ in freundliche Erwägung zieht für seine Arbeit an der weiblichen Jugend, so haben die vorstehenden Zeilen jedenfalls ihren Zweck erreicht. —

---

## Für den Arbeitstisch.

### Von Julius Boehmer.

Bibel-Ausgaben und kein Ende — so möchte man ausrufen. Und doch findet der Pfarrer keine, die einer Gemeindebibel oder Volksbibel auch nur annähernd entspricht. Es ist, als sollten wir uns vorläufig noch lange mit Etappen auf dem Wege dahin begnügen, bis einmal eine echte Lutherbibel kommt, die wir dem gemeinen Mann in die Hand geben können in der Überzeugung, daß sie ihn zum Verständnis anleite und dadurch wahrhaft erbaulich wird. Da liegt vor Miniaturbibel oder das ganze Neue Testament nach dem Urtext und mit Benützung der besten Übersetzungen verdeutscht (Bonn, Schergens. 2. Aufl. 1 Mk.), ganz gut gemeint, aber in allem auf halbem Wege stehen geblieben. Der nackte Text ohne Zusatz, ohne Randbemerkung, Überschrift, Anmerkung; zwar „Evangelium nach Matthäus“, aber auch „an die Galater geschrieben von Rom“, zwar Matth. 28, 20 „bis an das Ende der Weltzeit“, aber 2, 11 „beteten es an“ usw. Gleichwohl ist ein Fortschritt in Anlage und Text nicht zu verkennen, und in vieler Weise die Diagonale zwischen Luthers und neueren Übersetzungen gut getroffen.

Daß trotz allem, was dawider zu zeugen scheint, die Bibelforschung allmählich auch dem Christenvolke zugute kommt, beweisen drei Veröffentlichungen, die umso hoffnungsreicher stimmen, als sie aus dem als so konservativ gestimmten Bertelsmannschen Verlage in Gütersloh stammen. Es sind Thieme, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift (1,80 Mk.), wo allerdings, in erster Linie für Theologen, quellengemäß die Gedanken und das Verfahren Luthers, des ebenso innig-gläubigen wie weitherzig-kritischen Theologen zur Darstellung kommen: eine treffliche, aller Verbreitung werte Schrift! Ferner Herold, der göttliche und der menschliche Faktor im Bestande der Heiligen Schrift (1,60 Mk.), wo mit Luthers Gedanken unter Berücksichtigung der von Luther bis heute getanen theologischen Arbeit für die Gegenwart Ernst gemacht wird, so daß Theologen (und nicht bloß junge) wie gebildete Laien hier aufs trefflichste orientiert und mit gesunder Geistesnahrung erquickt werden. Zum dritten: Wilm, die innere Herrlichkeit des Wortes Gottes (50 Pfg.), ein Büchlein, das in aller Kürze und soweit diese Kürze es zuläßt, seinem Thema gerecht wird.

Übrigens muß auch der Babel-Bibel-Streit noch weiter dem gleichen Zwecke dienstbar sein. Zwar Bevir, Bibel oder Babylon (Elberfeld, Hassel. 40 Pfg.) läßt von den schwierigen Problemen nichts ahnen, redet gutgläubig, doch harmlos, weil unkundig, von sehr ernsten, heiligen Dingen und ist nur von solchen, die auf dem Standpunkt buchstäblicher Inspiration stehen, mit Genuß und Gewinn aufzunehmen. Viel ernster und tiefer ist doch Rudolph, Moses und Hammurabi (Hoboken, N. J. Nord-Amerika), der in aller Kürze orientiert und vom offenbarungsgläubigen Standpunkt aus Stellung nimmt.

Eine überaus schwierige, aber dankenswerte und fruchtbringende Untersuchung hat Schlatter, die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten (Gütersloh, Bertelsmann. 3 Mk.) vorgelegt. Er untersucht das Griechisch des Johannes-Evangeliums durch einen Vergleich mit dem Semitischen seiner Zeitgenossen, das er in der Mechilta, einem rabbinischen Exodus-Kommentar und in der Sifre, einem ebensolchen Kommentar zu Numeri (und Deuteronomium) findet. Der Eindruck ist unleugbar, daß der Verfasser des vierten Evangeliums auf palästinischem Sprachboden steht, im Hebräischen und Aramäischen heimisch ist, wie es nur ein geborener Palästiner sein kann. Die Parallelen, die übrigens auch auf den ersten Johannes-Brief ausgedehnt werden, sind oft frappant, manche freilich auch geringer an Wert. Zu weit geht Schlatter z. B., wenn er S. 84 aus dem *ἀνέβη* 7, 14 schließt, daß dies, falls es nicht aus dem heimischen Sprachgebrauch fließe, eine „raffinierte Reflektion" anzunehmen nötige. Ausgezeichnet z. B. ist dagegen die Stelle von der Ehre des Vaters und des Sohnes (Jeremia, Elia, Jona werden so genannt) S. 85. 86, die Parallelen zu *ἔστιν ὁ* (Joh. 5, 45; 8, 45. 50) in יֵשׁ אֹמְרִים u. ä. S. 73. Natürlich ist mit dieser sprachlichen Untersuchung keineswegs der Zebedaide als Verfasser erwiesen. Nicht einmal das kann man sagen, daß der Verfasser geborener Palästiner oder Jude gewesen sein muß. Es sind der Möglichkeiten immer noch viele, die auch so bleiben. Erwiesen ist tatsächlich nur, daß auch diese neutestamentliche Schrift mit Gedankenkreis und Ausdrucksweise im judenchristlichen Mutterboden wurzelt. Immerhin ist ein vielgebrauchter Einwand gegen johanneische Verfasserschaft aus dem Wege geräumt, und ein sprachlicher Kommentar zum vierten Evangelium geliefert, der viel Licht bietet und Anregung schafft dem, der tiefer dringen möchte.

Leichter als theologische Arbeit ist natürlich praktisch-erbaulicher Gebrauch der Heiligen Schrift. Allein Erbaulichkeit ohne theologische Vorarbeit zu schaffen will nicht gelingen: des sind nur allzuviele Andachtsbücher Zeugen. Oft freilich muß ziemlich wenig theologische Vorarbeit genügen: es kommt nicht minder auf den Text als auf die persönliche Glaubensstellung an. Über den Durchschnitt erhebt sich in diesem Sinne nicht das sonst ebenso schlichte wie treffliche Werk: Haase, Täglich Brot (Hamburg, Schloeßmann, 16.—20. Tausend. 1 Mk. geb.), das für jeden Tag des Jahres einen Bibelspruch mit Anwendung und Gebet bringt und in erster Linie Konfirmanden und Neukonfirmierten, überhaupt dem einzelnen Christen in die Hände gegeben sein will. Für

die Hausandacht ist bestimmt das gleichartige Haase, Pilgerbrot (ebenso, 7.—10. Tausend. 2 Mk.). Beiden Büchern gelten unsere herzlichsten Wünsche.

Die Bibel muß für alle Fragen der Gegenwart Richtlinien bieten: das ist ihre Bestimmung. Auch für die Frauenfrage? Sicherlich. Daher ist ein Werk wie Zscharnack, der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 4,80 Mk.) mit Freude und Dankbarkeit zu begrüßen. Der Verfasser, ein Schüler Harnacks (vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums S. 401, Anm. 1), hat den zerstreuten und spröden Stoff zu einem leidlich lebensvollen Gesamtbilde zu gestalten gewußt. Allerdings ist es nicht immer zum Vorteil der Sache gewesen, daß er dabei bewußt der modernen Frauenfrage mitdienen wollte. Verdienstlich und lehrreich bleibt die Abhandlung darum doch in reichem Maße (allein z. B. schon in dem, was Name und Tätigkeit der altkirchlichen Diakonisse angeht).

Die Würde der Bibel erhöhen muß auch ein Werk wie Bousset, das Wesen der Religion (Halle, Gebauer-Schwetschke. 4 Mk.). Wer sich von dem schlechten Einband, den das Buch wirklich nicht verdient hat, die Laune nicht verderben läßt, wird gerne den geschichtlichen Weg, den er von der Religion der Wilden über die National-, die prophetischen und die Gesetzes-Religionen (Judentum, Parsismus, Islam) zu den Erlösungsreligionen (Buddha, Plato, Christentum) geführt wird, mitgehen, wenn er ihn auch an einzelnen Stellen oder gar als ganzen nicht für den richtigen halten kann, wenn er auch in vielen einzelnen exegetischen, kirchengeschichtlichen und vor allem in entscheidenden dogmatischen Fragen anderer Meinung ist, wenn er auch namentlich die Zukunft des Christentums ganz anders ansieht als der Verfasser. Gleichwohl wird ihm jeder Leser reichen Dank für das Ganze wie für viele Einzelheiten wissen, so in dem Protest gegen die Überschätzung der babylonischen Religion und Bußpsalmen (S. 89. 90), gegen die Hochstellung des Buddhismus, der doch dem Christentum nichts anhaben kann (S. 241). Kleinigkeiten, wie daß S. 103 Jesaja wohl versehentlich ausgefallen ist, daß Amos von Gott hinter der Herde (nicht hinter dem Pfluge, das würde von Elisa gelten S. 106) weggeholt sei, daß in Jes. 40, 3 „für Jahwe“ fehlt (S. 121) usw. können an dem großen Gesamteindruck nichts ändern.

Es versteht sich nach allem von selbst, daß wir mit dem Grundgedanken der Religionsgeschichtlichen Volksbücher (Herausgeber Lic. Schiele in Marburg mit vielen akademischen und praktischen Fachleuten) vollkommen einverstanden sind. Sie wollen „zu einer klaren Erkenntnis über die Dinge der Religion“ den Suchenden unter den Gebildeten unseres Volkes verhelfen. Religionsgeschichte, Religionsvergleichung, Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Glaube und Sittlichkeit, Weltanschauung usw., das alles soll in einer großen Anzahl von Heften zu 30—40 Pf. (Halle, Gebauer-Schwetschke) behandelt werden. Allein wir bedauern, daß die Mitarbeiter ausnahmlos sogenannte moderne Theologen sind, da gewiß von der anderen Richtung ge-

nügend Kräfte, die ebenso kundig und ebenso bereit gewesen wären, zur Verfügung gestanden hätten: der neutrale Boden theologischer Forschung ist doch immer noch ungeheuer weit, und eine solche Mischung der Mitarbeiter aus beiden Lagern hätte nach mancher Seite hin der Verständigung mitdienen können. Wendet man ein, daß dadurch die Einheitlichkeit des Werkes gestört worden wäre, so trifft das aus dem angedeuteten Grunde u. E. nicht zu, und eine wirkliche Einheitlichkeit ist auch so — das weiß der Kundige doch — nicht zu erreichen. Wir fügen hinzu: hoffentlich. Denn wir würden es im Interesse der Theologie, der Kirche und des Unternehmens selber aufs tiefste beklagen, wenn die folgenden Hefte alle dem soeben erschienenen ersten Hefte: Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu (40 Pf.) entsprächen. Das Heft zeigt alle Vorzüge und Schwächen der bekannten Wernleschen Wissenschaft und Darstellung. Gewiß hat sich der Verfasser bemüht, ein objektives Bild von den Dingen zu geben: in der Tat ist es so subjektiv wie möglich geworden. Es wimmelt geradezu von unhaltbaren und irreführenden Behauptungen. Statt vieler eine: „an die Stelle der bis in den Tod suchenden, rettenden Liebe des synoptischen Jesus tritt bei Johannes ein bis zur Herzlosigkeit und eisigen Kälte gesteigertes feindliches Gefühl" (S. 21) sc. gegen die Juden. Als ob Joh. 3, 16; 10, 16; 17, 15 nicht geschrieben stände, als ob die Apostel nicht Juden gewesen wären! Ein solches Urteil ist erschütternd, geradezu erschütternd für den Glauben der Gemeinde und nicht minder für die theologische Wissenschaft! Und das ist nur eins für viele! Wir sind aber überzeugt, daß Wernle mit dieser Art allein bleiben wird, und freuen uns in diesem Sinn auf die folgenden Hefte, die ja wegen ihres auffallend billigen Preises (Heft 1 hat 87 Seiten) der weitesten Verbreitung sicher sein dürften.

Daß gerade der Buddhismus zwar nicht dem Christentum und der Bibel, aber dem modernen europäischen Geistesleben Gefahr droht, ist bekannt. Es ist das Verdienst Oldenbergs, uns ein klassisches Werk Buddha geschenkt zu haben (Stuttgart, Cotta. 9 Mk.). Hier spricht der Meister, der aus dem Vollen und aus der Tiefe schöpft, dem man gerne und mit Vertrauen lauscht, wenn er in Buddhas Leben, Lehre und Gemeinde einführt, wobei er lediglich die Gestalt, die für uns die älteste ist, zum Gegenstand nimmt und auf den Nachweis der Parallelität des Religions- und Philosophie-Charakters des Buddhismus besonders bedacht ist. Auch lehrreiche Parallelen zu Christus und der christlichen Gemeinde sind nicht selten. Der Wert der uns erhaltenen Überlieferung wird gegenüber mythologisierenden Auffassungen Senarts und anderer skeptischen Kritiker hochgehalten (S. 84—112). Auch die Beurteilung der Überlieferung über Buddhas Bekehrung lautet recht nüchtern (S. 132): „unsere Forschung kann, wo es nur Möglichkeiten gibt, keine Gewißheit schaffen". Als Mißverständnis wird erwiesen, daß Buddha die Ketten des Kastenzwangs zerbrochen habe (S. 172). Ein Mißverständnis gleichfalls ist die Theorie von der in Buddhas Gemeinde herrschenden Gleichberechtigung aller Glieder (S. 174). Die Liebe des Christentums nun

gar ist im Buddhismus am allerwenigsten heimisch (S. 336). Auf der anderen Seite freilich ist eine Neigung, den Buddhismus zu idealisieren, öfter unverkennbar: sie liegt nahe genug für einen, der in jahrelanger Forschung mit dem Stoff seinen Gegenstand gründlich kennen und lieben gelernt hat. Das gilt schon von der Übersetzung von sukham, das auch von Freude im vergänglichen Sinn gebraucht wird, und hier mit Seligkeit übersetzt wird (S. 305). Am meisten freilich von der Beurteilung des Nirvana: „der Buddhist strebt dem Nirvana mit derselben Siegesfreudigkeit entgegen, mit welcher der Christ auf sein Ziel, das ewige Leben, hinblickt" (S. 251 vgl. S. 307). Abgesehen davon, daß das Urteil über die Seligkeit des Nirvana S. 336 anders zu lauten scheint, müssen wir dawider folgendes Bedenken erheben. Mag auch der Buddhist selber nicht das Nichts als sein Ziel aufgestellt haben, für unser Urteil ist sein Ziel das Nichts. Denn wenn wir auch nicht unserseits entdecken wollen und sollen, was in einem Glauben das Wesentliche ist, sondern dies den Bekennern des Glaubens überlassen (wie Oldenberg S. 308 verlangt), so werden wir dennoch das objektive Recht für uns in Anspruch nehmen, (als Christen, als Theologen, aber nicht bloß als solche) die Wahrheit und den Wert jenes Glaubens von uns aus zu bestimmen. — Im Anschluß wesentlich an Oldenberg bietet Bertholet, Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben (Tübingen. 1,20 Mk.) in zwei Vorträgen eine treffende Beurteilung und gesunde Wertschätzung des Buddhismus im Verhältnis zum Christentum sowie in seinen Ansprüchen an die Gegenwart.[1])

[1]) Vgl. auch „Rüetschi, Buddhistische Mission" in der Schweizerischen Theol. Ztschr. 1904 S. 25—40, wo es u. a. heißt:

„Hören wir nur, wie der Buddhismus selbst die Unterschiede seiner Weisheit gegenüber andern Religionen hervorhebt: ‚Der Buddhismus lehrt die höchste Güte und Weisheit ohne einen persönlichen Gott; eine höchste Erkenntnis ohne Offenbarung; eine sittliche Weltordnung und gerechte Ausgleichung, die sich auf Grund der Gesetze der Natur und unseres eigenen Wesens mit Notwendigkeit vollzieht; eine Fortdauer ohne eine unsterbliche Seele; eine ewige Seligkeit ohne einen örtlichen Himmel; eine Möglichkeit der Heiligung ohne einen stellvertretenden Heiland; eine Erlösung, bei der jeder sein eigener Erlöser ist und welche ohne Gebete, Opfer ... und ohne göttliche Gnadenwirkung aus eigener Kraft errungen und schon in diesem Leben und auf dieser Erde erreicht werden kann.' Subhadra B. a. a. O. 150. — Das ist ein Programm für eine buddhistische Mission, wie es sich nicht deutlicher und nicht geschickter denken läßt. Es ruft dem modernen Gebildeten in Erinnerung, was ihm eigentlich in seiner väterlichen Religion fremd und unannehmbar geworden ist; es bringt ihm dafür die Begriffe moderner Wissenschaft, — Schlagwörter wollen wir höflicherweise nicht sagen — und es gibt diesen Begriffen dann doch wieder einen höheren einheitlichen Sinn und verbindet sie zu einer Weltanschauung."

„Wir haben nämlich den Begriff der sittlichen Persönlichkeit, die in der Geschichte, als dem Reiche des Sittlichen und Persönlichen, zur Gestaltung gebracht wird; das ist eine Größe, die ihren Wert erlangt durch Zusammenschluß mit dem Absoluten, mit Gott. Diese „Persönlichkeit" in ihrer höchsten, reinsten Vollendung, diese sprechen wir unserem Erlöser zu; darum vermag er uns zu erlösen; d. h. aus unserer widergöttlichen und bösen Erbärmlichkeit heraus uns zu Gott zu bringen.

Und wir können nicht anders, als behaupten, daß dieses die „zeitgemäße" Predigt sei. Die Idee der sittlichen Persönlichkeit, des aus seiner Umnachtung erwachten, aus seinen kreatürlichen Eigenheiten und Eigensinnigkeiten herausgerissenen menschlichen Ichs — das scheint uns die Frage der Zeit. Die heutige Er-

Wie gegen den Buddhismus, so hat gegen die Naturwissenschaft die Theologie Stellung zu nehmen. Wohlgemerkt: die Theologie! Allerdings kann auch ein Buch wie Dennert, Bibel und Naturwissenschaft (Stuttgart, Kielmann. 5 Mk., geb. 6 Mk.) großen Segen stiften — warum sollten das Gedanken und Bekenntnisse eines Naturforschers nicht? In den Bekenntnissen, die für Suchende „mit dem Gefühl eines gottsuchenden Herzens“, „vom Standpunkt des biblischen Christentums“ geschrieben sind, liegt der Wert des Buches. Aber auch sein Unwert, seine Grenzen. Es ist volkstümlich mit allen Licht- und Schattenseiten dieses Wortes, wobei allerlei kleine Irrtümer nicht einmal viel zu sagen haben. Wieviel Jünglinge und unerfahrene Leute, ja ein ausgedehnter Leserkreis wird sich daran nicht stoßen. Aber für einen, der tiefer gräbt, treten doch die Schattenseiten eines solchen Werkes stark hervor, und er ermißt traurigen Herzens, wieviel Schaden, mindestens Verwirrung von dem so gut gemeinten und trefflich angelegten Buche ausgehen mag. Auf Schritt und Tritt wird es deutlich, wie schwer es einem bloß naturwissenschaftlich geschulten Forscher wird, auf den Wegen der Geisteswissenschaft zu gehen und zumal geschichtswissenschaftliche Fagen nachzuempfinden. Die große Wahrheit, daß Religion Leben, nicht Lehre ist, kommt viel zu wenig zur Geltung: sie müßte Ausgangspunkt und Grundlage des Ganzen sein. Der Eindruck wird nicht erweckt, daß es in der Bibel eine total andere Welt gilt als in der Naturwissenschaft (vgl. S. 26. 27). Die Auffassung von Offenbarung ist mechanisch, noch nicht überwundener Intellektualismus spukt überall. Die Beurteilung Galileis, der seine wissenschaftliche Überzeugung abschwur (S. 50), ist frappant und typisch und von der Höhenlage der am Evangelium genährten Erkenntnis weit entfernt. Der biblische Schöpfungsbericht stimmt „nicht ganz“ (so!) mit den Anschauungen der heutigen Naturforschung (S. 117): über diese klägliche Halbheit sollte man nicht betrübt, vielleicht gar entrüstet sein? Kein Wunder, daß nun alle die hergebrachten „apologetischen“ Kunststückchen folgen: in 1 Mose 1 ist „Tag“ nicht im gewöhnlichen Wortsinn zu verstehen,

---

kenntnistheorie, Psychologie und Ethik liefern den Beweis dafür. Und wir glauben, daß diese Idee eine wahrhaft christliche ist; ja, daß Christus der Menschheit erst die Augen aufgetan hat für diese Idee vom unendlichen Wert einer jeden menschlichen Seele. Wir können beweisen, daß diese Idee von christlichen Denkern getragen und verbreitet worden ist, daß die ganze neuere Denkart darauf beruht. Und wenn nun, wie wir glauben gezeigt zu haben, der Buddhismus gerade diese Idee verkennt; wenn sein Glaube an die Gerechtigkeit nur denkbar ist unter Mißachtung der Idee, wenn seine Unklarheit in dieser Sache ihn unfähig macht, die spezifische Eigenart des Menschen gegenüber kosmischen und animalischen Naturgeistern zu würdigen; wenn die Geringschätzung des wahren Geistlich-sittlichen in der Ethik zu einem Sammelsurium von Vorschriften führt, die in obligatorische und fakultative für Mönche und Laienbrüder geteilt werden können; wenn die Verständnislosigkeit für das geschichtliche Leben und Werden, für die Kultur dieselbe Wurzel hat, ebenso wie die Erlösungslehre, die nicht bis in die Tiefe zu dringen vermag, und wie die Lehre vom Erlöser, welche, um den Gott zu vermeiden, einen Menschen auf den Thron erheben will, aber aus ihm notgedrungen einen Halbgott macht, dann glauben wir nicht unbesonnen zu urteilen, wenn wir sagen: Freilich missioniert der Buddhismus, aber er hat keine Mission.“

„kein mythologischer Schnickschnack“ (!!) zu finden, „es war gut“ in 1 Mose 1 bringt die Anschauung von dem Weltall als Kosmos zum Ausdruck, 1 Mose 1 und 2 ist „in Parallele zu stellen mit der Anfangs-Gasmasse von Kant-Laplace“ (S. 120), die Entwicklungslehre ist mit 1 Mose 1 „vereinbar“. In der Tat eine „Harmonistik“ (S. 168) trotz aller gegen die Notwendigkeit einer Harmonie zwischen Genesis und Naturwissenschaft erhobenen Einwände. Auf der anderen Seite freilich wieder: „an diese Art der Erschaffung des Mannes und des Weibes, wie 1 Mose 2 berichtet, kann ein Naturforscher von heute nicht glauben“ (S. 209), 1 Mose 3 enthält eine dichterische Allegorie (S. 228). Aber erst die Darlegungen über Person, Werk und Wunder Christi gehören, weil sie von theologischer Sachkunde möglichst wenig verraten, zu dem schwächsten Teil des Buches: hier gibt es nur Allbekanntes, Landläufiges zu hören. Gegen solche Bedenken kommen Fragen, wie die, ob „Evolvende“ und „Evolute“ (aus der höheren Geometrie) wirklich jedermann verständliche Ausdrücke sein müssen, nicht in Betracht. In Summa: der Ernst und die Entschiedenheit, womit Gott, Gottes Persönlichkeit und Allmacht, Christus und Christentum behandelt werden, die religiöse Wärme und der auf Beruhigung beunruhigter Gemüter gerichtete Endzweck berühren so wohltuend, daß man nur wünschen kann: Gott schenke uns viele solcher Naturforscher, die überzeugte Christen sind; ihre mangelhafte Theologie läßt sich doch nur unter Umständen in den Kauf nehmen. —

Außer Buddhismus und Naturwissenschaft hat das Christentum viele Feinde außerhalb seiner Grenzen. Wir lernen sie kennen in den Missionswirtschaftlichen Studien (Festschrift zu Warnecks 70. Geburtstag. Berlin, Warneck. 4,50 Mk.). Sieben Verfasser, die mit der Missionspraxis Missionsstudium verbinden, haben sich zusammengeschlossen, um dem Führer der Missionswissenschaft zu seinem Festtage eine erfreuliche und förderliche Gabe darzubringen. Axenfeld stellt die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission dar und nimmt auf unsern Aufsatz in Heft 1 S. 4—29 mit gänzlich unbegründeter Animosität Bezug. Wir haben ihm an anderer Stelle sachlich zu erwidern versucht und wollen hier nur wiederholen, daß die Differenz zwischen jüdischer Propaganda und christlicher Mission nach unserer Überzeugung viel größer ist als ihre Verwandtschaft. Müller stellt die missionarische Tätigkeit des Apostels Paulus in Thessalonich dar: er liest fleißig zwischen den Zeilen und findet viel, manchmal vielleicht zu viel. Paul schildert zwanzig Jahre (1884—1904) deutscher Kolonialpolitik in ihrer Bedeutung, nach Wert und Unwert, für die Christianisierung unserer überseeischen Gebiete, hoffnungsfroh in die Zukunft winkend. Ein brennendes Thema hat Julius Richter gründlichst erörtert (S. 129—186): Die Propaganda des Islam als Wegbestreiterin der modernen Mission. Er führt uns den arabischen Islam auf seinen Arbeitsfeldern im westlichen Sudan und in Ostafrika vor, lenkt unsere Blicke auf die Türken und ihren Kampf gegen das Christentum, zeigt uns die komplizierten Gebilde des Islam in Indien und China und endlich den malaiischen Archipel. Er macht

darauf aufmerksam, wie der Islam in Indonesien auch ohne Feuer und Schwert sich friedlich ausbreite und zwar seit dem 19. Jahrhundert in vertiefter und gereinigter Gestalt: Pilgerfahrt nach Mekka, die indonesische Kolonie in Mekka, Einfluß der mohammedanischen Derwischorden befördern hier diesen Islamisierungsprozeß, den aufzuhalten die christliche Mission wenig vermag. Die Schwierigkeiten des Wettbewerbs des Christentums mit dem Islam werden kräftig betont. Die Zukunft sieht sehr ernst aus: „wir stehen wahrscheinlich am Beginn einer neuen, freilich anders gearteten, aber nichtsdestoweniger bedenklichen Propaganda des Islam". Wir geben alle Tatsachen, die Richter auf Grund der besten Quellen geboten hat, zu, können aber mit der Beurteilung, die sie hier finden, nicht übereinstimmen. Wir erkennen den hoffnungsfrohen Optimismus Richters, der sonst so hinreißend wirkt, in dieser Studie und der ihr zugrunde liegenden Auffassung nicht wieder. Wir vermissen schmerzlich den Triumph des Glaubens an Matth. 28, 20, der auch vor dem Islam und den Schrecken seiner Propaganda nicht stille stehen darf. Zwei Drittel aller Mohammedaner leben unter christlicher Obrigkeit, sind also aus diesem Gesichtspunkt der Mission in irgend einer Form zugänglich. Das letzte Drittel kann ebenfalls sofort in Angriff genommen werden, wenn christliche Mächte ihre von Gott der Obrigkeit anbefohlene Aufgabe erfüllen wollten. Hat denn das Christentum der ersten christlichen Jahrhunderte, weil es als Verweigerer des Kaiserkults den Tod seiner Anhänger riskierte, sich von seiner Missionsaufgabe zurückgezogen? Ist denn die Bedrohung des Übertritts zum Christentum mit dem Tode von irgendwie nachteiligem Einflusse auf die Ausbreitung des Christentums im römischen Reiche gewesen? Hat denn, als in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Mithras-Religion vor anderen das römische Reich überflutete, das Christentum irgend etwas von seiner Siegesfreudigkeit und Siegesfähigkeit eingebüßt? Diese Fragen beantworten heißt mutatis mutandis auch der Propaganda des Islam auf alle Weise die Gegenwirkung der christlichen Mission gegenüber stellen, durch offene Türen eintreten, auf Öffnung der Türen hinwirken, Türen zu öffnen sich bemühen (nicht auf ihre Öffnung warten). Weniger reflektieren als Taten tun muß der christlichen Mission Losung sein nicht nur gegenüber Heidentum und Judentum, sondern auch dem Islam gegenüber, und wenn reflektieren, dann in dem Sinne: Christi causa triumphat. Im übrigen aber empfehlen wir gerade Richters Studie neben der von Axenfeld allgemeiner Beachtung. Paul Richter spricht über die Bibel in Indien und gibt einen Begriff von der riesigen Arbeit, die der Bibelübersetzung in zahllosen Sprachen Indiens gewidmet worden ist. Strümpfel erörtert die Mission im Konfirmandenunterricht und gibt wertvolle Winke, wie die vielfach bisher versäumte oder ungeschickt betriebene Arbeit auf diesem Gebiete einzurichten sei. Endlich hat Johannes Warneck, Missionar in Sipoholon auf Sumatra, Sohn des Jubilars, die Christianisierung der batakschen Sprache mit allen ihren Schwierigkeiten nach manchen Seiten hin beleuchtet. Fürwahr ein Kranz von sieben Perlen, an dem Altmeister Warneck seine Freude haben muß, und der den missions-

studiumbeflissenen Pfarrern viel Freude und Anregung zu gewähren geeignet ist. —

Was ist der Katholizismus, Freund oder Feind? Wenn man Seltmann, zur Wiedervereinigung der getrennten Christen zunächst in deutschen Landen (Breslau, Aderholz. 4 Mk.) liest, wo der greise Priester in sanften Friedenstönen uns lockt, und die nicht zu leugnenden Unterschiede auf ein Minimum zurückführt, dann muß man die größte Lust bekommen, an der Wiedervereinigung mitzuwirken und alles dranzusetzen, daß sie erreicht werde. Allein Seltmannsseelen sind in der römischen Kirche leider rarae aves, und der freundlichen Bitte, den Papst, den wir uns freilich in irgendeiner Gestalt gefallen lassen sollen, anzuerkennen, werden wir immer nur ein herzhaftes: non possumus entgegenstellen. Aber es ehrt den Verfasser und ist oft ordentlich rührend, wenn er die Frage der Wiedervereinigung so einfach und leicht gelöst sieht. Wir drücken im Geiste ihm gerne die Hand und versichern ihm, daß wir mit aufrichtig frommen Katholiken uns christlich verbunden fühlen, daß wir aber der päpstlichen Kirche und dem römischen System, entschlossen bis zum Kampf aufs Blut, gegenüberstehen, da es die größten, heiligsten, die ewigen Güter der Menschheit gilt.

Dies, wenn es je vergessen worden wäre, wieder deutlich gemacht zu haben, ist das fragwürdige „Verdienst“ Denifles, dem jeglicher Sinn für geschichtliche Größe, am Evangelium entzündete Wahrheitsliebe und Incommensurabilia des Gemüts abgeht. Wie er Luther und uns das Christentum rundweg abspricht, darüber ist S. 403—410 Näheres zu lesen.

Eine gut zeitgemäße Erscheinung hiernach ist Buchwald, Mathesius' Predigten über Luthers Leben (Stuttgart, Rocholl. 3,50 Mk., geb. 4,50 Mk.). Zum 24. Juni 1904 (400 Jahre zuvor ist Mathesius geboren) ist das Buch erschienen, das frisch und lebendig, schlicht und volkstümlich, zum Teil aus persönlicher Bekanntschaft des großen Reformators Leben in 15 Predigten erzählt, die erste Lutherbiographie. Einführung und Bearbeitung für die Gegenwart stammen von Buchwald. Die würdige Ausstattung (und der Preis, wenn er nicht so hoch wäre, es gibt weit billigere Ausgaben) in Verbindung mit der Gediegenheit des Inhalts lassen das Buch wert erscheinen, ein gut evangelisches und deutsches Volksbuch zu werden, zumal zu derselben Zeit, wo Denifle auf dem Plan, auch Mathesius' Heimat, Joachimsthal in Böhmen, das vor 2½ Jahrhunderten ihm geraubte Evangelium endlich wiedererlangt hat.

Aus diesem Gesichtspunkt kann zur Zeit gar nicht genug über Luther geschrieben werden. Zwar ist an Lutherbiographien gewiß kein Mangel. Dennoch ist wohl Platz auch für Hausrath, Luthers Leben (Berlin, Grothe. 5 Mk.), von dem der erste Band vorliegt. Weil Luthers Persönlichkeit im Vordergrund des großen Kampfes der Gegenwart zwischen Protestanten und Katholizismus steht, zeichnet Hausrath, der schon durch eine Reihe von Luther-Monographien (Luthers Romfahrt, Aleander und Luther) sich als kompetent erwiesen hat, gerade sie in ihrer ganzen Größe mit Härten und Kanten, wobei er die politische

Lage geflissentlich zurücktreten läßt und ein Gegenstück zu Denifle liefert, das sich zu ihm wie der Tag zur Nacht verhält. Schon die Vorrede ist ein Prachtstück nach Inhalt und Stil, dabei einem das Herz im Leibe lacht. Für das Volk, nicht für Gelehrte und Fachgenossen ist das Buch geschrieben. Es beschränkt sich daher allenthalben auf das Charakteristische, ein Anti-Denifle ohne Polemik, der in großen Zügen zeichnet und doch, wo es der Sache wegen geboten scheint, sich auch als Meister der Kleinmalerei erweist. Der erste Band reicht bis zur Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg. Möchte der folgende nicht lange auf sich warten lassen.

Nach Berührung mit katholischen und unchristlichen Widersachern wirkt es ordentlich erfrischend und erfreuend, Engel, Die größten Geister über die höchsten Fragen (Konstanz, Hirsch. 3. Aufl. 3 Mk.) zur Hand zu nehmen. Hier werden uns Aussprüche und Charakterzüge von nicht-theologischen Autoritäten des neunzehnten Jahrhunderts vorgeführt. Mathematiker, Astronomen, Physiker, Chemiker, Geologen, Naturgeschichtler, Mediziner, Philosophen, Historiker, Staatsmänner, Juristen und Dichter bezeugen uns in vielstimmigem Chor, was sie vom Christentum und von Religion halten, soweit sie Günstiges darüber auszusagen hatten. Eine brauchbare Zusammenstellung und treffliche Fundgrube für den praktischen Geistlichen!

Um so lieber wird er dann freilich zu den gottbegnadeten Männern zurückkehren, die in geistlicher Erfahrung und theologischer Arbeit gereift Zeugnis gegeben haben. Einer der jüngst vollendeten ist Cremer. August Hermann Cremer (Gütersloh, Bertelsmann. 1,50 Mk.) bietet Gedenkblätter, d. i. Gedächtnisreden (von Schlatter und Schultze), Nachrufe (von Kähler, Ottli, Schlatter, Lütgert), Erinnerungen (von Julius Kögel, Schaeder, Bornhäuser, E. Cremer), die zusammengenommen ein einstimmiges und doch mannigfaches Bild des einstigen Hauptes der Greifswalder Schule geben. — Einer der Genannten, Kähler, hat in Wie Hermann Cremer wurde seinen christlichen und theologischen Entwicklungsgang nach persönlichen Erinnerungen liebevoll und geistesverwandt gezeichnet. Der 25 Seiten lange Aufsatz ist unlöslich verbunden mit Schlatter, Jesu Geduld, ihre Mißdeutungen, ihr Grund (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1904, Heft 1. Gütersloh, Bertelsmann. 1,20 Mk.). Auf 60 Seiten werden 5 Thesen auseinandergelegt: 1. Jesu Demut ist mißverstanden, wenn sie aus dem im Schuldbewußtsein begründeten Antrieb zur Verborgenheit und Niedrigkeit abgeleitet wird. 2. Sie ist ebensowenig Resignation, die aus dem Schwächegefühl entspringt und sich in die Enge der gegebenen Lage fügt. 3. Sie war nicht Einübung eines als Demut gefaßten Tugendideals. 4. Sie entsteht aus der voll personenhaften Art der Gottessohnschaft Jesu, durch welche er Gottes Willen von seinem Willen, Gottes Wirken von seinem Wirken unterscheidet, so daß die Gewißheit der ihn überragenden Größe des Vaters die stete Voraussetzung seines ganzen Handelns ist. Da diese zugleich die Gewißheit einer Verbundenheit mit dem Vater bei sich hat, durchdringen sich Demut und Machtbewußtsein konstant.

5. Es fällt ihm daher die Hoffart unter eine absolute Verurteilung, weil er sie als einen Konflikt mit Gott, als Verleugnung Gottes beurteilen mußte und beurteilt hat. Ob die Ausführung dieser Sätze eine breite und flache Verhandlung bloß elementarer Dinge ist, wie S. 37 Anm. sagt, dürfte billig bezweifelt werden. Es ist und bleibt auch hier eine Gedankenarbeit, Schlatter zu lesen, allerdings eine Arbeit, die lohnt.

Einen anderen kürzlich vollendeten Theologen hat Kunze, D. Christoph Ernst Luthardt (Leipzig, Dörffling & Franke. 2 Mk.) in einem Lebens- und Charakterbild treffend gezeichnet. Das Buch ist die Zusammenfassung von Aufsätzen, die in der Luthardtschen Kirchenzeitung zuerst erschienen sind.

Schon längere Zeit ist vergangen, seitdem Kögel aus der Zeitlichkeit abgerufen wurde. Kögel, Rudolf Kögel (Berlin, Mittler und Sohn. 6 Mk.) zeichnet im dritten Bande die Jahre 1872 bis 1896. Die ersten beiden Bände sind uns leider nicht vorgelegt worden. Immerhin bietet gerade dieser dritte Band, wiewohl mehr Materialien, Aktenstücke von dem Sohn des Verewigten vorgelegt werden als daß eine wirkliche Biographie gegeben wird, und wiewohl die Tendenz der Verherrlichung oft zu stark hervorzutreten scheint, trotz allem bietet dieser Band um der Größe der in Betracht kommenden Persönlichkeiten (vor allem des alten Kaisers Wilhelms I.) und Begebenheiten so viel des Bedeutenden und Fesselnden, daß er als ein Zeugnis großer Zeiten einen nicht geringen selbständigen Wert beanspruchen darf.

---

# Das sogenannte Gesundbeten.

Von Superintendent a. D. Friedemann in Wartenberg (Pommern).

Wir dürfen nie vergessen, daß wir nicht nur Evangelische, sondern auch Protestanten sind, d. h. daß wir Widerspruch erheben gegen die Verkehrung der Wahrheit, die wir in der römischen Kirche erblicken. Es ist aber schon oft und mit Recht darauf hingewiesen worden, daß sich trotz der Reformation in den Anschauungen des evangelischen Volks noch so manche Reste des römischen Sauerteiges erhalten haben. Und hier ist der Punkt, an dem ich jenen angedeuteten losen Zusammenhang finde. Das sogenannte „Gesundbeten“ nämlich und die dabei zugrunde liegende Auffassung entspricht viel mehr dem katholischen, als dem evangelischen Wesen, insofern es die Veräußerlichung eines tiefinnerlichen Heiligtums, insofern es weiter die Verquickung von Glauben und Aberglauben darstellt.

Warum verwahren wir uns gegen die Theorie des Gesundbetens? Nicht weil sie wider die Vernunft streitet! Wir hören Einwände gegen die Sache in diesem Ton: „Das ist ja Unsinn, gegen die ewigen, unabänderlichen Gesetze der Natur kann nichts geschehen, nach den Ergebnissen der modernen Wissenschaft ist in der heutigen Weltanschauung kein Platz mehr für Wunder; es mag manche unaufgeklärte Dinge geben, deren Ursachen und Zusammenhänge noch nicht genügend ergründet sind, aber Wunder, d. h. wirkliche Durchbrechungen der Naturgesetze hat es nie gegeben und wird es nie geben, und darum beruht auch das Gesundbeten auf einer verkehrten, rückständigen, unvernünftigen Anschauung.“

Wir merken, ohne daß ich erst nötig habe, es auseinanderzusetzen, daß diese Begründung der Verurteilung des Gesundbetens nicht die richtige ist und dem christlichen Standpunkt nicht entspricht. Eine Kampfgenossenschaft gegen die Gesundbeter, welche so rückständig ist, daß sie die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Wunder überhaupt leugnet, — eine solche Kampfgenossenschaft brauchen wir nicht und wollen wir nicht! Gerade diese Weise des Widerstandes hat der Theorie des Gesundbetens manche Sympathien eingetragen, die sie nicht verdient. Es ist nicht zu verkennen, daß die Bewegung in ihrem Beginn hier und da von ernsten Leuten hoffnungsfreudig begrüßt wurde; man sagte sich: es ist ein schönes Zeichen, daß in unsrer materialistischen Zeit derartige Regungen überhaupt zutage treten, daß man sich auf die Macht und den Wert des Gebets wieder besinnt, es ist ein Erwachen aus dem Banne des öden, gedankenlosen, oberflächlichen Unglaubens. Aber je mehr sich die Sache auswuchs, desto entschiedener trat diese hoffnungsfrohe Stimmung zurück, und die wirksamste Bekämpfung ist seitdem von positiv christlicher Seite ausgegangen. Denn das sogenannte Gesundbeten ist nicht — wie man wohl zuerst annahm — eine Steigerung und Vertiefung christlicher Glaubensenergie, sondern eine Verflachung und Verkehrung christlicher Gedanken, — nicht ein Fortschritt auf dem geraden Wege, sondern eine Karikatur. Ich habe manches über das Gesundbeten gelesen und habe mich dabei gewundert, daß ich den Hinweis auf eine Ähnlichkeit nicht gefunden habe, die mir doch nahe zu liegen scheint. Ist nicht das Gesundbeten etwas Ähnliches wie das Besprechen? Mir ist verschiedentlich von Leuten, die sich mit dem Besprechen beschäftigten, und denen ich vorhielt, daß es unrecht sei, erwidert worden: O, das ist durchaus nichts Unchristliches, wir wenden ja dabei den Namen Gottes an. Aber was prägt dieser Anwendung des göttlichen Namens beim Besprechen den Stempel des Mißbrauchs auf? Es ist dies, daß die Leute meinen, von der ganz bestimmt gestalteten Formel hänge der Erfolg ab, daß sie im besten Falle — wenn sie überhaupt an Gott denken — den allmächtigen und lebendigen Gott zur Einwirkung, zur Erfüllung ihres eigenen Willens zwingen wollen. Ganz ähnlich ist es mit dem Gesundbeten; man will unter allen Umständen einen sichtbaren Erfolg herbeiführen, man will Gott zwingen; das Wirksame dabei soll gar nicht die Barmherzigkeit Gottes sein, sondern das Aussprechen der Gebetsworte. Es fehlt diesem Zerrbilde des Gebets eine über alle Maßen wichtige und absolut unentbehrliche Eigenschaft des wahrhaften Gebets, das ist die demutsvolle Ergebung, in der man trotz heißesten Wunsches spricht: nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Es ist also im Grunde gar kein Beten, sondern ein eigenwilliges, ungestümes Fordern, es ist nicht, wie man im Anfang hoffen mochte, eine erfreuliche Verknüpfung des diesseitigen mit dem jenseitigen Leben, sondern der abergläubische Versuch, die Unvollkommenheiten des irdischen Lebens, die man nicht auf sich nehmen will, durch übernatürliche Kräfte zu beseitigen. — Daß das Gesundbeten etwas Verkehrtes ist, geht auch aus dem Umstand hervor, daß nur bestimmte Leute sich darauf verstehen sollen. Das Gebet ist ein Gemeingut aller Christen. Allerdings hat es stets Leute gegeben, denen vermöge ihrer ganzen inneren Verfassung eine hervorragende Kraft und Innigkeit des Gebets eigen war; wir erinnern nur an Luther oder aus späterer Zeit Blumhard in Bad Boll und Löhe in Neudettelsau. Aber sehen wir uns die heutigen Gesundbeter darauf an: Sind das solche glaubens- und geistesmächtige Persönlichkeiten? Wenn sie also ihr Tun unter den allgemeinen Gesichtspunkt des allen Christen geschenkten Vorrechts der Fürbitte stellen, warum lassen sie die Kranken nach Stettin oder Berlin kommen? Warum sagen oder schreiben sie den Angehörigen nicht: „Vereinigt ihr euch doch zu ernstlicher, warmer Für-

bitte, ihr könnt doch selber beten!"? So verfahren sie aber nicht; im Gegenteil, soweit ich gehört habe, dürfen die Angehörigen bei den Gebetsexperimenten nicht einmal zugegen sein, — ein weiterer Beweis dafür, daß es sich nicht um das richtige fromme Gebet handelt. Ich gebe zu, daß es einem Christen störend sein könnte, wenn er ein in Worte gefaßtes Gebet aussprechen soll in Gegenwart solcher Leute, von denen er weiß, daß sie über das Gebet spotten und an die Wirksamkeit nicht glauben; aber das brauchen doch die Gesundbeter bei denen gewiß nicht zu befürchten, die ihnen ihre Kranken zur Heilung anvertrauen. Wären jene wirkliche Beter, so müßten sie gerade den hohen Wert der gemeinsamen Fürbitte schätzen und dürften das volle Licht der Öffentlichkeit nicht scheuen.

Indessen sei es auch, daß wir in jenem Gebaren starke Irrtümer entdecken, — müssen wir den Leuten nicht mindestens die Anerkennung zollen, daß sie die edelmütige Absicht hegen, ihren leidenden Mitmenschen Hilfe zu leisten? Und sollte nicht dieser verklärende Schein barmherziger Nächstenliebe geeignet sein, über manches Unrichtige hinwegsehen zu lassen? Aber da kommen wir gerade zu dem häßlichsten und widerwärtigsten Punkt der ganzen Sache, — daß nämlich das Gesundbeten mit barem Gelde bezahlt wird! Ist das nicht ein wahrer Hohn auf das Kleinod des Gebets: die aus der Tiefe liebeerfüllter Elternherzen dringende Bitte für ein krankes Kind soll nicht genügen, — aber das Hersagen von Gebeten seitens solcher Personen, die dem Kinde gar nicht nahestehen, soll helfen — falls der Gebetseifer dieser Personen durch Geld entflammt ist!

Vielleicht ist es gerade dieser krasse Widerspruch, der einen Teil der Anhänger jener Bewegung veranlaßt hat, die Beziehung auf das Gebet auszuschalten und den Vorgang nicht „gesundbeten", sondern „gesunddenken" zu nennen. Man will also dabei nicht die Einwirkung Gottes herbeiziehen, sondern es soll der Wille des Kranken in der Weise beeinflußt werden, daß er sich entschließt, zu glauben: ich bin gar nicht krank. Bei diesem Punkte wünschte ich, es stünde ein erfahrener und gelehrter Mediziner auf, der uns darüber Auskunft geben könnte, ob eine derartige Beeinflussung möglich ist. Nach meinem Laienverstande und auf Grund der Erfahrung möchte ich urteilen, daß dieses sogenannte „Gesunddenken" in manchen Fällen, z. B. wo es sich um Nervenleiden handelt, wohl einen Augenblickserfolg wenigstens erzielen könnte, während ich allerdings überzeugt bin, daß einer, der sich etwa das Bein gebrochen hätte, nicht aufstehen würde, wenn man ihm sagte: glaube doch nur, du bist ja ganz heil und gesund. In einer Stadt lebten drei ältere Damen zusammen, die der Theorie des Gesunddenkens mit fanatischer Inbrunst ergeben waren. Die älteste von ihnen starb; die beiden andern ergriffen den toten Körper unter den Armen, schleppten ihn im Zimmer umher und redeten leidenschaftlich auf die Verstorbene ein: Wolle doch nur leben, erwache, glaube doch, du bist ja gar nicht tot! Der Erfolg blieb aber aus. Hier ist ja der Unsinn auf die Spitze getrieben. Dennoch glaube ich, daß in dieser Richtung die Antwort auf einen Einwand zu suchen ist, der uns begegnet. Man hält uns nämlich entgegen: Ja, es gibt aber doch Fälle, in denen das Gesundbeten oder Gesunddenken geholfen hat! Wir wollen uns nicht auf den Standpunkt stellen, daß wir das einfach bestreiten; wir wollen zugeben, es kann vorgekommen sein; aber dann beruht eben die mehr oder weniger nachhaltige Heilung auf der Macht der Einbildung. Es ist ja bekannt, daß wirklich die feste Überzeugung von der Wirkung eines Heilmittels nicht selten auf den Kranken einen wohltuenden Einfluß ausübt. Auch Ärzte wenden dieses Verfahren an, daß sie den gesunkenen Lebensmut des Patienten zu heben suchen und ihm zureden, er

möge nur glauben, daß die angeordneten Mittel helfen würden. In meiner ersten Pfarre kam einmal die Tochter einer kranken Frau zu meiner Frau und bat um Hilfe für die Mutter; diese litt im wesentlichen am Magen, aber auch an quälender, lange andauernder Schlaflosigkeit. Meine Frau gab Magentropfen. Am andern Morgen brachte das Mädchen hocherfreut das Fläschchen zurück und berichtete, die Mutter habe zum erstenmal seit längerer Zeit vorzüglich geschlafen. Die Frau hatte die Tropfen in der festen Überzeugung eingenommen, daß es ein Schlafmittel sei, und diese Einbildung hatte ihr den Schlaf verschafft. In dieser Weise werden sich wohl alle die spärlichen Fälle aufklären, in denen das Gesundbeten geholfen haben soll. Ich will hier nur noch ein Wort aussprechen, ohne jedoch weitere Erörterungen daran zu knüpfen, nämlich das Wort „Suggestion".

Aber der schlimmste Schaden bei dem Unwesen des sogenannten Gesundbetens ist meines Erachtens der, daß dadurch die Macht und der Wert des wirklichen Gebets verächtlich gemacht und dem Gespött preisgegeben wird. Man kann es heute mehrfach hören, daß, wenn von der Wirkung des Gebets in ganz ernstem Sinne die Rede ist, irgend jemand spöttisch dazwischenwirft: „Gesundbeten!" In der Kreuzzeitung stand unlängst ein kleiner Artikel, welcher im Hinblick auf schmähliche Vorgänge im Reichstage die Mahnung enthielt, daß alle, die innerlich dazu in der Lage seien, es mit dem sonntäglichen Gebet für den Reichstag recht ernst nehmen möchten. Eine andere Zeitung druckte diesen Artikel ab und fügte hinzu: „Wir unsrerseits versprechen uns nicht viel von diesem Gesundbeten des Reichstages." Es wurde schon erwähnt, daß unter den Gegnern auch diejenigen stehen, die an die Wirkung des gläubigen Gebets überhaupt nicht glauben. Diesen gegenüber halten wir hoch und fest die unerschütterliche Gewißheit, daß auf dem Wege des wahrhaften christlichen Gebets wirklich wunderbare Heilungen zustande kommen. Wir wissen, wie Luther seinen todkranken Philipp Melanchthon durchs Gebet dem allmächtigen Gott abgerungen hat. Und ähnliches ist oft genug vorgekommen. Ich will erzählen, wie und wo ich zum erstenmal den Ausdruck „gesundbeten" hörte, — lange ehe diese ungesunde Bewegung aufkam. Es war in meiner früheren Gemeinde eine junge Frau, die Gattin eines Beamten; sie war ohnehin lungenleidend, dazu wurde sie von einer schweren entzündlichen Krankheit befallen; es war die äußerste Lebensgefahr vorhanden. Ich wurde gerufen, um das heilige Abendmahl zu reichen. In herzlicher Bewegung, in schmerzlicher Teilnahme mit der Kranken selbst, dem tief betrübten Mann und den zwei lieblichen kleinen Töchtern waltete ich meines Amts und erbat am Schlusse neben dem geistlichen Segen auch leibliche Genesung. Nach dem letzten Amen sah mich die junge Frau mit dem Ausdruck völliger Beruhigung an und sagte mit klarer Bestimmtheit: „So, nun haben Sie mich gesund gebetet!" Und sie genas in der Tat. Solche wunderbare Gebetswirkungen kommen sehr begreiflicherweise auf dem Gebiet der Mission noch viel häufiger vor, als innerhalb der alten Christenheit. Ich glaube, es wird kaum einen Missionar geben, der nicht davon zu erzählen wüßte. Es ist ja auch nur natürlich, daß Gott dort, wo sein Reich erst gepflanzt werden soll, sich reichlicher und deutlicher durch Zeichen und Wunder als den Lebendigen und Allmächtigen bezeugt.

Nun bleibt noch übrig, eine Richtung mit kurzem Wort zu berühren. Es gibt unter ernsten und entschiedenen Christen solche, die grundsätzlich in Krankheitsfällen jede ärztliche Hilfe ablehnen und ehrlich erklären, daß sie sich allein an Gott halten wollen. Ihn rufen sie um Genesung an; sie leiden geduldig, was er ihnen auferlegt, sie sterben ohne Murren, wenn die Krankheit einen tödlichen Verlauf nimmt. Alle Hochachtung vor diesen Leuten! Aber

daß sie auf dem richtigen Wege sind, können wir nicht anerkennen. Das zeigt sich am klarsten, wenn wir die Konsequenzen ziehen. Denn wollten jene ganz folgerichtig handeln, so dürften sie auch keinen Regenschirm benutzen, keinen Mantel anlegen, ihre Wohnungen nicht heizen usw. Ja, verfolgen wir diese innere Stellung noch weiter, so müssen wir ihnen sagen: Ihr dürft eure Felder nicht bebauen, sondern müßt mit dem vorlieb nehmen, was Gott wild wachsen läßt; ihr dürft eure brennenden Häuser nicht löschen, sondern müßt den Schaden tragen, den euch Gott zufügt. Daß Lebens-, Hagel-, Feuerversicherungen für diese Art ausgeschlossen sind, versteht sich von selbst. Es ist das Wesen und Kennzeichen der Schwärmerei, wenn der Mensch die göttliche Naturordnung verachtet und vergißt, daß Gott ihm die herrliche Gabe der Vernunft verliehen und ihm den Befehl erteilt hat, sich die Erde untertan zu machen. Zu dieser Untertanmachung der Erde, der Natur und ihrer Kräfte gehört zweifellos auch die Benutzung der ärztlichen Kunst.

So stellt der evangelische Christ sich — frei von Unglauben, Aberglauben und Schwärmerei — rein und fest auf den biblischen Standpunkt. Er weiß: Wir haben einen Gott, der Gebete erhört, der noch heute Wunder tun kann. Aber das eigenwillige, äußerliche, handwerksmäßige, bezahlte Gesundbeten weisen wir als etwas Unevangelisches und Unchristliches ab.

---

# Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

### 1. Konfessioneller Streit und Friede.

I. Über P. Denifle schreibt Kolbe in der Neuen kirchl. Zeitschrift, 1904, S. 139 ff. Hier findet sich folgender lehrreiche Einzelzug:

„Dazu kommt eine rein persönliche Sache, eine mir höchst schmerzliche Erfahrung, die ich nicht verschweigen kann. Bei einem Aufenthalt in Rom im vorigen Jahre besuchte ich auch den mir von einem flüchtigen Besuche Erlangens her bekannten Verfasser. Ich besuchte nicht den päpstlichen Archivar, von dem ich nichts wollte, sondern ich begrüßte den auch von mir geschätzten Gelehrten, und ich konnte die große Liebenswürdigkeit rühmen, mit der mich Denifle in Archiv und Bibliothek herumführte und mir viele hochinteressante Sachen zeigte. Das war zu einer Zeit, in der er bereits alle die vielen Beschimpfungen, ‚Fälscher', ‚Verläumder', ‚Lügner', von denen sein Buch erfüllt ist, gegen mich niedergeschrieben hatte und im Begriff war, den vergifteten Pfeil abzuschießen, und das illustriert den Satz Denifles in seiner Vorrede S. VII: ‚Übrigens habe ich seit meiner Kindheit die Offenheit und Ehrlichkeit als die Grundlagen des Verkehrs mit dem Nebenmenschen kennen gelernt."

II. In einer Besprechung von Denifle, Luther', sagt Joseph Müller in der Renaissance, 1904, S. 91—98 u. a.:

„Denifle erzählt sehr selbstgefällig, daß er Zarncke einmal auf die Frage, wie er zu seiner meisterhaften geschichtlichen Methode gekommen, erwidert habe; das sei die aristotelisch-scholastische Methode auf die Geschichte angewandt. Jeder wird diese Antwort mit demselben Erstaunen lesen, wie sie Zarncke angehört haben soll. Bisher wußte man nicht anders, als daß den Scholastikern jedes historische Gefühl fehle, und das bestätigen ausnahmslos alle ihre Schriften. Nun soll die Scholastik gar Schöpferin der genetischen Methode sein! Doch wenden wir uns zu dem Werk! . . .

Daß das eigentliche Luthersche Fiduzialprinzip kein hohes Ideal ist, ja die Grundlage der Moral wie der Heiligkeit gleicherweise untergräbt, ist, noch einmal — nach so vielen Vorgängern — einleuchtend gezeigt. . . .

Luther vergißt in seiner pessimistischen Schätzung der Menschennatur ferner, daß die Begierlichkeit und die inneren Anfechtungen noch nicht Sünde sind, sondern nur Nachwirkungen der Sünde, daß sie durch energische Gegenwirkung gezähmt und teilweise aufgehoben werden können, wie das Leben der Heiligen zeigt, und daß dieser Kampf eben zur Bewährung der sittlichen Kraft nötig ist. . . .

Der Niedergang der Sittlichkeit infolge des Luthertums ist daher begreiflich. . . .

Daß auch Polygamie auf diesem Standpunkt keinen Horror mehr erweckte, ist darnach begreiflich. Die Darstellung Koldes, als ob diese Anschauung von der Ehe eine ‚Erbschaft' aus dem Mittelalter wäre, ist perfid und gemein, ebenso die Behauptung desselben Pamphletisten, selbst Augustin habe die Polygamie unter Umständen für erlaubt erklärt. . . .

Denifle schilt über die Leichtfertigkeit des Klerus jener Zeit, aber es gibt kein Mittel, wie man der Zuchtlosigkeit steuern könnte bei solchen, die nicht fürs Kloster und den Cölibat passen.

Die blinde Vorliebe für Thomas, den Denifle freilich zwangsweise verteidigen muß — auch ein Segen des Ordensgelübdes — verführt ihn, die größten Sophismen dieses Wortphilosophen als höchste Weisheit zu nehmen, z. B. seine abgeschmackte Taxierung des Ordensstandes gegenüber dem bischöflichen und priesterlichen Beruf. (S. th. 2, 2. 9. 184, 7. 8.) Kolde fordert er S. 287 öffentlich auf, zu beweisen, daß, wie er sagt, das Weib im Mittelalter gering geschätzt wurde. Das wäre ein protestantisches Vorurteil, das nun allgemein aufgegeben sei. Grade in der von Denifle so hoch taxierten Scholastik, die sogar die historische Methode Denifles geboren hat, ist durchweg das Weib in unwürdigster Weise herabgesetzt, ja mit den niedrigsten Schmähungen überhäuft, wie nicht einmal von dem Vorbild der Scholastiker, dem Heiden Aristoteles. Sollte der große Historiker der mittelalterlichen Scholastik nicht wissen, daß Alexander v. Hales (Summa 2, qu. 167 de sortileg.) sagt: wie die Lehre Christi von Gott in den Menschensohn, von ihm zum Mann und vom Mann zum Weib gekommen, so gelange des Teufels Lehre zuerst ins Weib — daher die Überzahl von Zauberinnen und Hexen — und dann erst zum Mann? Thomas führt die Mangelhaftigkeit des Weibes, das wie Aristoteles schon sagte, tief unter dem Mann steht, sogar auf eine Mangelhaftigkeit des Keimstoffes zurück (S. th. 1, qu. 92 art 1 ad 1). Das Weib ist also eine Abnormität! Der Anblick alter Weiber sei für Knaben giftig, wobei oft die Bosheit des Teufels mitwirke, mit dem Hexen im Bündnis ständen (1 c. l. qu. 117 a 3.) Nach Anselm von Canterbury ist das Weib ein süßes Übel, eine teuflische Hefe (faex satanae); nichts Schädlicheres gäbe es als ein Weib; durch nichts richte der Teufel mehr Menschen zugrunde als durch es. Das Weib sei der Tod der Seele. Jeder Ehemann sei unglücklich; habe er ein häßliches Weib, so sei sie ihm zuwider; wenn ein schönes, so fürchte er die Ehebrecher; werde das Weib schwanger, so müsse er fürchten, das Kind sei nicht das seine. Das Weib scheue vor nichts zurück, was die Sinneslust ihr eingebe. (In dem Gedicht de vanitate mundi.) Erzbischof Hildebert von Tours heißt das Weib treulos, schmutzig, wert der Fesseln, unstet, gottlos, voll Gift. Es sei eine schlimme Natter, eine lebensgefährliche Grube, ein beweglicher Abgrund, eine schreckliche Nachteule, ein häufig betretener Weg, fressender als Feuer, grausamer als die Schlange (sermo 76 de continentia). Gottschalk Hollen schreibt in seinem praeceptorium novum (Colon. 1483 f. 156): ‚Von der Fußsohle bis zum Scheitel ist keine Stelle am Weib, die nicht ein Fallstrick des Teufels wäre, Seelen zu fangen.' Savonarola hat ein Schmähgedicht auf die Weiber verfaßt (in seinem Confessionale, edirt von Lazaro Soardo, 1503), das alles Obige noch überbietet (in meinen ‚Keuschheitsideen' habe ich S. 46 einiges daraus produziert). Ein eben solches ist von Jacopone da Todi, dem Verfasser des Stabat mater. Ich habe auch in meinem erwähnten Werk auf den seltsamen Kontrast aufmerksam gemacht, den diese Weiberschmähung der scholastischen Theologen zu der Weiberapotheose des gleichzeitigen Minnegesangs bildet. Es sind zwei extreme Welten, die sich gar nicht berühren, trotzdem sie in dieselbe Zeit fallen!

Die Jesuiten verficht Denifle durch dick und dünn und läßt eine spezifisch jesuitische Mystik nicht gelten. Harnack habe unrecht mit dem Vorwurf der ‚sinnlichen Mystik'. Und nun lese man die Manresa mit ihren Ausmalungen des

Jenseits, sogar in erotischer Beziehung, von neueren Produktionen zu schweigen! Auch sei die Ascese bei den Jesuiten beileibe nicht in den Dienst der Politik getreten. Die Weltherrschaft streben die Jesuiten auch nicht an. O die unschuldigen Jesuiten! Wie es nur kommt, daß sie so sehr verdächtigt werden? Von Wirkungen auf Ursachen schließen, das kann Denifle, der große Historiker, nicht. Schon die Ursachen der Reformation konnte er nicht finden. Höchstens der Teufel konnte die unbegreifliche Zuchtlosigkeit der Mönche veranlaßt haben. Sie hätten es doch so schön haben können, die Mönche und Nonnen, ‚wenn sie nur gewollt hätten'. Aber sie wollten eben nicht — das ist das Komische an der Sache, was Denifle nicht begreift! Denifle mag ein guter Textvergleicher und Bücherbohrer sein, einen Tiefblick in die Zeiten hat er nicht; daran hindern ihn seine Leidenschaft und seine Vorurteile. Ein gründlicher Logiker ist er auch nicht trotz seiner so berühmten Scholastik. Z. B. will er den Begriff ‚Katholizismus' ausmerzen, der zu Unrecht gegenüber dem des ‚Protestantismus' gebildet worden sei. Er will dafür ‚Kirche' setzen, begreift also nicht, daß diese beiden Terminen sich nicht decken. Katholizismus ist eine Kulturrichtung und nicht mit dem viel konkreteren Begriff ‚Kirche' identisch.

Das Buch wird die Kluft zwischen den beiden Konfessionen nur erweitern."

III. Unter der Überschrift Eine Rettung der jesuitischen Moral schreibt Herrmann in der Christl. Welt 1904, Nr. 6 u. a.:

„Man kann zweifeln, ob es zweckmäßig ist, die Moral der Jesuiten bei ihrer Anwendung des Grundsatzes, daß der Zweck die Mittel heilige, anzugreifen. Denn die Schäden dieser Moral, die jetzt noch im ganzen die der römischen Kirche zu sein scheint, liegen viel tiefer in dem merkwürdigen Unvermögen, die Wahrhaftigkeit auch nur zu verstehen. An der Überwindung dieses Schadens hilft uns aber, wenigstens bei lebenskräftigen Völkern, die Kultur. Denn wo diese aufblüht, zieht sie daraus ihre Kräfte, daß Menschen den Mut finden, ihrer eigenen Erkenntnis zu folgen oder wahrhaftig zu sein.

Ein äußerer Anlaß läßt aber seit kurzem jenen Zug der jesuitischen Moral in besonders hellem Licht hervortreten. Das bekannte Preisausschreiben sollte wieder einmal in den Augen der Masse die Makellosigkeit dieser Moral bestätigen. Graf Hoensbroechs Nachweis, daß in jesuitischen Schriften bei der Behandlung einer bestimmten Frage sehr oft der Grundsatz vorliegt, ein an sich schlechtes Mittel könne durch einen guten Zweck erlaubt gemacht oder geheiligt werden, wird nun von Franz Heiner[1]) einer sehr scharfen Kritik unterzogen.

Heiner ist dazu als Professor des Kirchenrechts der geeignete Mann, denn die römische Moral ist römisches Kirchenrecht. In der Einleitung tritt er ganz sicher auf, weil er sich da auf dem Boden juristisch faßbarer Verhältnisse bewegt. Bei der Behandlung sittlicher Fragen wird er unsicher und unklar. Trotzdem ist ihm gut gelungen, was er gar nicht wollte, nämlich die den römischen Theologen fatale Sache erst recht sichtbar zu machen....

Sehr erfrischend wirkt nun daneben die Äußerung eines andern Jesuiten, Castropalar. Dieser Mann hat einmal den Mut gehabt, das noch jetzt von Heiner eifrig verfochtene Verhalten böse zu nennen. Er sagt (bei Heiner S. 43):

Denn wir behaupten, daß das Anraten eines geringen Bösen, unter welcher Bedingung auch immer es geschieht, in sich böse ist, und auf keine Weise erlaubt gemacht werden kann.

Heiner ist bei diesen Worten in Verlegenheit. Er kennt doch Castropalar als einen vielbewährten Jesuiten und sagt daher zunächst: ‚Dann würde Castropalar sich selbst widersprechen' (S. 44). Aber er weiß sich zu helfen in einer Ausführung, durch die er sich den großen Jesuiten würdig anreiht. Er sagt:

Den Rat, eine kleinere Sünde zu begehen anstatt einer größeren, hält er wirklich in jedem Fall für sündhaft: denn man darf nie zu einer Sünde raten,

[1]) Des Grafen Paul von Hoensbroech neuer Beweis des jesuitischen Grundsatzes, der Zweck heiligt die Mittel, begutachtet von Franz Heiner. Zweite unveränderte Auflage. Freiburg i. Br., 1904. Die Zitate im Folgenden beziehen sich auf diese Schrift.

auch nicht zu einer kleineren. In unserm Falle geht aber der Rat nicht auf eine kleinere Sünde als solche, sondern auf die Verkleinerung der Sünde; dieser Rat ist aber etwas sittlich Gutes.

Soll man dabei ernst bleiben? Der Rat, eine kleinere Sünde zu begehen anstatt einer größeren, ist in jedem Falle sündhaft, so sagt der tugendhafte Heiner. Nach diesem sittlichen Aufschwung meint er sich aber auch etwas erlauben zu dürfen und billigt mit seinen aufgeklärten Schützlingen den Rat, daß man sich zu einer Verkleinerung der Sünde entschließe. Für weniger aufgeklärte Leute bedeutet freilich der Rat, eine kleinere Sünde anstatt einer größeren zu wählen (den Heiner verwirft), dasselbe wie der Rat, die Sünde zu verkleinern (den Heiner billigt).

Nun hat aber obenein Castropalar gerade die Unterscheidung, die Heiner macht und auch bei ihm finden möchte, in den von Heiner selbst kurz vorher abgedruckten Worten scharf zurückgewiesen. Castropalar erwähnt nämlich Leute, die sich auf dieselbe Weise helfen wollen, wie Heiner: beim Anraten des geringeren Bösen werde nicht das Böse angeraten, sondern die Wahl des geringeren Bösen; auf eine solche Wahl aber sei unter der Voraussetzung, daß der Wille überhaupt zum Bösen entschlossen sei, zu dringen. Diesem Gesinnungsgenossen Heiners sagt aber Castropalar: Allein wer sieht nicht, daß das mit Worten spielen heißt? (S. 43.) Also Heiner tut sich groß mit der glänzenden Unterscheidung zwischen ‚Rat zur Wahl der geringeren Sünde' und ‚Rat zur geringeren Sünde'. Ein alter Jesuit hat aber einmal den Mut gehabt, das als ein Spiel mit Worten zu bezeichnen. Ob er das heute noch wagen dürfte nach den Fortschritten, die inzwischen die römische Moral gemacht hat?

Das Beste wäre, wenn auch Heiner einmal einen solchen Wagemut fände, das Böse böse zu nennen....

Wäre es nicht würdiger, wenn die römischen Theologen, anstatt ein solches Spiel mit leeren Worten zu treiben, ruhig einräumten, ihre Moralisten hätten sich bisweilen in solche Seltsamkeiten verirrt, und dann versuchten, die Quelle des Schadens abzustellen?...

Alle, die den Weg dieser Kirche mitbestimmen, dürfen wir fragen, ob es nicht an der Zeit ist, durch eine gründliche Revision der römischen Moral die Quelle der schmutzigen Flut zu verstopfen. Denn, daß das Schmutz ist, was man immer wieder, weil es auf dem Boden der Kirche liegt, verteidigen zu müssen meint, wissen sie sicherlich, in Deutschland wenigstens."

IV. **Ein katholisches Zeugnis von Friedensstimmung.** Die „**Kölnische Volkszeitung**" schreibt in Nr. 348:

„Es fällt uns nicht ein, alle Schuld an der konfessionellen Erregung ausschließlich da drüben zu sehen. Es wäre auch mehr wie sonderbar, wenn in einem Kampfe von solchem Umfang, solcher Dauer und solcher Erbitterung der eine Teil lediglich sündigte und der andere lediglich duldete. Auch auf katholischer Seite sind Fehler gemacht, ist die Wahrheit, Gerechtigkeit und christliche Liebe manchmal verletzt worden, wenn auch nach unserer festen und ehrlichen Überzeugung in ungleich geringerem Maße als im anderen Lager. ... Niemanden im besonderen anklagend, niemanden ausschließend, müssen wir einräumen: bis auf den heutigen Tag zeigt sich auch in manchen katholischen Kreisen zuweilen ein Geist der kleinlichen Befangenheit, ein Mangel an Verständnis für das Gute im anderen Lager, hier und da eine übertriebene Empfindlichkeit, eine gewisse Unfähigkeit, festgewurzelte Anschauungen Andersdenkender zu begreifen und schonend zu behandeln, ein Geist, der sich aus den bitteren Erfahrungen des kirchenpolitischen Kampfes und seinen Folgeerscheinungen sehr wohl begreifen und entschuldigen läßt, aber doch objektiv zu tadeln ist. Kirchenrechtliche Anschauungen, legendarische Traditionen, die ihre Berechtigungen jedenfalls im Laufe der Zeiten verloren hatten, hat man gänzlich überflüssigerweise festgehalten und mit einer Hartnäckigkeit verteidigt, die auch auf katholischer Seite Kopfschütteln und offenen Widerstand hervorrief. ... Kaum glaubliche Dinge sind vorgekommen. ... Wie tief solche Vorgänge im katholischen Lager verstimmt haben, ist bekannt. Daran mag man ermessen, welchen Eindruck gewisse veraltete kirchenrechtliche Bestimmungen und Rauhbeinigkeiten der konfessionellen Polemik bei unseren protestantischen Mitbürgern machen. ... Auch die protestan-

tische Überempfindlichkeit ist ein nun einmal vorhandener Faktor, der nicht ungestraft vernachlässigt werden darf. ... Die törichte Aufwärmung der alten Sage von Luthers Selbstmord war ein Fehler ersten Ranges; in katholischen Kreisen hat sie fast nur Widerspruch erfahren, in protestantischen ist sie trotzdem eine scharfe Waffe bis auf den heutigen Tag. Oder um ein jüngeres Beispiel zu wählen: Die Wirkung eines an neuen Ergebnissen so überreichen Buches wie Denifles Lutherwerk ist für den Protestantismus durch einige Einzelheiten vorläufig vernichtet worden; ohne dieselben hätten die Feststellungen des gelehrten Dominikaners nichts von ihrer Beweiskraft und wuchtigen Wirkung verloren, mit ihnen wird das Buch auf Jahre hinaus den Charakter des „Pamphlets“ tragen, wenn auch nur infolge eines Kunstgriffs, über den der Historiker die Achseln zuckt.“

V. In der Christlichen Welt 1904 Nr. 22 ist zu lesen:

Vom konfessionellen Frieden.

Offener Brief an die Redaktion der Kölnischen Volkszeitung (von D. Rade).

Hochgeehrte Herren Kollegen ...

Den besondern Anlaß zu schreiben, gibt mir Ihr „Wort zum Frieden unter den Konfessionen“ in Nr. 348 Ihrer Zeitung. Es ist anders gemeint als zur flüchtigen Tageslektüre und will auch auf protestantischer Seite ein Echo wecken. So tue ich in der ersten freien Stunde, die ich dazu finde, was an mir ist. ...

Keine neue Entdeckungen kann ich aufweisen. Nur zwei ganz offen vorliegende Tatsachen sind's, die sich eben jetzt auf besonders eindringliche Weise geltend machen. Nämlich 1) der internationale Zusammenhang unserer katholischen Minorität und 2) der doppelsinnige Charakter des Zentrums. ...

In der Tat, wer von uns Akatholiken hat heute einen Begriff davon, was unsere Katholiken im Namen ihrer Religion von Staat nnd Gesellschaft noch alles verlangen werden? Wer von uns kennt die Grenzen, die sie aus Rücksicht auf das Zusammenleben mit uns, der akatholischen Mehrheit, ihren Wünschen von selber setzen werden?

Das Geheimnis dieser Unersättlichkeit — wenn ich es so kräftig ausdrücken darf — liegt in dem internationalen Zusammenhang, den Sie haben, und in dem starken Gefühl davon, das Sie pflegen. ...

Habe ich aber den Entstehungsgrund der vorhandenen protestantischen Erregtheit so in großen Zügen richtig gezeichnet, dann gibt es für Sie nur Ein Heilmittel, und das können nur Sie und Ihre Glaubensgenossen anwenden. Sie deutschen Katholiken müßten Ihren festen Willen, innerhalb des Deutschen Reiches letztlich nichts andres sein zu wollen als eine starke, gesunde und politisch wohlgeachtete Minorität, dadurch beweisen, daß Sie endlich — das Maß der Ansprüche einmal festlegen, die Sie im Namen Ihrer Religion an das deutsche Volk und Staatswesen erheben müssen. Und eben dies werden Sie nicht können. Um des internationalen Zusammenhangs willen, in dem Sie stehen. Um der Ansprüche willen, die ihre Kirche macht, und die weit über das hinausgehen, was ein nichtkatholisches Staatswesen Ihnen gewähren kann. Hier fließt der Quell unaufhörlicher Forderungen, und damit zugleich auch, wenn erst der Blick dafür, das Mißtrauen dawider aufgegangen ist, der Quell unabsehbarer Beunruhigung für die nichtkatholische Mehrheit unseres Volkes. ...

Das Zentrum sollte den Anspruch, eine unkonfessionelle, rein politische Partei zu sein, aufgeben. Denn dieser Schein ist es, der irritiert und das erwachte Mißtrauen immer von neuem stärkt. Und es sollte seine wesentliche Aufgabe darin sehen, als katholische Partei die Ansprüche der katholischen Minderheit auf einen unmißverständlichen Ausdruck zu bringen, so daß wir Protestanten Maß und Ziel sähen und uns darauf einrichten könnten. Das wäre ein Machtverlust für das Zentrum und also nicht ohne eine Tat der Selbstverleugnung möglich. Aber vom Standpunkt katholischer Frömmigkeit wäre es sehr wohl möglich. Und zur Sanierung unserer inneren Verhältnisse, zur Stabilierung der richtigen Gewichtsverteilung unter den Konfessionen würde es dienen. Es wäre aber auch klug. Denn die heutige Vorherrschaft des Zentrums im Parlament ist unnatürlich. Es wird ein Rückschlag kommen. Dem könnte das Zentrum zum Besten der katholischen

Minderheit vorbeugen, wenn es rechtzeitig allem Doppelsinn ein Ende machte und sich als katholische Partei sans phrase konstituierte.

Sie werden meine Ausführungen vielleicht allzu naiv finden. Und ich fürchte, noch viel kräftiger wird ihre Naivetät von andern verlacht werden.

VI. Schiele in Chr. Welt 1904 Nr. 25:

Wenn in den vielgepriesenenen nassauischen Simultanschulen die evangelischen Kinder das Ave Maria morgens mitbeten, so kann ich das nicht so schlimm finden, wie manche meiner Freunde. Immer noch besser eine etwas peinliche gemeinsame Religionsübung, als gar keine!

VII. Die Stellung der Neuen Preußischen (Kreuz)-Zeitung" wird von ihr selbst 1904 Nr. 209 (5. Mai) folgendermaßen bestimmt:

„Nicht mit Bitterkeit, aber mit Seufzen gehen wir zur Besprechung der konfessionellen Lage in Deutschland über. Schon dadurch wird sie zur sauersten Pflicht, daß wir uns bei der ersten Zeile sagen müssen, jede einzelne, die wir schreiben, ist der böswilligsten Ausdeutung ausgesetzt. Wer zu der ungeheuerlichen Beschuldigung gelangt, die „Kreuz-Zeitung" treibe „Verrat am Evangelium", der hat einen langen Weg des Hasses und der Verblendung hinter sich. Ihm gegenüber bleibt auch kein Raum für Hoffnung auf Verständigung; ja, es fragt sich, ob es nicht ein Gebot der Selbstachtung wäre, auf weitere Auseinandersetzungen mit ihm zu verzichten. Sonst wenigstens ist es so in der Welt. Als Denifle im sachlichen Streite gegen Professor Harnack den persönlichen Vorwurf der Unwahrhaftigkeit erhob, kam von letzterem sofort die selbstverständliche Erklärung, solange Denifle den Vorwurf nicht zurücknehme, sei er, Harnack, mit ihm fertig. Noch niemals aber ist, solange wir denken können, ein evangelischer Theologe von einem katholischen und umgekehrt mit so grenzenlosem Haß verfolgt worden, wie die „Kreuz-Zeitung" von denen, welche sich als die allein berechtigten Vertreter des Protestantismus ausgeben. Natürlich werden wir darum nicht schweigen, sondern die Pflicht erfüllen, die positives Christentum und die Sorge um unsere nationale Zukunft uns auferlegen. Aber die einzelnen Personen und Blätter, welche den Kreuzzug gegen die „Kreuz-Zeitung" mit den verwerflichsten Mitteln betreiben, werden an dieser Stelle vergeblich ihre Namen suchen. Es müßte schon ein sehr grober Zwang ausgeübt werden, wenn wir davon abweichen sollen.

Fleisch und Blut fordern freilich stürmisch eine andere Art der Abwehr; denn der bisher schon angerichtete Schaden ist kaum zu überschätzen. Allein schon auf politischem Gebiete. Gerade darum mußte ja die „Kreuz-Zeitung" Front machen einmal gegen die systematisch verbreitete Unterstellung, die Konservativen ständen im geheimen Bunde mit dem Zentrum, besorgten dessen Geschäfte und gäben Ehre und Interessen ihrer eigenen Kirche preis, und dann gegen die unglücklichen Versuche, diese Ehre und Interessen mit der Politik derjenigen politischen Kreise zu verknüpfen, welche ihre religiöse Kraft im Protestieren und Demonstrieren gegen alles Positive in der Religion, sei sie katholisch oder evangelisch, erschöpfen. Wir können nicht ruhig zusehen, wenn der konservative Faktor im Volksleben nach Möglichkeit ausgeschaltet werden soll, und wir widerstehen den Anstrengungen, unter einer geschickten, aber auch skrupellosen Ausnutzung eines scheinbar günstigen Zeitmomentes unsere evangelische Kirche in verhängnisvolle Bahnen zu drängen. Wie not das tut, geht schon zur Evidenz aus der allgemeinen Anerkenntnis hervor, daß die Dinge so nicht weitergehen können wie sie jetzt liegen. Die Gefahr der übertriebenen konfessionellen Spannung wird überall deutlich empfunden, und die Mahnungen zur Mäßigung mehren sich täglich. Die Haltung der konservativen Redner in der bekannten Abgeordnetenhausdebatte vom 16. und 17. März sind das beste Zeugnis dafür, daß unsererseits mit der kraftvollen Würde evangelischen Bewußtseins politische Besonnenheit sich verbindet — unsererseits, sagen wir; denn das Bemühen, die „Kreuz-Zeitung" von der konservativen Partei hierin abzugliedern, ist nutzlos. Wir haben im Vordertreffen gestanden, sind am schärfsten aufs Ziel genommen und haben darum die schwersten Opfer bringen müssen; aber das gilt sonst nicht als Schande, sondern als Ruhm.

Wir wissen, daß unsere wiederholten Erklärungen, wir seien religiös an-

gesehen scharfe Gegner des Katholizismus und hielten den Kampf mit ihm auf dem Boden christlichen Glaubens für unerläßlich, ignoriert oder bemängelt oder verhöhnt werden, und zwar nur darum, weil wir die von unseren Gegnern angewandte Methode für verfehlt halten. Daß wir hierin im wirklichen Verlauf der Dinge insbesondere während des letzten Jahres recht behalten haben, sofern materiell und ideell nichts erreicht, nur ein unerträglicher Zustand herbeigeführt ist, wird nicht zu unserer Rechtfertigung verwertet, sondern zu neuen Anklagen. Daß wir es aber auch, was den Gegensatz zur katholisch-kirchlichen Auffassung betrifft, nicht bei bloßen Redensarten haben bewenden lassen, das wird verschwiegen. Wie lange ist es denn her, daß kirchliche Vierteljahrsrundschauen der „Kreuz-Zeitung" mit langen Artikelserien von katholischen Organen, wie „Köln. Volkszeitung" und „Germania", aufs heftigste bekämpft wurden! Wer hat denn früher als wir und schärfer gegen Denifles Angriffe vom Leder gezogen! Wer hat rücksichtsloser D. Hupperts Methode, Evangelische gegen Evangelische auszuspielen, gekennzeichnet! Wer übertraf uns denn in der Aufdeckung der bösen Folgen des vom Zentrum eingebrachten Toleranzantrags? Wer kann von uns noch mehr Raum und Interesse verlangen für alle kirchlichen Ereignisse, die hin und her im Lande Zeugnis geben vom Bau des Reiches Gottes! Freilich für den studentischen Holzkomment von Jena können wir uns nicht begeistern, und wenn die abscheuliche Methode des päpstlichen Unterarchivars und der sein Buch ausschlachtenden Kaplanspresse in protestantischen Blättern naturgetreue Nachahmung findet, so finden wir darin ein Ärgernis, und — aller Radau ist uns zuwider."

VIII. Was v. Bodelschwingh urteilt (aus: „Wie kämpfen wir siegreich gegen die Jesuitengefahr?" Bethel bei Bielefeld. 30 Pf.):

„Die Gesellschaft Jesu hat ein ganzes Meer von Blut und Tränen über unser deutsches Vaterland gebracht, über die ganze Erde. . . . Dies alles weiß ich wohl und ich könnte diese Anklagen um das Hundertfache erweitern, wenn ich zusammentragen wollte, was jemals an Schandtaten von Jesuiten begangen oder doch erzählt wird. Aber ich liebe solche einseitige Geschichtsforschung nicht. Es kommt dabei nichts Gutes heraus. Es ist stets heilsamer und edler, gründlich vor der eigenen Tür zu fegen, als dem Schmutz vor fremden Türen nachzuspüren."

„In solche Ungerechtigkeit (wie Jesuiten gegenüber Luthers Schriften) dürfen wir auch dem Jesuitenorden gegenüber nicht verfallen. Wenn man mit unparteiischen Augen alles zusammentragen wollte, was edle Glieder dieses Ordens, von dem großen Franz Xaver an, Gutes und Großes geleistet, so würde man staunen über die Fülle aufopfernder Liebestaten. Es sind immer nur einzelne räudige Schafe gewesen, die dem Orden durch gemeine Schriften und Taten Schande gebracht. Die Mehrzahl hat redlich für Gott geeifert und Seelen zu retten gesucht, wenn auch mit dem Unverstand, daß hierbei der Bischof in Rom nicht zu umgehen sei. In diesem Irrtum hat doch auch Winfried, der fromme Apostel Deutschlands gesteckt, dem auch die evangelische Geschichtsschreibung darum den Namen eines Bonifacius, eines Wohltäters, nicht versagt hat. Ich weiß, daß viele edle Katholiken mit Liebe und Dankbarkeit an ihren jesuitischen Lehrern hängen, die ihre Herzen zu Gott geführt haben. Da gilt es doch auch etwas Pietät unseren katholischen Brüdern gegenüber üben, wie wir solche für unsere edlen Reformatoren verlangen." . . .

„Ich bin nicht imstande, mit dem Evangelischen Bunde zu sagen: Ich fürchte die Jesuiten nicht. Wir haben sie in hohem Maße zu fürchten, diese in ihrer Art einzig dastehende nicht bloß geistliche, sondern auch weltliche Macht; diese gewaltige Heerschar hochbegabter, feingebildeter, weltkluger Männer, miteinander fester verbunden, als die phalanx des großen Alexander, im willenlosen Gehorsam gegen ihre Oberen und in äußerster Entsagung geübt; praktisch tüchtig, rastlos tätig, mit unnützem Plapperwerk sich nicht aufhaltend, alle gleichentschlossen ihrem großen Ziel zustrebend und in ihrem Gewissen nicht ängstlich gebunden, wenn nur dies Ziel erreicht wird: die Herrschaft des Papstes über die ganze Erde. Das ist eine Macht, die zu unterschätzen die größte Torheit wäre. Es kommt hinzu, daß ihre Ordnungen ihnen keine Ordenskleidung auferlegen, so daß sie wirken können, wo und wie sie wollen, ohne daß man von ihnen weiß. Ich habe bisher niemals

einen Priester oder Laien kennen gelernt, der bekannt hätte: „Ich bin Jesuit“, aber ich fühle mich in meiner Arbeit an vielen Orten im Kampf mit ihnen, ohne daß ich beweisen könnte, es sind Glieder des Jesuitenordens, mit denen ich es zu tun habe.“ ...

„Ich beneide die katholische Kirche weder um die Jesuiten, noch um ihre Einheit. Denn diese Einheit, zu welcher der Jesuitenorden die römische Kirche gewaltsam zusammenschmiedet, ist eine Einheit des Todes und des Grabes. Diese **Einheit ist ohne Freiheit.** Da ist mir die evangelische Zerrissenheit voll Leben und Freiheit doch noch lieber. Auch um die Siege des Jesuitenordens beneide ich die katholische Kirche nicht; seine Siege sind schließlich immer wieder Niederlagen gewesen. Ueberblickt man die beiden Kirchengemeinschaften im großen und ganzen, die evangelische und die katholische, so ist doch das gesamte Bild dasselbe, welches von dem Hause Davids und Sauls einst gemeldet ward. „Das Haus Sauls nahm immer ab und das Haus Davids nahm immer zu.“ Alle katholischen Länder gehen rückwärts, alle evangelischen vorwärts. Aber das Maß **des** Fortschritts bei uns hängt doch immer genau zusammen mit dem Maß der Bewahrung unserer teuersten Gabe, des unverfälschten Wortes Gottes und des teuren Evangeliums. Ueberall, wo man diese Fahne sinken läßt, sinkt auch **innerer** und äußerer Wohlstand, und der grausame, anti-christliche Materialismus erhebt sein schreckliches Haupt. **Gegen diesen zu kämpfen, ist unsere Hauptaufgabe, in der wir mit allen treuen Katholiken eins sind.** Und so sehe ich die Jesuiten viel weniger als Adler an, die hoch emporsteigen, um uns zu zerfleischen, vielmehr als sehr nützliche Schäferhunde, die nach Gottes Führung und Regierung die zerstreute Herde evangelischer Christen zusammentreiben.“ ...

„Her! her!“ pflegten die alten Landsleute aus der Zeit Georg von Frundsbergs zu rufen, indem sie im Uebermut der Schlachten ihre Gegner auf sich lockten. Diesem Uebermut möchte ich nicht nachzueifern raten in dem uns neu aufgezwungenen Kampf. Wir haben die Gegner nicht gerufen, aber indem sie heranrücken, wollen wir nicht protestieren und jammern, sondern uns ernstlich und mutig mit Waffen der Gerechtigkeit zum Kampfe rüsten. Hier gilt es nicht Uebermut, sondern Demut, nicht Verzagtheit, sondern Glaube. Damit, daß wir unsere Gegner schlecht machen, ist uns nicht geholfen, wir müssen selbst besser werden.“

## 2. Evangelisch-Katholisches.

I. **Was ein Bischof von Gebetserhörungen hält.** In einem Erlaß an die Geistlichen seines Sprengels hat Bischof Egger von St. Gallen gesagt:

„Wenn in gewissen Zeitschriften zeitliche Gebetserhörungen allzusehr in den Vordergrund gestellt werden, wenn von dem lieben Vieh in behaglicher Breite gehandelt wird, wenn zeitliche Verlegenheiten oft recht untergeordneter Natur eine größere Rolle spielen, als die höchsten Anliegen des Reiches Gottes, so dient das kaum zur Klärung des Bewußtseins in bezug auf die eigentlichen Zwecke des Gebetes, sondern vielmehr zur Trübung desselben. ... Der Christ soll bei jeder Wohltat, die ihm von oben zu teil wird, dem Herrn danken und sich zu neuem Vertrauen aufmuntern lassen. Aber wie man nicht wahrnehmen kann, was der einzelne Tautropfen und Sonnenstrahl zum Gedeihen der Saaten beigetragen hat, so ist es nur in verhältnismäßig seltenen Fällen möglich, eine bestimmte Gunst des Himmels mit einem einzelnen Gebete in direkten Zusammenhang zu bringen. Der einzelne kann das im stillen Kämmerlein ohne Schaden tun, aber mit einer Gebetserhörung vor die Oeffentlichkeit treten soll man nur, wenn sie geeignet ist, zu erbauen. Das kann eine solche nur, wenn sie dem Publikum als übernatürliche Wirkung in glaubwürdiger und überzeugender Weise nachgewiesen werden kann. Solange die Gewährsmänner fehlen, solange die Vermutung gestattet ist, daß die Berichte von leichtgläubigen, überspannten und einbildnerischen Personen stammen, wird der größere Teil des Publikums dieselben in unserer kritisierenden Zeit gar nicht ernst nehmen.

Wenn aber dann erst noch Vorfälle aus den niedersten Regionen des Alltagslebens in einfältiger Darstellung gegeben und mit dem Höchsten und Heiligsten in eine keineswegs einleuchtende Verbindung gebracht werden, so ist das nicht mehr

eine Erbauung, sondern ein Aergernis. Es wird mir von Stimmen aus der Nähe und Ferne versichert, daß gerade solche Katholiken, welche der Erbauung sehr bedürftig wären, durch solche Dinge geärgert und abgestoßen werden."

Die „Monatschrift für Stadt und Land" (Juni 1904 S. 559) sagt dazu: „Das ist schön gesprochen. Aber so kann nur ein Bischof sprechen, der in einer reformierten Stadt evangelische Luft atmet."

II. Aus dem Pastor bonus (katholische past. theol. Ztschr.) S. 423:

„Ein Predigtfehler, der nicht selten ist. Ein junger Mann hatte in Gegenwart eines alten Theologen gepredigt und hatte den Mut, am Schlusse seines Vortrags ihn zu fragen: ‚Was halten Sie von meiner Predigt?' — ‚Eine sehr armselige Predigt,' antwortete dieser. ‚Eine armselige Predigt! Es hat mich viel Zeit gekostet, sie auszuarbeiten.' — ‚Das begreife ich nicht.' — ‚Nun denn, warum nennen Sie dieselbe armselig; halten Sie meine Auslegung des Textes nicht für richtig?' — ‚O ja, sehr richtig.' — ‚Nun, waren die Bilder ungeeignet, die Beweisführung unlogisch?" — ‚Das war alles soweit sehr gut, aber doch war es eine armselige Predigt.' — ‚Wollen Sie mir sagen, warum?' — ‚Weil Christus nicht darin war.' — ‚Nun, von Christus kam im Text nichts vor, wir müssen predigen, was der Text bietet.' Darauf antwortete der Alte: ‚Wissen Sie nicht, junger Mann, daß es von jeder Stadt und jedem Dorf und jedem kleinen Weiler eine Straße nach Rom gibt? Sehen Sie, so gibt es von jedem Vers in der Schrift eine Straße zu der Hauptstadt der Schrift, das ist Christus. Ihre Aufgabe ist, wenn Sie einen Vers als Vorspruch wählen, zu fragen: was ist hier die Straße zu Christus hin, und dann haben Sie die Predigt zu halten entlang dieser Straße zur großen Hauptstadt — Christus. Ich habe noch nie einen Text gefunden, in dem nicht eine deutliche und gerade Straße zu Christus hin gewesen wäre; und wenn ich je einen solchen fände, der keine hätte, so würde ich eine Straße machen; ich würde selbst über Gräben und Hecken gehen, um zu meinem Herrn zu gelangen.'"

### 3. Von Universitäten.

I. In der Theologisch Tijdschrift 1904 S. 1—16 schreibt Pijper über das Thema: „Frauen als Studenten der Theologie", wo er etwa folgendes ausführt:

So gut wie Frauen Medizin und Jura studieren, ebenso nahe und nötig und anziehend sollte ihnen das Studium der Theologie liegen, wozu sie sich wohl eignen und nach der Erfahrung, welche von der Geschichte bezeugt wird, Tüchtiges leisten würden. „Zum Schluß die praktische Frage, die für Eltern und Vormünder wahrscheinlich von entscheidender Bedeutung ist: Wird ein junges Mädchen, das die Theologie als Studienfach erwählt, mit jener ihr Brot verdienen können? Ist Aussicht, daß in absehbarer Zeit in den protestantischen Kirchen unseres Vaterlandes Frauen als Prediger angestellt werden? — Zu meinem Bedauern muß ich antworten, daß fürs erste bei uns zu Lande der wissenschaftliche Betrieb der Theologie für sie ein Luxusartikel bleiben wird. Einzig die Neigung muß vorläufig entscheiden. . . . Wie mir scheint, darf man nichts anderes fordern als dies, daß weibliche Prediger für befugt erklärt werden: zu predigen, Religionsunterricht zu geben, Hausbesuche zu machen, Kranke und Sterbende zu trösten. Die Befugnis, an der Spitze einer Gemeinde zu stehen, bleibe ihren männlichen Vorgängern überlassen. . . . Wenn es erst einmal weibliche Lehrer in der Theologie gibt, werden auch weibliche Prediger auftreten. Auf die Dauer wird die Niederländische reformierte (Hervormde) Kirche die Türen vor ihnen nicht geschlossen halten können und die wertvolle Hilfe, die ihr damit geboten wird, um der Förderung des Reiches Gottes willen nicht abweisen können. . . . Mögen die weiblichen Theologen nur kommen! Ich erwarte, daß sie einen guten Einfluß ausüben werden, nicht allein durch ansprechende Predigten, sondern auch durch geschmackvolle Schriften. Vielleicht könnten sie mit einem Schlage die Aufmerksamkeit vieler in den gebildeten Kreisen erobern, die zurzeit nicht gerade vorzugsweise nach theologischen Literaturerzeugnissen greifen. Vielleicht werden sie andere inspirieren." . . .

(Vgl. Christl. Welt 1903 Nr. 59 Otto, Kirchliche Ämter für Frauen, und unter derselben Überschrift von Ad. Schulze ebenda 1904 Nr. 2 den Hinweis

auf die Brüdergemeinde mit ihren „Chören", d. i. seelsorgerlich zusammengehörigen Gemeinschaften, wo die Frau als „Chechorpflegerin" ein seelsorgerliches Amt hat und als offizielle kirchliche Beamte gilt.)

## II. Statistik der deutschen Universitäten.
(Aus dem Deutschen Universitätskalender S.-S. 1904, vgl. S. 447.)

| Universitäten. | Zahl der Lehrer (Sommer-Semester 1904). | | | | | | | Zahl der Studierenden (Winter-Semester 1903—1904). | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Ord. Professoren. | Außerord. Profess. bezw. Honorar-Doz. | Honorar-Prof., Akademiker. | Priv.-Doz., Repet., Suppl., Assist. | Lekt. u. Lehrer. | Lehrer für Fertigkeiten. | Gesamtzahl. | Theologen. evangel. | Theologen. kathol. | Juristen, Kameral., Forstbeflissene. | Medizin, Chirurg., Pharmazeuten. | Philosoph., Philol., Mathematiker 2c. | Gesamtzahl der immatrik. Hörer. | Zum Besuch der Vorlesungen berecht. | Gesamtzahl. |
| **I. Deutsches Reich.** | | | | | | | | | | | | | | | |
| Berlin, Universität | 90 | 112 | 24 | 231 | 1 | 1 | 468 | 331 | — | 2565 | 1193 | 3414 | 7503 | 6553 | 13856 |
| „ Landw. Hochsch. | 17 | 25 | — | — | — | — | 42 | — | — | — | — | 654 | 654 | 182 | 836 |
| Bonn | 71 | 29 | 5 | 71 | 2 | 2 | 180 | 72 | 284 | 659 | 206 | 1073 | 2294 | 190 | 2484 |
| Poppelsdorf | 11 | 12 | — | 2 | — | — | 25 | — | — | — | — | (355) | (355) | — | (355) |
| Braunsberg | 8 | 1 | 1 | 3 | 1 | — | 14 | — | ? | — | — | ? | ? | ? | ? |
| Breslau | 68 | 33 | 2 | 61 | 8 | 3 | 175 | 58 | 237 | 561 | 205 | 709 | 1770 | 209 | 1979 |
| Erlangen | 41 | 13 | — | 18 | 2 | 3 | 77 | 152 | — | 322 | 303 | 205 | 982 | 31 | 1013 |
| Freiburg i. B. | 53 | 37 | 6 | 34 | 4 | 4 | 138 | — | 185 | 392 | 374 | 380 | 1331 | 156 | 1487 |
| Gießen | 46 | 16 | 2 | 18 | 3 | 2 | 87 | 69 | — | 232 | 355 | 415 | 1071 | 49 | 1120 |
| Göttingen | 66 | 28 | 4 | 42 | 4 | 3 | 147 | 100 | — | 377 | 138 | 755 | 1370 | 108 | 1478 |
| Greifswald | 46 | 28 | 1 | 24 | 4 | 2 | 105 | 86 | — | 226 | 156 | 219 | 687 | 50 | 737 |
| Halle | 55 | 32 | 4 | 58 | 10 | 3 | 162 | 305 | — | 416 | 185 | 847 | 1753 | 211 | 1956 |
| Heidelberg | 47 | 63 | 12 | 28 | 11 | 2 | 163 | 56 | — | 397 | 266 | 640 | 1359 | 176 | 1535 |
| Jena | 41 | 36 | 10 | 22 | 4 | 2 | 115 | 44 | — | 164 | 141 | 467 | 826 | 86 | 912 |
| Kiel | 48 | 19 | 2 | 47 | 3 | 2 | 121 | 34 | — | 209 | 194 | 321 | 758 | 56 | 814 |
| Königsberg i. Pr. | 57 | 29 | — | 39 | 8 | 4 | 137 | 72 | — | 328 | 194 | 331 | 925 | 148 | 1073 |
| Leipzig | 68 | 78 | 7 | 57 | 4 | 1 | 215 | 280 | — | 1192 | 478 | 1822 | 3772 | 635 | 4407 |
| Marburg | 51 | 17 | 1 | 33 | 5 | 2 | 109 | 93 | — | 275 | 149 | 597 | 1154 | 92 | 1246 |
| München | 78 | 51 | 9 | 68 | 4 | 3 | 213 | — | 181 | 1691 | 1180 | 1557 | 4609 | 246 | 4855 |
| Münster | 38 | 13 | 2 | 14 | 8 | 1 | 76 | — | 288 | 321 | — | 595 | 1204 | 55 | 1259 |
| Posen | 13 | — | — | 4 | 8 | — | 25 | — | — | — | — | — | — | — | — |
| Rostock | 35 | 13 | — | 11 | 1 | — | 60 | 33 | — | 78 | 123 | 283 | 519 | 30 | 549 |
| Straßburg | 72 | 36 | 4 | 35 | 5 | 3 | 155 | 56 | 177 | 349 | 232 | 519 | 1333 | 167 | 1500 |
| Tübingen | 56 | 22 | 6 | 16 | 2 | 5 | 107 | 252 | 186 | 520 | 184 | 245 | 1387 | 29 | 1416 |
| Würzburg | 45 | 22 | — | 23 | 2 | 3 | 95 | — | 110 | 381 | 516 | 176 | 1283 | 96 | 1379 |
| **II. Österreich-Ung.** | | | | | | | | | | | | | | | |
| Czernowitz | 31 | 8 | 3 | 6 | 5 | 1 | 54 | — | ? | ? | ? | ? | ? | ? | ? |
| Graz | 57 | 26 | 7 | 32 | 3 | 2 | 127 | — | 100 | 720 | 251[1]) | 272[2]) | 1343[3]) | 408 | 1751 |
| Innsbruck | 53 | 19 | 4 | 17 | 3 | 1 | 97 | — | ? | ? | ? | | ? | ? | ? |
| Prag | 67 | 30 | — | 38 | 6 | 2 | 143 | — | ? | ? | ? | | ? | ? | ? |
| Wien, Universität | 108 | 65 | 7 | 265 | 15 | 3 | 463 | — | 167 | 3046 | 1024[4]) | 1669[5]) | 5906 | 1832 | 7738 |
| Wien, evang.-theologische Fakultät | 5 | — | — | 2 | — | — | 7 | ? | — | — | — | — | — | — | — |
| Wien, Hochschule für Bodenkultur | 15 | 3 | — | 24 | 2 | — | 44 | — | — | — | — | ? | ? | ? | ? |
| **III. Schweiz.** | | | | | | | | | | | | | | | |
| Basel | 45 | 32 | — | 29 | 2 | 2 | 110 | 46 | — | 57 | 135 | 304 | 542 | 164 | 706 |
| Bern | 51 | 21 | 4 | 48 | 1 | — | 125 | 20 | 9 | 234 | 588 | 567 | 1418 | 235 | 1653 |
| Genf | 61 | 7 | 10 | 56 | 1 | — | — | 46 | — | 103 | 307 | 431 | 887 | 316 | 1203 |
| Lausanne | 28 | 48 | 12 | 41 | 2 | — | 131 | 20 | — | 94 | 286 | 273 | 673 | 199 | 872 |
| Neuchâtel | 31 | 7 | 6 | 13 | — | — | 57 | 13 | — | 24 | — | 96 | 133 | 123 | 256 |
| Zürich | 48 | 21 | 3 | 53 | 8 | 2 | 135 | 20 | — | 138 | 440 | 357 | 955 | 303 | 1258 |

[1]) Darunter 3 Frauen; [2]) 7 Frauen; [3]) 10 Frauen; [4]) 23 Frauen; [5]) 67 Frauen.

III. In diesem Sommerhalbjahr sind bis jetzt 368 Frauen als Hörerinnen an der Universität Berlin zugelassen worden, gegen 298 im vorigen Sommer und 562 im letzten Winter. Bei der Zulassung wird noch strenger verfahren als

früher, und viele Ausländerinnen mit minderwertigen Zeugnissen sind abgewiesen worden. Immerhin beträgt die Zahl der hier studierenden Ausländerinnen noch 107, darunter 60 Russinnen. Unter den zugelassenen Damen sind 38 verheiratet, verwitwet und geschieden. Viele sind Lehrerinnen und gehören Professoren- und anderen gelehrten Kreisen an. Zwei Töchter des Handelsministers Möller widmen sich der Theologie; die eine ist verheiratet und hört besonders Kirchengeschichte. Mehrere besitzen schon das Doktordiplom und andere akademische und sonstige Würden. Eine Studentin war kürzlich von einer englischen Gemeinde zur Seelsorgerin gewählt worden. Unter den Zugelassenen haben 46 das Reifezeugnis von deutschen Vollanstalten; dazu kommen noch 4 mit Maturitätszeugnissen von Küsnacht-Zürich. 256 studieren philologische, literarische, kunstgeschichtliche, historische und philosophische Fächer, 33 Naturwissenschaften, 26 Medizin, 22 Nationalökonomie, 15 Theologie, 11 Zahnheilkunde, 3 Mathematik und 2 Rechtswissenschaft. (Neue Preuß. Ztg. 1904 Nr. 254. 2. Juni 1904.)

### 4. Kelch oder Kelche? (Nachträge.)

I. Wohlenberg, Geschichtliches zur Kelchfrage (Neue kirchliche Ztschr., 1904, S. 331—341):

„Das Schlimme ist: die heilige Naivität, in welcher das Gros unserer Gemeinden bisher zum Abendmahl ging, ist gestört. Man trinkt, — aber macht sich Sorgen und Bedenken, — *διαλογισμοί*, Röm. 14, 1. 1 Tim. 2, 8. Man sieht nach links und rechts. Man gibt Anstoß oder nimmt Anstoß. Das Ärgernis ist da. Was soll geschehen? Vor allem werte man den berechtigten Kern der Neuerung. Es gibt wirklich aufrichtige Fromme in großer Zahl, welche das Gefühl eines gewissen Ekels nicht überwinden können, zumal bei Massenkommunionen, die Zahl der ansteckenden bösen Krankheiten mehrt sich, so versichern die Kundigen, in bedenklichster Weise. In einem Militärlazarett sollen, so wurde jüngst glaubwürdig versichert, 60% aller Kranken venerisch erkrankt sein. . . .

Was uns die Geschichte an die Hand gibt, ist nicht geeignet, uns für die beabsichtigte Neuerung günstig zu stimmen. Freilich: eine einheitliche Kelchsitte hat auch nie bestanden, und prinzipiell dürfte man sich Änderungen in äußerem Brauch nicht widersetzen, wenn sie wirklich notwendig werden. Aber liegt eine Notwendigkeit vor, den einen Gesamtkelch für alle abzuschaffen, und somit einer bald Jahrtausende hindurch üblich gewesenen und dadurch, vor allem aber durch Jesu Vorgang geheiligten Sitte den Abschied zu geben? Ich glaube es nicht. Würden wir dem Drängen etlicher Neuerer nachgeben, — wer würde am meisten Kapital daraus schlagen? Es ist keine Frage: Rom!"

II. Unter der Überschrift „Von der Majestät der höchsten Maßstäbe" schreibt Seeberg in der Reformation 1904, Nr. 16:

„Man redet vom Einzelkelch im Abendmahl. Es ist eine Frage der kirchlichen Sitte, eine Frage kultischer Ästhetik und hygienischer Erwägungen. So behandle man sie ruhig, nüchtern und kaltblütig. Aber man hüte sich davor, sie zur Glaubensfrage zu machen und die Autorität der Heiligen Schrift wider sie aufzurufen. Dies Verfahren ist verkehrt und es ist unwahr. Alle sollen aus dem Kelch trinken und alle sollen das Brot empfangen. So hat es der Herr verfügt, und so soll es geschehen. Die Form ist bezüglich des Brotes notorisch geändert worden, es ist nicht mehr das eine, in Stücke zerbrochene Brot, das wir empfangen, es sind viele einzelne Brötlein. Wer will angesichts dieses Umstandes der Kirche wehren, den Inhalt des einen Kelches in viele Kelchlein zu füllen? Die Ordnung Christi wird dadurch nicht gebrochen, so wenig die Abendmahlsoblaten sie gebrochen haben. Hier soll man sich der evangelischen Freiheit erinnern und Christo nicht ein eigensinniges Buchstabentum beilegen! Man urteile, wie man mag, in der Sache, nur lasse man man die Hand von den Einsegnungsworten; sonst erniedrigt man ihre Majestät. Man mißbraucht eine heilige Autorität und wird dadurch schuld daran, daß sie versagt, wenn man sie wirklich braucht.

## 5. Der Lohnkampf in Crimmitschau.

I. Aus der Allg. Ev. luth. KZtg. 1904, Nr. 2, Sp. 40:

In den ersten Tagen des neuen Jahres hat sich nichts ereignet, was die öffentliche Aufmerksamkeit in besonderem Maße erregen könnte, nichts außer der Fortdauer des Weberausstandes in Crimmitschau, der freilich nur deshalb eine außergewöhnliche Bedeutung hat erlangen können, weil es sich hier um eine von der Sozialdemokratie künstlich veranstaltete Machtprobe handelt, von deren Entscheidung für Arbeiter und Unternehmer grundsätzlich außerordentlich viel abhängt, und die deshalb die ganze bürgerliche Gesellschaft in Mitleidenschaft zieht. Wenn es sich anders verhielte, d. h. wenn die Arbeiter in Crimmitschau, ohne Beimischung politischer Gesichtspunkte, lediglich um Verkürzung der Arbeitszeit kämpften, würde man ihnen nicht unrecht geben können, wenn sie sich die elfstündige Arbeitszeit nicht länger gefallen lassen wollen, die sonst fast nirgends mehr besteht. Allein der Sozialdemokratie darf man den Erfolg nicht gönnen, der ihren Nimbus in den Augen der Massen gewaltig erhöhen würde. Alles kommt vielmehr darauf an, daß ihr dieser Erfolg, wenn auch erst im letzten Augenblicke, entrissen werde.

II. In der Christl. Welt 1904, Nr. 2, schreibt Rade:

„Die Tatsache wird von allen Seiten her heute erkannt, daß es sich in Crimmitschau um nichts andres mehr handelt als um einen Machtkampf. Vielleicht war er das von vornherein; aber wir müssen den Arbeitern wenigstens die Möglichkeit zugestehen, daß es sich für sie auch oder gar in erster Linie um die Sache, den Zehnstundentag gehandelt habe. Von seiten der Fabrikanten ist sehr rasch die Losung zur entscheidenden gemacht worden: ‚wir müssen auf alle Fälle Herr in unseren Fabriken bleiben'. (Siehe: Denkschrift über den Crimmitschauer Streik im Jahre 1903, herausgegeben vom Vorstande der Ortsgruppe Crimmitschau des Verbandes von Arbeitgebern der Sächsischen Textilindustrie zu Chemnitz, datiert Dezember 1903.) Diese Losung mochte den Fabrikanten sehr nahe liegen. Der Fernstehende darf sich sagen, daß dies ‚Herr im Hause' überall, wo Arbeitgeber und Arbeiter zusammenstehen, ein relativer Begriff ist; daß die Teilung des Anteils am Mitbestimmungsrecht in dem gemeinsamen Betriebe eine sehr verschiedene sein kann; daß im Laufe der Wirtschaftsgeschichte schon viele ‚Herren' ihrer ‚Herrschaft' mehr oder minder verlustig gegangen sind: ich will damit sagen, daß dieser höchst begreifliche und selbstverständliche Wunsch der Fabrikanten, auf alle Fälle Herr im Hause zu bleiben, für das Urteil des urteilenden Dritten nicht ausschlaggebend sein kann. Dieser Dritte kann sich eben noch andere Formen der Machtverteilung sehr wohl denken. Aber daß eine Machtverschiebung nicht ohne Machtkämpfe von statten geht, versteht der Dritte sehr wohl. Er wird nur eben dem ausgebrochenen Machtkampfe gegenüber vornehmlich das eine Interesse haben: wer wird siegen? und über Recht und Unrecht des Kriegs sich sein letztes Urteil vorbehalten bis nach der Entscheidung. Wo es allein um die Macht gilt, entscheidet nur noch — der Erfolg . . .

Wenn die Fabrikanten nicht von selbst eine Herabminderung der Arbeitsstunden aus diesem Grunde bewilligen wollten oder konnten, so scheint uns die sittliche Berechtigung für die Arbeiterschaft, ihrerseits diese Forderung aufzustellen, unanfechtbar. Unter den lokalen Verhältnissen mag man die Art, wie sie gefordert und auf ihrer Forderung bestanden haben, noch so hart empfinden, das große zuschauende Publikum darf und wird nicht vergessen: für den Kulturfortschritt sind unter allen Umständen die Arbeiter eingetreten. Daß dabei ihr eigenes Interesse sie leitete, ist kein Unrecht, und wenn der Anstoß dazu etwa von außen kam, von der großen Organisation, der sie angehörten, nicht aus der Mitte der Crimmitschauer Arbeiter selbst, so liegt auch darin kein Unrecht. Über das moralische Recht der Arbeiter nach dieser Seite hin wird auch Sieg oder Niederlage am Ende nicht entscheiden. Wie denkt man sich denn, daß Fortschritte in dieser Richtung zu stande kommen sollen? Durch Kampf der Interessierten gegen die Privilegierten. So ist es unzähligemal in der Weltgeschichte, und so wird es immer wieder gehen. Auch eine augenblickliche Niederlage macht da vielleicht gar nicht so viel aus. Oder meint

denn wirklich jemand, dieser Zehnstundentag werde den Arbeitern plötzlich einmal vom Zentralverband Industrieller geschenkt werden? Oder das Reich werde ihm demnächst durch seine Gesetzgebung ihnen schenken? Da ich daran nicht glaube, verdenke ich den Arbeitern ihren Versuch nicht, beklage herzlich, daß der Staat ihnen nicht in der richtigen Weise vermittelnd zu Hilfe gekommen ist, und werde sie bedauern, wenn sie unterliegen. Das hindert mich nicht, auch der Arbeitgeber mit Teilnahme zu gedenken, sofern sie sich nicht in der Geschäftslage befanden, den Arbeitern entgegen zu kommen; aber das höhere Kulturideal können jedenfalls die Arbeiter für sich in Anspruch nehmen. In diesem Sinn wird auch vermutlich einmal die künftige Geschichte dieses Streiks geschrieben werden."

III. Freiherr von Grotthuß schreibt im Türmer 1904, Febr., S. 616 bis 619:

Auf das tiefste bedauern muß jeder ehrliche Anhänger des Christentums die einseitige Parteinahme der Crimmitschauer evangelischen Geistlichkeit für das Kapital. Schon die Kundgebung des Pfarrers Schink in der „Christlichen Welt" wirkte um so unerquicklicher, als sie einfach nur die oft gehörten Behauptungen der einen Partei wiederholte, ohne auch nur den Versuch zu wagen, diese Behauptungen durch irgend welche tatsächlichen Beweise zu stützen oder dem Standpunkte der Arbeiter irgend welches Verständnis abzugewinnen. Der Erguß hat eine unangenehme Ähnlichkeit mit den offiziellen und offiziösen Veröffentlichungen des Arbeitgeberverbandes, in denen auch sehr viel behauptet und sehr wenig bewiesen wurde. Aber was bei den Arbeitgebern als bei der beteiligten, in ihren wirtschaftlichen und Machtinteressen bedrohten Partei immerhin erklärlich und bis zu einem gewissen Grade auch verständlich erscheint, das wirkt bei einem Verkünder der Lehre Christi geradezu abstoßend. Es hat nur den Erfolg, gerade in den ehrlichsten Bekennern des Christentums die schon durch viele andere Zweifel begründete Frage auszulösen, ob das Institut der Landeskirchen nicht vielleicht doch mehr berufen und bestimmt ist, dem Staate und den herrschenden Klassen ein nützliches Werkzeug zu sein, als in weltüberwindender Hoheit über allen menschlichen Anmaßungen, in Demut allein vor Gott, des Heilands Lehre in Staat und Gesellschaft zur Geltung zu bringen . . .

Einige Blätter hielten es für opportun, Herrn Pfarrer Schink als „nationalsozialen Pastor" ihren Lesern vorzustellen, jedenfalls doch um ihnen nahe zu legen, daß er von starkem „sozialen" Empfinden erfüllt sei. Nun, was „national-sozial" ist, wird wohl der Gründer der ehemaligen Partei, Herr Naumann, am besten wissen. Der schreibt aber in der Hilfe:

„Der Pastor kann zwar, wenn er es auf eigene Rechnung und Gefahr tun will, parteipolitisch hervortreten, dann muß er aber natürlich auch die Folgen tragen wollen. Pfarrer Schink soll sich nicht wundern, wenn er auf seine Stellungnahme hin als Parteipastor angegriffen wird. Das kann nicht anders sein. Diejenigen von uns, die früher „sozialistische Pastoren" waren, kennen das von der andern Seite her. Wir aber haben die Konsequenz gezogen: weil wir parteipolitisch sein wollten, verließen wir den Kirchendienst. Pfarrer Schink aber ist parteiisch und bleibt im Kirchendienst. Wer Gemeindepriester sein will, darf nicht einfach Herrenrecht verkündigen.

„Daß die Arbeitgeber ihre Interessen verfechten, ist ihr gutes, von niemand bestrittenes Recht. Dasselbe aber soll und muß vom Arbeiter gelten. Auch er hat nur ein Leben, auch er ist eine lebendige Seele. Aber selbst wenn sie ganz unklug gehandelt hätten, der Pastor ist zwischen beiden Teilen nicht der Erbschlichter, nicht der Richter, sondern nur der Mann, der das Gewissen zu vertreten hat und der im Namen Gottes protestiert, wo Menschen nicht als gleichwertige sittliche Größen behandelt werden . . ."

Eine einzige solche Erklärung, wie die des Herrn Schink und der übrigen Pastoren Crimmitschaus schadet dem Christentum, insbesondere aber der evangelischen Kirche und allen ihren sozialen Bestrebungen mehr, als die unausgesprochene Überzeugung vieler anders gesinnter evangelischer Pfarrer ihr nützen kann. So kann man z. B. in der „Berliner Zeitung" lesen, die unter ihrer neuen Leitung (H. von Gerlach) nicht christenstumsfeindlich ist:

„Wieder einmal ist es die Kirche, die in ihrer Stellung zum Crimmitschauer Streik an der Spitze der Reaktion marschiert. Die katholische Kirche zwar, soweit sie sich in Zentrumsblättern geäußert, hat eine bemerkenswerte Objektivität, ja sogar eine entschiedene Verurteilung des Vorgehens der sächsischen Behörden laut werden lassen. Evangelisch-kirchlichen Kreisen dagegen ist es vorbehalten geblieben, die Gewaltpolitik der sächsischen Behörden und die va banque spielenden Crimmitschauer Unternehmer zu verteidigen . . .“

Daß die katholische Presse einen freieren und sagen wir's nur frei heraus: christlicheren Standpunkt zum Crimmischauer „Streik“ (oder zur Crimmitschauer „Aussperrung“) eingenommen hat, ist Tatsache . . .

### 6. Ein Urteil über die Arbeit der Sittlichkeitsvereine

wird in der Politisch-Antropologischen Revue (Manatschrift für das soziale und geistige Leben der Völker, Eisenach, Thüring. Verlagsanstalt) 1904 März von Chr. v. Ehrenfels unter der Überschrift: Die sexuale Reform, S. 970—993, wo das Zusammenleben der Menschen auf die Stufe der Vieh-Verhältnisse herabgedrückt, nein vielmehr „emporgehoben“ wird, wie folgt gefällt:

„Es ist klar, daß, so lange die bestehenden Verhältnisse andauern, an eine erfolgreiche Bekämpfung der Geschlechtsseuchen nicht zu denken ist. Vielmehr werden wir hierbei vor die kategorische Alternative gestellt, entweder der Prostitution als einer sozialen Einrichtung schlechterdings zu entraten und sie auf ein solches Minimum von Fällen einzuschränken, wie etwa Raub und Totschlag — oder aber die Hetäre als ein notwendiges Glied der Gesellschaft anzuerkennen, sie menschlich und moralisch zu habilitieren, und ihr so das Selbstbewußtsein und die Lebenszuversicht zu geben, deren sie bedarf, um durch geeignete Vorkehrungen zunächst sich selbst, und infolge davon auch die mit ihr in Verkehr tretenden Männer, vor Ansteckung zu bewahren.

Es zeugt von moralischer Energie, wenn man, wie die gegenwärtige Partei der männlichen Sittlichkeitsvereine dies tut, den ersten Weg einschlägt. — Das monogamische Sittengesetz böte, tatsächlich befolgt, den einfachsten und sichersten Schutz vor allen Geschlechtskrankheiten. Wenn nur eine Generation sich streng an seine Forderungen hielte, so wäre die Menschheit von der entsetzlichen Plage befreit. Wenn — ja, wenn — —! — Immerhin ist nichts natürlicher, als daß man die Rettung in der rigorosen Durchführung jenes Gesetzes sucht. Bisher hat man ja mit der monogamischen Moral nur in bezug auf Weib und Kind, mit der Achtung der Prostitutierten, Ehebrecherinnen, „gefallenen“ Mädchen und unehelichen Kinder Ernst gemacht. Die Männer gingen straflos aus. Es war hoch an der Zeit, und es ist tröstlich, daß sich Männer fanden, welche sich über diese Niedertracht empörten und den Vorsatz aussprachen und die Forderung erhoben, daß die monogamische Moral auch für sie und ihresgleichen nicht nur zum Schein, sondern im Ernst Geltung erhalten solle. Es ist tröstlich und erfreulich, daß wir solche moralische Kräfte besitzen. — Haben sich aber die Parteigänger der männlichen Sittlichkeitsvereine auch überlegt, welche soziologische Behauptung sie mit ihrer moralischen Forderung und der Hoffnung, hierdurch der Geschlechtskrankheiten Herr zu werden, aufstellen? — Ein ernster Mann fordert von sich selbst und von seinesgleichen nur Mögliches. Unmögliches fordert man, um Mögliches zu erlangen, von Kindern und Unmündigen. Wer von ernsten Männern Unmögliches fordert, ist ein Schwärmer oder ein Narr. — In der Erwartung, durch strenge Durchführung der monogamischen Moral die Geschlechtskrankheiten zu unterdrücken oder doch auf ein Minimum einzuschränken, liegt der Glaube eingeschlossen, daß ein Gesellschaftszustand möglich sei, in welchem alle Vergehen gegen die Ehemoral, also alle Fälle außerehelichen Sexualverkehrs, auf den Grad der Seltenheit, wie etwa gegenwärtig die schweren Verbrechen, eingeschränkt werden könnten. Und das fordert wieder eine Gesellschaft, in welcher alle Männer — mit Ausnahme nur von Verbrechern — sich durch ein für Lebenszeit abgelegtes und auch eingehaltenes Versprechen sexual an ein Weib bänden, ehe sie überhaupt noch erfahren haben könnten, wie ein Weib eigentlich aussieht, und was der sexuale Verkehr eigentlich ist. Derartiges für möglich zu halten, ist — (man muß hier

einen derben Ausdruck gebrauchen, da kein anderer zutrifft) — einfach zu dumm. — Es gibt die verschiedensten Arten intellektueller Verschrobenheit, auch eine solche, welche aus starken moralischen Impulsen hervorgeht, denen jedoch an Objektivität und Überblick in der Erfahrung das nötige Gegengewicht mangelt. Die Hoffnung der männlichen Sittlichkeitsvereine zeugt — insofern sie aufrichtig ist — von einer solchen Verschrobenheit. Insofern aber die Bewegung sich der Aussichtslosigkeit ihrer Forderungen bewußt sein sollte, stellt sie sich von vornherein auf den Standpunkt derer, die ihren Unmut über Kalamitäten, gegen die sie keinen Rat wissen, in dem Poltern wirkungsloser Moralpredigten Luft machen. — Als ethisches Einzelstreben bleibt natürlich das Verhalten der bis zur Ehe abstinent lebenden Männer hochachtbar; der Lösung des Prostitutionsproblemns aber bringt es uns um keinen Schritt näher.

Es gibt noch einen zweiten Vorschlag zur Unterdrückung oder Entbehrlichmachung der Prostitution, welcher weniger mit moralischen Fiktionen rechnet, als der betrachtete. Er liegt in der Forderung nach gesetzlicher und moralischer Gestattung und Ermöglichung der leicht schließ- und lösbaren Paarungsehe einerseits und des prohibitiven Sexualverkehrs andererseits. Wenn es den jungen Leuten beiderlei Geschlechts erlaubt wäre, mit Verhinderung der Kindererzeugung schon frühzeitig in beliebige Sexualverhältnisse zu treten, so blieben sie vor Unnatur jeder Art bewahrt und die Jünglinge hätten es nicht nötig, die gefährliche und verderbliche Berufsprostituierte aufzusuchen. — Der Gedankengang scheint allerdings einfach und einleuchtend genug. Nur ist hierbei übersehen, daß das angepriesene Mittel selbst die Krankheit in sich birgt. Es gäbe gar keinen sichereren Weg zur allgemeinen Verbreitung der Prostitution und zur Verwischung jedes moralischen Unterscheidungsvermögens für den Gegensatz von Frau und Hetäre als den angeführten . . . Nein! — Wenn der hetäristische, das heißt lediglich Genußzwecken dienende Sexualverkehr unentbehrlich ist — und er ist es! — so müssen wir, indem wir selbst den Mut zur Aufrichtigkeitt fassen, auch der Hetäre den moralischen Mut ermöglichen, sich als das, was sie ist, offen zu bekennen; wir müssen sie hierdurch auf eine gesellschaftliche Stufe heben, auf der sie aufhört, Prostituierte zu sein — wir müssen aber gleichzeitig eine scharfe und klare Grenzlinie ziehen zwischen ihr, die sich dem Manne zu individualistischem Genügen, und der „Frau“, die sich ihm nicht anders als im Ausblick auf die überindividualistischen Ziele der Zeugung und Mutterschaft hingibt. — Sollte die vereinigte Erfüllung dieser zwei Forderungen etwa unmöglich sein?“

### 7. Die armenischen Kirchengüter.

Das Januarheft des „Christlichen Orients“ (Berlin W. 10 Lützowufer 5) bringt den **Brief des Katholikos an den Zar wegen Raubes der armenischen Kirchengüter** in wörtlicher Übersetzung: Seiner Majestät dem Kaiser! Alleruntertänigste Bitte des Katholikos aller Armenier. Gnädigster Zar, Du wollest mir erlauben, den Mut zu haben, meine Seele vor Deiner Majestät in einem Briefe aufzuschließen, der mein persönliches Erscheinen vor Deinem ruhmvollen Thron ersetzen soll. Ich hatte gehofft, den unaussprechlichen Schmerz, der auf mir lastet, vor Dir selbst aussprechen zu dürfen. Ein vierundachtzigjähriger Greis, entschloß ich mich zu der mühevollen weiten Reise, um das Glück zu haben, vor Dir stehen zu dürfen. Aber der Weg, der sonst für jeden offen ist, war für mich verschlossen.

Der Herr Minister des Inneren teilt mir in seinem offiziellen Briefe mit, daß es Deiner Majestät gefallen hat, meine Handlungen beurteilen zu lassen als ob sie der Ausdruck des Ungehorsams gegen den Kaiserlichen Befehl seien. Nein, Zar! Das Kaiserliche Urteil selbst ist heilig für mich. Aber der, der mich vor meinem guten, barmherzigen Zaren in ein solches Licht gestellt hat, hat sich schwer gegen sein eigenes Gewissen versündigt. Erlaube mir jetzt, allergnädigster Zar, den Mut zu haben, die Wahrheit, ohne etwas davon hinwegzutun, vor dem gerechten Urteil Deiner Majestät zu enthüllen.

Demut und Religiosität im Geiste unseres Erlösers sind immer Charakterzüge des Katholikos aller Armenier gewesen, und Er selbst, der Erlöser, hat geboten,

denen, welche die Gewalt haben auf Erden, gehorsam zu sein, und diesem Gebot bin ich immer treu gewesen.

An dem feierlichen Tage, als der Ritus meiner Salbung stattfinden sollte, wurde ich vor den heiligen Altar der Kirche von Edschmiadsin entboten, um dem Kaiser von Rußland den Untertaneneid zu leisten. An demselben Tage aber habe ich noch einen andern Eid geleistet — die durch Jahrhunderte geheiligten Traditionen und Rechte der Kirche und des patriarchalen Thrones zu wahren. Kraft dieses Eides bin ich kein selbständiger Besitzer der Kirche und habe ich kein Recht, sie ihrer Rechte und der Verfügung über ihr Eigentum verlustig gehen zu lassen. Ich bin nur der Hüter des Eigentums, dessen Besitzer die untrennbare, eine Einheit bildende armenische Kirche ist. Mein großer Zar, kann ich jetzt, nachdem ich einen solchen Eid geleistet habe, vor dem Gott der Kirche und vor dem ganzen armenischen Volke eidbrüchig werden und eine solche Verantwortung auf mich nehmen? Was sollte aus mir werden, wenn ich mich dazu entschließen könnte? Ewige Verdammnis. — Mein Grab würde mit Anathemen versiegelt, mein Name zu den unwürdigsten gezählt werden! Nein, am Ende meines Lebens kann ich nicht eidbrüchig werden, und eben deshalb flehe ich so wie Christus im Garten von Gethsemane gefleht hat, hier, von den Toren des heiligen Edschmiadsin aus: Gebe Gott, daß dieser Kelch an der armenischen Kirche vorübergehe! Die Geschichte lehrt, daß die armenische Kirche von den ersten Tagen des Christentums an nicht nur einmal den bittern Kelch aller denkbaren Verfolgungen getrunken hat, weil sie suchte ihre Selbständigkeit unverletzt zu erhalten.

Die in Gott ruhenden, seligen Vorfahren Deiner Majestät haben dem untertänigen armenischen Volke stets Ihre Gnade und Ihr Wohlwollen bewiesen und viele unter den Armeniern haben, ohne ihr eigenes Leben zu achten, für den Ruhm des russischen Heeres Großes geleistet. Die armenische Kirche stand immer unter dem hohen Schutze Deiner Ahnen, die von ihrem Throne aus die unantastbaren Rechte der heiligen Apostolischen Kirche anerkannt hatten, dieser Kirche, die in diesem Jahre das 1600jährige Jubiläum der Gründung des Klosters von Edschmiadsin, der Mutterkirche der Armenier, feiern wollte. Nun aber der Regierungsbeschluß vom 12. Juni die säkulären Stützen meiner Kirche erschüttert hat, dürfte ich, das Haupt derselben, mit meiner Verantwortung vor Gott und vor den vier Millionen Armeniern, die mich gewählt haben, um die Selbständigkeit der Kirche zu schützen, es wagen, den Mund zu schließen und kein Wort über eine Verordnung zu sagen, die ohne mein Wissen erfolgt ist?

Dies war meine Absicht, als ich den Herrn Minister des Inneren bat, mit der Ausführung der neuen Verordnung noch zu warten. Dies meine Absicht, als ich mich an Deine Majestät wendete mit der Bitte, mich anzuhören, da ich durch diese neuen Verhältnisse in eine unmögliche Lage versetzt worden bin. Mein einziger Wunsch war, meine erzpriesterliche Pflicht zu erfüllen, Deiner Majestät meine Erwägungen bekannt zu machen. Mit Schmerz sehe ich, daß dieser mein Wunsch in einem Sinne dargestellt worden ist, welcher der Wahrheit nicht entspricht. Glaube mir, Zar, daß ein demütiger Diener des Heiligen Altars nicht lügt und daß ich daher aufrichtig behaupten kann, daß weder ich, noch die Geistlichkeit, noch meine ganze Herde jemals daran gedacht haben, dem von Gott Gesalbten ungehorsam zu sein. Die Volksunruhen aber, von denen Nachrichten gewiß auch zu Deinem Thron gelangt sind, beweisen nur, wie unerwartet die neue Verordnung war, wie schwer sie die Herzen verletzt hat, wie sie dem Kanon und den Rechten der Kirche und dem ganzen Geiste der Kirche widerspricht.

Mein großer Zar! mit meiner ganzen Herde, die über die ganze Erde zerstreut ist, flehe ich Dich an und rufe Deine Barmherzigkeit an: laß diesen Kelch an der armenischen Kirche vorübergehen!

Den Brief hatte ich geendet und mit der ganzen klösterlichen Brüderschaft trat ich mit tiefem Glauben in die Mutterkirche von Edschmiadsin ein und legte den Brief auf den heiligen Altar. Ich betete heiß, Gott wolle Deiner Majestät langes Leben geben und ich betete, daß die Gattesgnade und der Segen des Sohnes Gottes auf Deine ganze kaiserliche Familie herabgesendet werden möge.

Der eifrige Beter für das teure Leben Deiner Majestät und schmerzerfüllte Katholikos aller Armenier Mkrtitsch Chrimian.

### 8. Verschiedenes.

I. Die deutsche Gesellschaft für die wissenschaftliche Erforschung Anatoliens bezweckt die Erforschung der vorderasiatischen Altertümer, die mit dem alten Kulturvolk der Hethiker und ihrer Nachbarn im Zusammenhang stehen. Sie veröffentlicht Studien und Ergebnisse in der von Dr. Waldemar Belck und Pastor Ernst Lohmann herausgegebenen, seit Anfang 1904 in zwanglosen Heften erscheinenden Zeitschrift Anatole. Zum Vorstand gehören außer den Genannten u. a. Professor Dalmann (Jerusalem), Dr. Lepsius. Ein Vorwort zu den Veröffentlichungen der Gesellschaft und Orientierung über ihre Aufgaben liefert Lohmann, Probleme der Orientforschung (Freienwalde, Rüger, 60 Pf.), wo in lichtvoller Weise an der Hand von sechs Abbildungen zur Beteiligung aufgerufen und Lust gemacht wird. Der Jahresbeitrag ist 20 Mk., dafür werden die Druckschriften des Vereins umsonst geliefert. Wir wünschen dem kühnen, arbeitsreichen und verdienstlichen Unternehmen schönen Fortgang und eine steigende Zahl tätiger und zahlender Freunde, wiewohl wir die in ihm zutage tretende u. E. unnötige Zersplitterung der Kräfte, die auf Erforschung des Morgenlandes gerichtet sind, bedauern.

II. Zu empfehlen ist ein Flugblatt des Vereins für christliche Volksbildung in Rheinland und Westfalen (Vors. Pastor Lic. Weber in M.-Gladbach) „Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen", das in volkstümlich-einfacher und herzlicher Weise Anreizung und Anleitung zu Hausandachten gibt. Zu beziehen ist es vom Sekretär Goerke in M.-Gladbach (100 Ex. 1,50 Mk.; 1 Ex. 5 Pf.).

III. Aller Beachtung wert ist auch eine Predigt von Professor Seeberg über die Bibel das Buch der Bücher (sie ist das Buch der Religion, sie verpflichtet uns zum Lesen), aus Anlaß des Jubiläums der britischen Bibelgesellschaft gehalten, schlicht, packend, in die Tiefe führend und einem bibelentfremdeten Geschlecht Wege weisend (Berlin, Mittler & Sohn, 25 Pf.; 25 zu 5 Mk. Der Reinertrag ist für eine arme Familie bestimmt).

IV. Ein vortrefflicher, die Würde der Predigt erhöhender und das Gewissen des Predigers treffender Aufsatz von Kirmß, über Predigtvorbereitung steht in den Prot. Monatsheften 1904, Mai, S. 161—168.

V. Gennrich, Der Mithraskult und das Christentum in der „Reformation" 1904, Nr. 6—8, gibt eine sehr klare und lehrreiche Einführung in eine zur Zeit brennende Frage der theologischen Wissenschaft, genauer der Urchristentumsforschung.

VI. Die Christl. Welt 1904 Nr. 23 bringt Nachträgliche Gedanken zum Jubiläum der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft in London (von Fuchs), wo die Arbeit der Gesellschaft in ihrer ganzen Größe gewürdigt, aber auch die ihr anhaftenden Bedenken, die zumeist mit dem Charakter des englischen Volkes und Christentums zusammenhängen, mit Ernst herausgestellt werden.

VII. Welche Bedeutung hat der Evangelische Bund? Diese Frage erörtert Kaftan-Kiel in der Allg. Ev.-luth. K.-Ztg. Nr. 24 („wollen wir ernsthafte Arbeit tun, so haben wir uns als Evangelische um Politik zu kümmern," „Verständigung unter den dafür zugänglichen evangelisch-protestantischen Kreisen ist erforderlich über ungebrochene Staatshoheit, wirkliche Parität, Volkskirche nicht Staatskirche, konfessionelle Staatsschule"; „bleibt es bei dem, was wir haben, so wird der Ev. B. die Rolle spielen, die vor 1870 die Schützen-, Turn- und Sängervereine spielten"; „ob man sich daran beteiligt oder nicht, ist Sache des Geschmacks").

VIII. Deutscher Universitätskalender. 65. Ausgabe. S.S. 1904, Mit amtlicher Unterstützung herausgegeben von Dr. Th. Scheffer. (Leipzig, Scheffer. 2,25 Mk.) Hier werden in bekannter Weise und Güte (vgl. 1903, S. 185, 279, 384) Nachrichten über die Universitäten im Deutschen Reich, in Österreich und in der Schweiz zusammengestellt. Der Begründer des Werkes, Professor Ascherson,

ist am 15. Januar 1904 gestorben. Auch der neue Herausgeber ist nach der Weise des Begründers unermüdlich in Ergänzungen und Verbesserungen gewesen.

IX. Wenn ein Beruf seinem innern Charakter nach sich zur Organisation auf christlichem Grunde eignet, so ist es der Krankenpfleger. In Berlin hat sich ein Gewerkverein der Krankenpfleger und verwandter Berufe Deutschlands gebildet, der als Glied der christlichen Gewerkschaftsbewegung die Berufsinteressen der Krankenpfleger vertreten will und zur Zeit etwa 300 Mitglieder zählt. Es bestehen nämlich in diesem Beruf nicht geringe Mißstände. Die Krankenhäuser suchen durchweg „junge, unverheiratete Leute" als Krankenpfleger. Es gibt Krankenhäuser, in denen auf der Männerstation Burschen von 16 und 17 Jahren beschäftigt werden, der Dienst dauert nicht selten von 5 Uhr morgens bis 9 Uhr abends ohne feste Mittagspause, und dann folgt mitunter noch eine Extrawache. Hier möchte der neue Verband bessernd wirken. Sein Ziel drückt die erste Nummer seines Monatsblattes „Der Krankenpfleger" in folgenden Worten aus: „Die Krankenpflege kein Durchgangsberuf, sondern Lebensberuf". Die Organisation gewährt für einen Monatsbeitrag von 60 Pfg. Umzugsgeld, Sterbegeld, Rechtsschutz und ein Monatsblatt „Der Krankenpfleger", das seit Oktober 1903 erscheint. Unterstützende Mitglieder zahlen jährlich M. 2,50 und erhalten dafür das Vereinsblatt frei zugestellt. Es wäre zu wünschen, daß alle, die Interesse an dem Pflegepersonale von Krankenhäusern nehmen, dem neuen Gewerkverein beitreten. Sein Geschäftsführer ist Georg Streiter, Berlin C. 25, Hirtenstraße 10 II, der jede Auskunft erteilt.

X. Die europäische Konferenz des Jugendbundes in der Pfingstwoche zu London war von 20000 Delegierten aus allen Ländern Europas besucht, von denen die Deutschen unter den Vertretern des Kontinents die erste Stelle einnahmen. Eingeleitet wurde die Konferenz durch einen Gesanggottesdienst in der Albert-Halle, zu dem 10000 Sitzkarten ausgegeben waren. Ein Chor von 1000 Stimmen, außerdem noch 100 Kinderstimmen wirkten mit. Nicht weniger als 584 Gottesdienste standen im Programm verzeichnet, in denen größtenteils die delegierten J.-B.-Pastoren predigten, z. B.: P. Dr. Clark, F. B. Meyer, Dr. Morgan. Abends fanden an vielen Straßenecken öffentliche Predigten statt. Am Montag hatte der Jugendbund Massen-Versammlungen im Hyde-Park an drei verschiedenen Stellen veranstaltet, in denen behandelt wurden: 1) Enthaltsamkeit. 2) Soziale und bürgerliche Pflichten. 3) Brüderlichkeit. Die Hauptversammlungen fanden gleichzeitig statt in der Christus-Kirche von P. F. B. Meyer, Spurgeons Tabernakel, Exeter-Halle, City-Tempel, Westminister Chapel. In Europa bestehen zur Zeit 4560 „Jugend-Gemeinschaften für Entschiedenes Christentum", auf der ganzen Erde 65120. — Näheres durch die „Jugend-Hilfe", das deutsche Organ, zu beziehen für 13 Pf. vom Bureau in Friedrichshagen bei Berlin. Die nächstjährige europäische Jugendbund-Konferenz soll in Berlin stattfinden.

---

## Aus der theologischen und kirchlichen Gegenwart.

Professor D. Kaftan-Berlin und Konsistorialrat Pfarrer D. Keßler zu Berlin sind in den Ev. Oberkirchenrat eingetreten.

Professor D. Volck in Rostock ist, 68 Jahre alt, am 29. Mai gestorben. Sein Nachfolger soll Lic. Köberle aus Erlangen werden.

---



# Neutestamentliche Seelsorgerbilder (8).

Von Hofprediger und Superintendent Blau in Wernigerode.

## Petrus und Kornelius.

Die Anfänge der Heidenmission reichen über das Wirken Pauli zurück; längst ehe zwischen ihm und den Uraposteln die Arbeitsteilung (Gal. 2, 9) vereinbart wurde, die diesen die Arbeit an Israel, ihm aber die Mission unter den Heiden zuwies, hatte Petrus sie begonnen (Act. 15, 7). Aber auch der Anbruch der Heidenmission vollzieht sich, wie uns die Schrift berichtet, nicht zunächst durch Volkspredigt, sondern durch Seelsorge (Act. 10, 1—48).

Die Geschichte des Kornelius zeigt die Seelsorge an einer Familie. Zwar ist in erster Linie ihr Gegenstand das Familienhaupt. Kornelius ist ein frommer Mann; er hat eine offene Hand; ist auch das Almosengeben nur die primitivste Art der Wohltätigkeit, so zeugt es doch vor Gott (V. 4) und Menschen von einer Gesinnung, in der die Ursünde der Selbstsucht zu weichen begonnen hat. Tiefer ins Herz dieses Mannes läßt der fromme Eifer seines Fastens (V. 30) und sein Gebet zu dem ihm zwar noch unbekannten, aber von ihm gesuchten und geahnten Gott (V. 2) blicken. Wohl einem Hause, dessen Haupt so gesinnt ist! Da wird die ganze Familie mit gesegnet (V. 2). Denn Hausväter sollen selbst Seelsorger ihrer Familien sein. Ja, auch „fromm Gesinde" wird da nicht fehlen. Es ist ein schönes Zeugnis für das Verhältnis zwischen Kornelius und seinem Gesinde, daß er zwei seiner Diener und einen frommen Soldaten seiner Leibwache zu Vertrauten seiner heiligsten Angelegenheiten machen kann. (V. 7). Wohl einer Seele, die so gesinnt ist! Gott sieht ihr Ringen; sie ist ihm *δεκτός* (V. 35). Der Sinn dieses Wortes Petri ist ja nicht der, es sei schließlich gleichgültig, welcher Religion man huldige, wenn man nur Gott fürchte und recht tue; sondern der, daß wenn ein Mensch *φοβούμενος αὐτὸν* und *ἐργαζόμενος δικαιοσύνην* ist, er für Gott ein solcher ist, den er aufnehmen, dessen er sich annehmen kann (*δέχεσθαι* in demselben Sinne Matth. 18, 5), um für ihn zu sorgen und ihn weiterzuführen. Gott sorgt auch für diese suchende und ringende Korneliusseele, indem er ihr seinen Engel und durch ihn seine Botschaft sendet (V. 3). Aber nicht diese Engelserscheinung ist eigentlich das Mittel zur völligen Bekehrung des Kornelius. Gott führt nicht auf dem Wege außerordentlicher Veranstaltungen und wunderbarer Erlebnisse Seelen zum Glauben, es bedarf wenigstens solcher nicht; er

weist auch den Kornelius auf den ordentlichen Weg der Seelsorge und Wortverkündigung (V. 6). Darum verschwindet der Engel, und Petrus tritt an seine Stelle. Kornelius aber ist der Weisung Gottes gehorsam und sendet zu Petro. So sollen sich fragende, ringende und suchende Seelen wenden an den Seelsorger, an den sie von Gott gewiesen sind. Dann werden sie finden, den Aufrichtigen läßt es Gott gelingen. Denn wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe.

Inzwischen hat Gott den Petrus ebenso für seinen Weg zu Kornelius vorbereitet, wie er diesen für den Besuch des Apostels vorbereitet hatte. Das ist ein wundersames Walten Gottes. Man mag das manchmal beim Werden von Verlöbnissen und Ehen finden, was Paul Gerhardt singt: „Hier wächst ein geschickter Sohn, dort ein' edle Tochter zu; eines ist des andern Kron', eines ist des andern Ruh', eines ist des andern Licht, wissen's aber beide nicht, bis solang es dem beliebt, der die Welt im Schoße hält und zur rechten Stunde gibt jedem, was ihm wohlgefällt. Da erscheint in Werk und Tat der so tief verborgne Rat.“ Man macht eine ähnliche Erfahrung auch manchmal in der Seelsorge, daß, wenn die rechte Seele an den rechten Seelsorger kommt, beide das Gefühl haben, von Gott zueinander geführt zu sein. Gott hat die Fäden heimlich gesponnen und die Wege unmerklich so geführt und gefügt, daß die Seele gerade das findet, was sie braucht, und es gerade zu der Zeit findet, da sie es braucht. —

Petrus war hinaufgestiegen auf den Söller seines Hauses, zu beten. Gebet ist allewege die rechte einige Vorbereitung zu einer gesegneten Seelsorge. Mit Gebet rüste dich, du Seelsorger, zu jedem Gang in deine Gemeinde, zu jedem Dienst an einer Seele; mit Gebet mache deine Seele still, wenn sie rast wie ein wildes Meer, und im Gebet mache dein Herz tapfer, wenn es schwach und verzagt werden will. Das Gebetskämmerlein ist das Zeughaus für die Streiter und Diener Gottes.

Petrus empfängt Befehl vom Herrn im Gesicht. Für unser seelsorgerliches Handeln genügen nicht natürliche Impulse und eigene Gedanken. Die hätten Petrum nimmermehr nach Cäsarien geführt. Es muß die eigene Meinung und die eigene Bedenklichkeit zurücktreten vor des Herrn Wink und Weisung. Es war für den Apostel keine geringe Zumutung, die Gott ihm stellt. Denn dem jüdischen Manne war es ein Greuel, ein heidnisches Haus zu betreten. Die Wege des Seelsorgers führen in die Häuser; da mag auch manches Haus sein, in das zu gehen ihm schwer wird, ja das zu besuchen bei ihm und anderen innerliche Bedenken erregen mag. Aber nicht die Würdigkeit eines Hauses (Matth. 8, 8), sondern seine Bedürftigkeit gibt den Ausschlag. Ein Seelsorger muß auch in Sündenhöhlen und Lasterwinkel den Fuß zu setzen den Mut haben, wenn es gilt, Seelen zu retten. Auch Petrus überwindet seine Bedenklichkeit und ist bereit, den Boten, die ihn rufen, zu folgen. Denn, wenn eine Seele nach ihrem Seelsorger verlangt, muß er sich finden lassen, es sei, wann es wolle. Da gilt keine Sprechstunde, da gilt keine Ausrede. Man soll auch seelsorgerliche Besuche nicht verschieben, sondern alsbald, so schnell als möglich ausführen, sobald man gerufen ist. Manch

einer hat schon zu seiner Betrübnis und Demütigung die schmerzliche Erfahrung gemacht, daß, wenn er auch nur bis zum andern Tage, war's auch wegen andrer dringender Amtspflichten, einen Besuch verschob, er zu spät kam. Man darf auch keine Unbequemlichkeiten scheuen; Petrus hatte einen weiten Weg zu machen von Joppe bis Cäsarea — aber er machte ihn; denn der Herr hatte gerufen.

Aber er machte ihn nicht allein, er nahm etliche Brüder mit sich. Ein Seelsorger soll auch Gehilfen seiner Arbeit haben, Diakonen, Älteste, Diakonissen. Nötigenfalls soll er sich von ihnen auf seinen Gängen begleiten lassen, zumal wenn er seinen Fuß in Häuser setzen muß, die zu betreten ihm sonst nicht ziemt. Es spinnt sich manch übles Gerede an pastorale Hausbesuche, etwa wenn ein junger unverheirateter Pastor an das Krankenbett eines jungen Mädchens geht. Da ist's unter Umständen gut, wenn er nicht allein geht. Auch andre Gründe können ins Gewicht fallen. Es kann sich handeln um eine seelsorgerliche Ermahnung als Einleitung eines Kirchenzuchtverfahrens; da ist's gut, wenn der Pastor Zeugen zur Seite hat. Sonst empfiehlt es sich ja freilich am meisten, in der Seelsorge unter vier Augen zu sprechen. Die Anwesenheit dritter, wie etwa die eines Lehrvikars, der als Lernender daneben sitzt, ist für beide Teile störend und hemmend. Darum ist's so schwer, auf Krankensälen mit den einzelnen Kranken recht in die Tiefe zu kommen, weil die in den Nachbarbetten alles mit anhören. —

Petri Eingang in das Haus des Kornelius ist für diesen eine große Freude; ja so hoch achtet er Petrum, daß er ihm zu Füßen fiel (V. 25). Das ist eine Gefahr, der wir oft begegnen, daß angeregte Seelen zur schwärmerischen Verehrung ihrer Lehrer und Seelsorger neigen und an den Personen hängen bleiben, statt zur Sache durchzudringen. Bekannt ist die Anekdote, daß ein frommer Bauersmann in seiner Bibel zu der Frage Jesu: Wo sind aber die Neun? an den Rand geschrieben habe: „Dat will ick di woll seggen: die sün bi de Pastörs blewen.“ Ja nicht, ja nicht, ihr lieben Seelsorger! Wir sollen und dürfen Seelen nicht für uns werben, sondern nur für den Herrn. Darum ziemt dem Seelsorger viel Demut gegen Gott und viel Bescheidenheit und Zurückhaltung, wenn nötig auch energische Zurückweisung gegenüber Menschen, die ihn verehren.

Werfen wir zuletzt einen Blick auf die Seelsorge im Hause des Kornelius, so sehen wir zunächst Petrus und Kornelius im Gespräch, das übrigens offenbar nach V. 27 unter vier Augen stattfand. Solche offene Aussprache, da ein Mensch seinem Seelsorger sein Herz ausschüttet, ist notwendig, wenn dieser seines Amtes recht walten soll. Dann aber wird dies Gespräch zur Bezeugung der Gnade Gottes in Christo Jesu. Petri Predigt ist nach Inhalt und Form sehr einfach; sie zeigt der suchenden, fragenden, auf Antwort gespannten Seele (V. 33) den Weg des Heils. Jede Seelsorge muß Hinweis auf Jesum Christum sein. Und Gott bekennt sich zu der Arbeit seines Knechtes, indem er seinen heiligen Geist auf Kornelius und sein Haus gibt. Gesegnet die Seelsorge, die solchen Segen hinter sich läßt. Aber Seelen, die für Jesum gewonnen sind, bedürfen, damit sie sich nicht in der Vereinzelung verlieren, des Anschlusses

an gleichgesinnte Seelen. Darum nimmt sie Petrus durch die Taufe hinein in die Gemeinschaft der christlichen Kirche. Denn, was die Seelsorge pflanzt, muß gepflegt werden. Die erste Pflege hat Petrus selbst noch übernommen, etliche Tage lang (V. 48). Zwischen dem Seelsorger und der von ihm bedienten Seele knüpft sich ein Band persönlichen Vertrauens; darum ist der persönliche Verkehr für die Seelsorge so wichtig. Aber er ist nicht immer, nicht überall möglich. Da ist's Aufgabe der Gemeinde Christi, die einzelnen Seelen mit dem Segen ihrer Gemeinschaft zu tragen — und es ist der größte Gewinn für einzelne Seelen, wenn sie in der Luft eines christlichen Hauses stehen. Über solchen Kornelius-Häusern steht's geschrieben: O selig Haus, wo man dich aufgenommen, du wahrer Seelenfreund, Herr Jesu Christ.

---

# Das biblische „Im Namen“: Zauberformel? Phrase? Glaubensbekenntnis?

Von Julius Boehmer.

## 3.

In den paulinischen Briefen ist es nicht anders. Stellen, die besondere Schwierigkeiten bieten, werden von Heitmüller in ausführlicher und dankenswerter Weise behandelt. Auch Phil. 2, 10 ist zu deuten: „bei, unter Nennung, Anrufung des Namens,“ ebenso Kol. 3, 17, Eph. 5, 20 (hier hat bisher nur Schnedermann das Richtige: „unsere Nennung seines Namens beim Danken“) usw. Wenn dann freilich Heitmüller unter Berufung auf diesen Sprachgebrauch die ganz andersartige bekannte paulinische Formel *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* ebenfalls „unter, durch Nennung, Erwähnung Jesu Christi“ verstehen will, so folgen wir ihm hier nicht, da das nicht mit sprachlichen Erörterungen, sondern nur durch eine Prüfung der gesamten paulinischen Theologie zu entscheiden wäre.

In den johanneischen Schriften ist besonders das *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματι (Ἰησοῦ)*, das Gebet im Namen Jesu bemerkenswert. Dies heißt nicht: „im Auftrage“, oder „im Sinn und Geist“, oder „im Blick auf das Reich, den Zweck“ Jesu oder dgl., sondern einfach: unter „Gebrauchmachung von, unter Nennung, Anrufung meines Namens“. Dafür beweist auch der Zusammenhang Joh. 14, 13. 14. In diesem Grundgedanken können wir mit Heitmüller zusammengehen, wenngleich seine Ausführungen im einzelnen manchmal recht zu hapern scheinen. Z. B. „selbstverständlich konnte Jesu Name im Gebet erst ... in irgend einer Form angerufen werden, nachdem sein Träger zur Rechten Gottes erhöht war“. Gewiß, aber „das Gebet im Namen Jesu“ ist doch wohl ein Gebet an den Vater, nicht an Jesum. — Wie die Jünger nun beten, so gibt der Vater „bei Nennung des Namens Jesu“, d. h. wenn die Beter den Namen Jesu nennen (16, 23, ebenso 14, 26). *Τηρεῖν ἐν τῷ ὀνόματι* 17, 11. 12 heißt: bewahren in der Nennung, im Gebrauch

des Namens Gottes. Jesus tut seine Werke *εν τω ονοματι του πατρος* 10, 25 = unter Anrufung des Namens seines Vaters. Dann aber sieht man nicht ein, warum nun 5, 43; 12, 13 gleichwohl „im Auftrage" übersetzt werden soll. Doch in 5, 43 steht *ἐν τῷ ὀνόματι ἰδίῳ* „das doch nur heißen kann: in eigener Autorität". Wie so denn? Was in aller Welt hindert nach allem, was vorher dargetan, zu übersetzen: „Ich bin aufgetreten mit der Verkündigung von meinem Vater (= mit, unter dem Gebrauch des Namens meines Vaters) ... tritt ein anderer auf mit einer Verkündigung von sich selbst (= mit, unter dem Gebrauch seines eigenen Namens, den er beständig im Munde führt, auf dessen Ehre ihm alles ankommt)" ... Wieviel jüdische Führer etwa zur Zeit der Zerstörung Jerusalems haben tatsächlich ihren Namen zum Panier erhoben! Noch weniger ist 12, 13 eine Abweichung nötig. Auch wenn es heißen muß: „der da kommt im Namen des Herrn," was wir auch bei den Synoptikern für die richtige Auffassung halten (nicht: gepriesen sei im Namen des Herrn, der da kommt), so ist ganz gut zu verstehen: der da kommt mit der Verkündigung vom Herrn, mit der Predigt vom Herrn, mit dem Preise des Herrn u. dgl. (vgl. 17, 6).

Aus den katholischen Briefen verdient besondere Nennung das einzigartige *ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* 1. Pet. 4, 14, was nach 16 *(ὡς Χριστιανὸς)* zu verstehen ist „unter dem Titel Christi (eines Christen)" geschmäht werden. Die übrigen Stellen sind den schon behandelten gleich. Aber auch an jener einzigartigen Stelle hindert nichts zu übersetzen: „ihr werdet geschmäht unter Gebrauch des Namens Christi" d. h. eure Schmäher schelten euch als Christen, sie gebrauchen nur den Namen Christi nicht, wie ihr, zum Beten, Heiligen, zu allem frommen Tun, sondern eben zum Schmähen. Das liegt allerdings (ebensowenig wie Joh. 5, 43) auf der Linie der sonst üblichen Ausdrücke, die eine persönliche Verbundenheit des den Namen (Gottes) Benützenden mit dem Inhaber des Namens voraussetzen, führt aus dem religiösen, kultischen Gebiet ins Profane hinein, ist aber nichts anderes, als was auf alttestamentlichem Gebiet sich ebenfalls und zwar viel reichlicher findet, wie Heitmüller selbst erinnert hat (s. S. 390. 393).

Nach allem kann es nun nicht mehr zweifelhaft sein, was *βαπτίζειν ἐν* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* bedeutet: „taufen unter, bei Nennung des Namens Jesu Christi." Gewiß, aber vorsichtiger, meinen wir, wäre es gewesen, wenn Heitmüller allgemeiner gesagt hätte: unter Gebrauch des Namens, weil Nennung leicht zu bestimmt klingt. Der Name kann doch auch anders als zur Nennung gebraucht werden, wie das Alte Testament reichlich beweist. Da, wo also *εν* oder *επι τῳ ονοματι Ιησου Χριστου* getauft wird, ist bei dem Taufakt der Name Jesu Christi „irgendwie gebraucht" (gewiß), „gesprochen worden" (ist nicht ohne weiteres gesagt). Nicht zwar neutestamentliche Nachrichten, wohl aber ziemlich nahe an sie heranreichende, wie der Hirte des Hermas, erst recht spätere, wie bei Justin, bezeugen, daß der Name Jesu bei dem Taufakte gebraucht wurde. Von hier aus erscheint es auch zweifellos, daß mit dem *καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς* der bei der Taufe über den Christen genannte Name Jesu gemeint ist. Damit ist auch sichergestellt,

daß dieses Nennen des Namens Jesu Christi nicht von seiten des Täuflings, sondern von anderer Seite, vermutlich (so gilt's für die Apostelgeschichte, diese weiß es nämlich 22, 16 auch anders) oder sicher (für die spätere Zeit) von seiten des Taufenden geschah.

Soweit hatte sich Heitmüller schon 1902 in seiner Promotionsschrift geäußert, die von dem ersten (sprachgeschichtlichen) Teil nur den ersten Abschnitt des *βαπτιζειν εν* oder *επι τῳ ονοματι* behandelte (93 S.). In dem vorliegenden Werk, das jetzt auf 336 Seiten angewachsen ist und erst als solches ein Ganzes darstellt, bringt er nun den zweiten Abschnitt über *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα*. Dies darf nämlich nicht (gegen Blaß und Boehmer) dem *βαπτιζειν εν* oder *επι τῳ ονοματι* gleichgesetzt werden. Das kann mindestens für Paulus und Matthäus nicht genügen. Die bisherigen Erklärungen: „im Auftrage," „invocato nomine," „Versetzung in die Gemeinschaft des," „Versetzung in das Verhältnis der Zugehörigkeit zu," „zum Bekenntnis, zur Anerkennung, Verehrung," oder einfach: „in Beziehung auf" sind alle nicht begründet. Zunächst darf man das *εἰς τὸ ὄνομα* auch nicht aus dem rabbinischen לְשֵׁם, לְשׁוּם herleiten. Ebenso muß man sich hüten, das *βαπτιζειν εις το ονομα* nach *εις τινα* (z. B. *εις Χριστον* Röm. 6, 3, Gal. 3, 27, *εἰς τὸν Μωυσῆν* 1 Kor. 10, 2) zu erklären, oder gar es mit *βαπτίζειν εἰς μετάνοιαν*, *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, *εἰς τὸν θάνατον*, *εἰς τὸ Ιωάννου βάπτισμα* zusammenzubringen. Noch weniger darf man es mit dem ganz andersartigen *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα* parallelisieren. Ganz gut. Aber warum hat denn Heitmüller selbst gegen diese methodischen Winke vorhin (S. 71) verstoßen, indem er *ἐν τῷ ὀνόματι* und *διὰ Ιησοῦ Χριστοῦ* zusammenstellte und diese Wendung nach jener erklären wollte? (vgl. S. 452). Ebenso scheint sich Heitmüller trotz allem nicht ganz klar geworden zu sein, welche Wendungen das *εἰς τὸ ὄνομα* „in ähnlicher Weise" wie die mit *βαπτίζειν* gebildeten gebrauchen. Denn S. 98 zwar waren es „die abgeschlossenen, in sich verständlichen Begriffe, die keiner weiteren (Objekts-) Bestimmung bedürfen". S. 99: „Als unmittelbare Parallele können zur Erklärung nur diejenigen Verbindungen in Betracht kommen, in denen *εἰς τὸ ὄνομά τινος* die Stellung einer irgendwie gearteten Modalbestimmung zum Verbum oder zum Satz einnimmt." Es ist klar, daß nach dem ersten und zweiten Kanon Matth. 10, 41. 42 hieher gehören, wiewohl das S. 100 bestritten wird; nicht minder, daß Hebr. 6, 10 nicht hieher gehört, wenigstens nicht hieher gehören m u ß, weil das *ἀγάπην ἐνδείκνυσθαι* regelrechter Weise eine weitere (Objekts-)Bestimmung verlangt, die also keine Modalbestimmung zu sein b r a u c h t, wonach ebenfalls S. 100 zu berichtigen wäre. Von den nichtneutestamentlichen Stellen sehen wir dabei ab. Dann kommen, ob man so oder so zählt, von *βαπτιζειν* abgesehen, eigentlich nur zwei Stellen bei Matthäus, 10, 41. 42; 18, 20, in Betracht.

In der literarischen Profangräcität ist nur eine Parallele bei Herodian (um 200 n. Chr.), *ὀμνύναι εἰς τὸ ὄνομά τινος* nachzuweisen. „Um so reichlicher — verhältnismäßig — fließt dagegen die Quelle der hellenischen Umgangssprache." „Es ist ein Verdienst Deißmanns, auf

das Vorkommen der Formel εἰς (τὸ) ὄνομα in den Papyri zuerst hingewiesen zu haben.“ Nun hat Heitmüller die hieher gehörigen Stellen, auch aus Denkmälern, angeführt, ähnlich wie Deißmann in der „Theologischen Literaturzeitung“ 1900, Sp. 73. Er betont seine vollkommene Unabhängigkeit von Deißmann und fügt hinzu: „Ich bin in der Lage, auch über diese hinaus das Material zu vermehren.“ Aber wie geschieht das? Es wäre ein Verdienst Heitmüllers, mindestens demjenigen Deißmanns ebenbürtig, gewesen, wenn er gerade das Mehr-Material, da das bisher veröffentlichte keineswegs für entscheidend gelten kann, in solcher Fülle und Klarheit beigebracht hätte, daß es nunmehr entscheidend erschiene. Denn um es kurz zu machen, so haben wir unserseits das Material Deißmanns in einer Schrift, Zwei wichtige Kapitel aus der biblischen Hermeneutik (Gütersloh, Bertelsmann, 1901) geprüft (S. 51—57) und gezeigt, daß es sich hier nimmer um eine zur Zeit des Neuen Testaments übliche Formel, sondern um einen ziemlich singulären Sprachgebrauch handelt. Weiffenbach (Theol. Lit.-Ztg. 1902 Nr. 21) hat diese Beweisführung „überzeugend“ genannt und geurteilt: „Gegenüber einer seit mehreren Jahrzehnten weit verbreiteten und auch auf anderen Gebieten bemerkbaren Neigung, Neutestamentliches und Urchristliches möglichst viel aus dem Hellenischen und möglichst wenig aus dem Alten Testament zu erklären, stellt sich Referent grundsätzlich auf B.s Seite, wenn auch über die einzelnen Punkte noch kein abschließendes Urteil möglich ist.“ Was nun aber Heitmüller an neuem Material beibringt, führt uns nicht wesentlich weiter. Entweder sind es ganz gleichartige Wendungen, drei oder vier an der Zahl, oder es handelt sich um ein „vermutlich“ (S. 103), oder es müssen selbst die wenigen schon von Deißmann vorgeführten Stellen mit einem „vielleicht“ (S. 104 Z. 1) um eine vermindert werden. Es handelt sich an allen Stellen, darin stimmt Heitmüller mit Deißmann zusammen, um die Zueignung an eine Person, um „die Herstellung des Verhältnisses der Zugehörigkeit“: das Charakteristische eben dieser Zueignung aber ist, daß der Name der betreffenden Person irgendwie gebraucht, genannt oder geschrieben wird. Zu übersetzen wäre „unter dem Namen“, „auf das Konto“, „für“.[1])

---

[1]) In einer Besprechung des Heitmüllerschen Buches hat Deißmann (Theol. Literaturzeitung 1904 Nr. 7) auf Ergänzungen aufmerksam gemacht. Zunächst meint er die Formel ἐν τῷ ὀνόματι, für die bisher im außerbiblischen Sprachgebrauch keine Belege vorhanden waren, wenigstens an einer Stelle, nämlich in einer Zauberformel (Berl. philol. Wochenschrift 1902, 106 veröffentlicht) gefunden zu haben. Dort heißt es: „... richte ein Bild aus honigfreiem Wachs her ἐν τῷ ὀνόματι οὔτινος εὐδοκίαν χρήζεις und schreibe darauf deinen Namen und den Namen seiner und deiner Mutter und die Namen“ usw. Sinn: das Wachsbild der Persönlichkeit, nach deren Gunst einer trachtet, soll er „unter fortwährender Nennung ihres Namens“ anfertigen und bei sich tragen. Daß die Anweisung ein fortwährendes Tragen des Bildes meine, ist wahrscheinlich, obwohl das nicht dasteht. Dagegen ist eine fortwährende Nennung des Namens bei Herrichtung des Bildes unwahrscheinlich, wenigstens durch nichts angezeigt. Wenn auch ferner „die Zauberformel schwerlich den Eindruck christlicher Herkunft macht“, so ist das lediglich eine Vermutung, der man entgegenhalten darf, daß der jüdische, heidnische und christliche Aberglaube schwerlich auseinanderzuhalten sind, und daß, wo

Heitmüller fährt nun fort: „Die Richtigkeit dieser Erklärung wird durch den Gebrauch ... in der patristischen Literatur bestätigt ... An eine unmittelbare Abhängigkeit von dem (vermeintlich) neutestamentlichen Gebrauch ist s ch w e r l i ch (!) zu denken." Hören wir richtig? Wir müssen den Satz uns wenigstens zweimal wiederholen, um ihn zu fassen. Also auch nicht einmal die Kirchenväter und ihre Vorgänger dürfen vom neutestamentlichen Sprachgebrauch abhängig sein? Sie sind zur hellenistischen Weltsprache zu rechnen. Warum? Weil diese mit der neutestamentlichen übereinstimmen muß. Durfte man nach der Forderung mancher Methodiker schon bisher für das Verständnis des g r i e ch i s ch e n Neuen Testaments nur nicht auf das hebräische Alte Testament zurückgehen, und muß, wer dies doch versucht, immerhin sich mit dem Makel einer gewissen Rückständigkeit stempeln lassen, so ist das doch noch eine freiheitliche Regel gegenüber dieser Zwangsforderung, die uns für das Verständnis der patristischen Literatur (natürlich in sprachlicher Hinsicht) jedenfalls vom Neuen Testament so fern wie möglich halten will. Natürlich — so werden wir denken — beweisen es die betreffenden Väter durch ihre Ausdrucksweise, daß sie mit dem Neuen Testament nichts zu tun haben. Aber wie ist das? Die erste hier angeführte Stelle bringt aus Epiphanius *βαπτίζεσθαι εἰς ὄνομα*. Es folgt „die häufige Phrase" *σφραγίζεσθαί ἑαυτὸν εἰς ὄνομα Χριστοῦ*. Zwei Stellen also, die, was man auch sonst über sie denken möge, so „neutestamentlich" wie möglich gestaltet sind. Andere Stellen, die damit nichts zu tun haben, geben wir sogleich preis.

Kurz: das Ergebnis Heitmüllers von einer „in der hellenistischen Weltsprache s e h r g e l ä u f i g e n Formel, die in der Umgangs- und Geschäftssprache lange vor der E n t s t e h u n g d e s N e u e n T e s t a m e n t s k u r s i e r t e", können wir nach dem Gesagten nicht annehmen; können auch, worauf übrigens weniger ankommt, die einzige aus der semitischen Gräzität beigebrachte hier in Betracht kommende Stelle (3 Makk. 2, 9) völlig auf sich beruhen lassen, und noch vielmehr die phantasievolle Vermutung, daß die Septuaginta *εἰς τὸ ὄνομα* meist vermieden habe, weil

---

überhaupt christliche Herkunft in Frage kommen kann, auch für heidnisches, d. i. außerbiblisches Gebiet eine Beeinflussung durch den Sprachgebrauch der Septuaginta und die von ihr beeinflußten Werke nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist. Endlich muß auch hier wieder gelten, daß diese vereinzelte Stelle gegenüber den zahlreichen Belegen im biblischen Griechisch nicht ins Gewicht fällt. — Den zweiten von Deißmann angeführten Beleg, der *ἐπ' ὀνόματι* betrifft (Inschrift aus Thessalonich 145 n. Chr.: eine vornehme Frau hat eine Summe Geldes *ἐπ' ὀνόματι τῆς θυγατρός*, d. i. so, daß bei der Schenkung die Tochter ausdrücklich mit Namen genannt wurde), können wir ebensowenig, und zwar aus den gleichen Gründen nicht, gelten lassen. Hier wie dort und auch für die Belege, die neuerdings zu *ἐξ ὀνόματος, ἐπ' ὀνόματος* usf. gesammelt sind und von Deißmann erwähnt werden, ist die naheliegende, ja am nächsten liegende Beziehung zum lateinischen Sprachgebrauch (in nomen, in nomine), auf den wir weiter unten einzugehen haben, außer acht gelassen. Übrigens ist der Schlußsatz der Deißmannschen Beurteilung, wo die Ehrfurcht vor dem Jesusnamen als Glaubensbekenntnis der gegenwärtigen Christenheit und des Sprechers zu einem feinen und feinsinnigen Ausdruck kommt, besonders beherzigenswert für alle, die von einer so oder so gearteten Erkenntnis des Namenglaubens für die christliche Religion selber fürchten.

dieser Ausdruck nach dem Obigen im Griechischen terminus technicus geworden war, überschlagen.

Nun sind wir natürlich aufs äußerste gespannt, was mit dem aus der außerneutestamentlichen Gräcität gewonnenen Ergebnis im Neuen Testament profitiert werden kann. Aber o weh! „gleich bei der ersten Stelle Matth. 10, 41. 42 stoßen wir auf Schwierigkeiten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir mit der für das hellenistische Sprachgebiet konstatierten Bedeutung nicht auskommen“ (S. 112). „Wir haben hier ein in irgend einer Weise doch auf eine hebräische, richtiger aramäische Vorlage zurückgehendes Wort vor uns,“ nach לְשֵׁם oder לְשׁוּם zu deuten (= Kategorie, Titel, also bestimmender Grund einer Handlung gemeint). Zu übersetzen ist: „mit Rücksicht auf die Kategorie eines Propheten,“ „weil er Prophet ist,“ „als Propheten.“ Und — lesen wir weiter — „von dem gleichen rabbinischen Terminus darf man vielleicht auch das δέχεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου (Matth. 18, 5) verstehen.“ Ein Satz, der begründetes Erstaunen hervorruft! Schon wieder — so möchte man fragen — Rückgang auf eine semitische Vorlage? Aber wenn schon im allgemeinen Griechisch aus Griechisch verstanden sein will und muß, und nur um der semitischen Vorlage willen (S. 4) eine Ausnahme gemacht werden darf, so wäre es doch folgerichtig, nicht ohne Not — auch nicht mit einem „vielleicht“ — das Rabbinische heranzuziehen, wo mit dem Griechischen ganz gut auszukommen ist. Wir könnten fortfahren: nicht ohne Not das Rabbinische heranziehen, wo mit dem Alten Testament auszukommen wäre. Warum wir das alles anführen? Weil es uns für das ganze Verfahren Heitmüllers bezeichnend erscheint. Er bemüht sich wieder und wieder, das neutestamentliche Griechisch von Beziehungen zu semitischen Sprachen zu lösen, und muß doch so oft, grundsätzlich eigentlich überall, darauf zurückgreifen (s. o. S. 389), und es ist bloßer Schein, wenn er meint, aus dem Griechischen das Verständnis zu fördern. Diese Meinung aber bringt ihn dann selbst um die so nahe liegende Einsicht, daß in der Tat zwischen εἰς τὸ ὄνομα und ἐν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι kein Unterschied ist. Gilt das zu Matth. 18, 5 (s. o.), so nicht minder in Fällen wie Jos. 9, 9, wo die Septuaginta לְשֵׁם mit ἐν ὀνόματι übersetzt hat, oder wie Mark. 9, 41, wo es ebenso steht. Nicht minder ist Matth. 18, 20 der aramaisierende Gebrauch anzunehmen: aber „vermutlich ist auch an ein Anrufen des Namens Jesu zu denken“. Das käme dann also wieder auf ein ἐν oder ἐπὶ τῷ ὀνόματι hinaus — oder? Ja selbst zu Hebr. 6, 10, wo also eine original griechische und gut griechische Schrift vorliegt, „ist nicht zu leugnen,“ daß die Auffassung, die auf לְשֵׁם zurückgreift, „glatter erscheint“. Schluß: Die neutestamentlichen Stellen, welche εἰς τὸ ὄνομα ohne βαπτίζειν haben, gehen auf den hebräisch-aramäischen technischen Sinn von לְשֵׁם oder לְשׁוּם zurück. „**Mit der gleichlautenden Formel der hellenistischen Sprache hat dieses εἰς τὸ ὄνομα nichts zu tun.**“

Nunmehr sind die Stellen, die βαπτίζειν mit εἰς τὸ ὄνομα bieten, ins Auge zu fassen. Zuerst 1 Kor. 1, 13. 15. Denn „daß wir mit

Paulus beginnen, ist selbstverständlich, wenn (soll heißen: da, s. S. 468) der Taufbefehl Matth. 28, 19 nicht auf Jesus zurückgeführt werden kann". Gut, lassen wir diese Frage vorläufig auf sich beruhen. Hören wir weiter: „Auf den ersten Blick ist klar, daß 1 Kor. 1, 13. 15 unsere Formel nicht im Sinn des semitisierenden *εἰς τὸ ὄνομα*, wie wir es Matth. 10, 41. 42; 18, 20 (Hebr. 6, 10) fanden, verstanden werden kann." Selten ist uns eine kühnere Behauptung begegnet: „auf den ersten Blick ist klar" — nun dann können hier die Akten geschlossen werden. Unseres Erachtens ist gar nichts klar. Warum soll hier nicht zu übersetzen sein: „seid ihr mit Rücksicht auf die Kategorie, den Titel (des) Paulus (Paulus als bestimmender Grund der Handlung gedacht) getauft?" Gibt das nicht einen ganz guten Sinn? Aber Paulus schreibt griechisch — gewiß, aber sollte sein langjähriger Unterricht im Gesetz, sein Studium der heiligen Schriften zu den Füßen eines Gamaliel, seine Vertiefung in die hebräisch-aramäische Sprache, die ihm nach Apg. 21, 40; 22, 2 geläufig war, an ihm so spurlos vorübergegangen sein? Sollte ihm nicht einmal, wenn er die Formel, die aus der Verbindung von „in" und „Namen" entstanden ist, und die in den heiligen Schriften und im rabbinischen Sprachgebrauch ebenso häufig, wie sie im Griechischen (wenn man auch noch so weit gehen will) selten ist, kannte, das so viel Eindruck gemacht haben, daß sie ihm in diesem Zusammenhang vorschwebte? Wir meinen, es wäre nach diesem allen unnatürlich, ganz unpsychologisch gewesen, wenn er bei der Wendung „im Namen" nicht unwillkürlich alttestamentlich oder rabbinisch empfunden und verstanden hätte. Stets natürlich vorausgesetzt, was oben dargetan ist, daß keine Rede davon sein kann, daß *εἰς τὸ ὄνομα* „im hellenistischen Weltgriechisch jener Zeit gang und gäbe" gewesen sei. Wir können nicht anerkennen, daß *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* aus dem Griechischen als „taufen unter dem Namen Christi, Christo zu eigen, in die Zugehörigkeit zu Christo hinein" zu deuten wäre. Wenn durchaus *εἰς τὸ ὄνομα* als nicht-identisch mit *ἐν* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* gefaßt werden muß, dann wird nach dem Aramäischen לְשֵׁם zu verstehen sein: Christus oder hier Paulus wäre der bestimmende Grund der Handlung, die Taufe geschieht im Blick auf Christum, um Christi willen, um Pauli willen. Das genauere Verständnis ist aus dem Ausdruck selbst nicht zu gewinnen, sondern müßte aus der Gedankenwelt des Paulus geholt werden. Will man das „um Christi willen taufen" verstehen als: „weil Christus der Herr ist, der Herr über alle, den fortan auch der Täufling als Herrn bekennt," so dürfte dagegen kaum etwas zu erinnern sein. Und will man diesen Sinn als identisch mit dem von Heitmüller auf anderem Wege gewonnenen bezeichnen, so wären wir damit — wohlgemerkt hypothetisch geredet — einverstanden. Wir meinen aber, vorläufig dabei bleiben zu sollen, daß *εἰς τὸ ὄνομα* mit *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* identisch sei, und dafür scheint uns auch der ja auch von Heitmüller wiederholt erwähnte Umstand zu sprechen, daß später alle drei Formeln den gleichen Sinn von „unter Nennung des Namens" haben. Eine Nennung des Namens Christi bei der Taufe hat übrigens auch Paulus gekannt, was Heitmüller trotz seiner Erklärung von *εἰς τὸ ὄνομα* will, ohne es

indes in sprachlichen Zusammenhang damit zu bringen. Daß jedenfalls das Verständnis der Wendung, selbst die Wahl des Ausdrucks, irgendwie mit der ganzen Anschauungsweise des Apostels zusammenhängt, ist selbstverständlich, wird übrigens auch von Heitmüller, nachdem er es S. 120 u. bestritten oder als unnötig bezeichnet hat, S. 121 o. wieder anerkannt oder doch als möglich hingestellt.

Für die beiden Stellen in der Apostelgeschichte (8, 16; 9, 5), die *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* haben, bemerkt Heitmüller, schwankend wie öfter: „kein zwingender Grund zu der Annahme, daß das Verständnis für den Unterschied der Phrasen mit *εἰς* und mit *ἐν* oder *ἐπὶ* schon ganz entschwunden wäre." Dennoch hat der Verfasser der Apostelgeschichte „*εις το ονομα* im wesentlichen synonym mit *εν* und *επι τῳ ονοματι* gebraucht."

Zu Matth. 28, 19 endlich spricht sich Heitmüller ähnlich wie zu 1 Kor. 1, 13. 15 aus. Hier wären die vorhin von uns gemachten Einwände zu wiederholen. Natürlich hängt viel, aber nicht alles, nicht die Entscheidung daran, ob hier ein Herrenwort vorliegt, ob man demgemäß auf eine aramäische Vorlage zurückgehen muß. Wer das bejaht (etwa im Anschluß an Ed. Riggenbach und Bornhäuser), hat die Entscheidung. Aber auch wer ihre Resultate nicht anerkennt, wird darum noch nicht auf den Sprachgebrauch des sogenannten Weltgriechisch zurückzugehen sich genötigt fühlen, sondern die Freiheit haben, nach dem rabbinischen לְשֵׁם oder dem alttestamentlichen בְּשֵׁם zu erklären.

Heitmüller schließt, nachdem er Brandt noch mit einigen Ausführungen bedacht hat, den ersten Teil seines Buches mit einer Zusammenfassung, wonach er streng scheidet zwischen *βαπτίζειν ἐν* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* (das Taufen vollzieht sich „unter Nennung des Namens Jesu") und *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* (Zweck und Erfolg des Taufens angegeben: „der Täufling tritt in das Verhältnis der Zugehörigkeit, des Eigentums zu Jesus," „aber auch hier ist das Moment der Namennennung enthalten"). Wie die Nennung des Namens Jesu geschah, die in jedem Falle erfolgte, ist für die älteste Zeit nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Doch ergibt sich aus allem, daß die Form ein Nennen, Ausrufen des Namens Jesu (nicht die der betenden Anrede an Jesus) war. Später ist ausdrücklich *ἐν τῷ ὀνόματι* oder (in der griechischen Kirche) *εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ*, ursprünglich vielleicht eine ähnliche Formel oder bloß der Name Jesu ausgerufen worden. Hier scheint uns die Schlußfolgerung auf die älteste Zeit bis auf weiteres verfehlt, eine betende Anrede an Jesus in der ältesten Taufe keineswegs ausgeschlossen, und überhaupt über die Art des Gebrauchs des Namens Jesu bei der Taufe im apostolischen Zeitalter vorläufig nichts ausgemacht. Daß das Aussprechen der Formel *ἐν τῷ ὀνόματι* oder einer ähnlichen nicht das Ursprüngliche war, das darf um der Sache selbst willen feststehen: dann wäre die Ausdrucksweise des Neuen Testaments eine andere gewesen. Anderseits steht uns, was wir nochmals betont haben möchten, aus sachlichen und vornehmlich exegetischen Gründen fest, daß *βαπτιζειν* mit *εις* und *εν* oder *επι* den gleichen Sinn hat: taufen mit Gebrauch des Namens Jesu, wogegen wir den wunderbaren Dualismus, den Heitmüller im Blick auf *εις το*

*ονομα* bei Paulus und im Taufbefehl und auf *εν* oder *επι τῳ ονοματι* im Neuen Testament überhaupt errichtet, daß also jenes nach griechischer, dieses nach semitischer Vorlage zu erklären sei, für unbegründet und unnatürlich erachten und ablehnen.

Der zweite Teil bringt die religionsgeschichtliche Untersuchung über Wertung und Gebrauch des Namens Jesu im alten Christentum, besonders bei der Taufe. Er holt sehr weit aus, und das ist in jedem Falle lehrreich, wenn auch das beigebrachte Material nicht immer richtig verwertet ist und unerlaubte Schlüsse daraus gezogen werden. Um den Gebrauch des Namens Jesu bei der Taufe zu verstehen und richtig zu beurteilen, ist es nötig, sich „das allgemeine Milieu" (warum nicht lieber deutsch?) klar zu machen, „in das diese Frage hineingehört". Origenes hat jenes mit einer viel zitierten Stelle gezeichnet, wonach die Namen, die ja nicht *θέσει* (nicht durch menschliche Festsetzung, also willkürlich), sondern *φύσει* (von Natur, aus dem eigenen Wesen der Dinge heraus, also gottgegeben) den Dingen beigelegt werden, eben deswegen eine wirksame Kraft haben, was in erster Linie von den heiligen (Gottes- und Engel-) Namen bei Juden und Heiden gilt. Origenes kennt eine geheime und geheimnisvolle Namen-Philosophie, die nicht ohne Zusammenhang mit der Magie zu sein scheint", und dahinein „stellt er ohne weiteres auch das *ονομα Ιησου*. Diese Anschauungen sind zwar keineswegs gemeinchristlich oder altchristlich, allein sie deuten uns das Gebiet an, auf dem wir uns umzusehen haben".

Zuerst im Judentum. Es ist bekannt, daß zur Zeit Jesu der Gottesname יהוה längst dem gemeinen Gebrauch entzogen war: dadurch wuchs die Heiligkeit und Bedeutung, die im Judentum zu wundersamen Anschauungen Anlaß gab. Als z. B. David den Grund für das Heiligtum graben ließ, erhoben sich wider ihn die Fluten des unterirdischen Urmeeres, da schrieb er den Gottesnamen auf einen Scherben und warf diesen in die Flut, alsbald wichen die Fluten. Exod. 2, 12 wurde so erklärt, daß Mose den Ägypter durch Nennung des Gottesnamens tötete. Mit Hilfe des oder eines Gottesnamens kann man alles ausrichten, zumal Macht über die Dämonen und Geister ausüben. Dasselbe, was das Aussprechen des Namens, vermag der Gebrauch des geschriebenen Namens. Freilich ist das beigebrachte jüdische Material nicht für die Zeit des ältesten Christentums gültig. Allein die wichtigsten Vorstellungen der Zauberei sind zu allen Zeiten bei allen Völkern im wesentlichen die gleichen: das bedarf keines Beweises. In der Tat ist die dem Namenglauben zugrunde liegende Anschauung älter und reicht bis zur Wende der Jahrhunderte und darüber hinaus zurück. Eine Reihe von Stellen aus den Vätern und Apokryphen wird dafür angeführt, die unbezweifelbar dartun, daß der Glaube an den göttlichen Namen und seine Wirkungen zur Zeit des Neuen Testaments im Judentum längst vorhanden und wirksam war (S. 153). Zusammengefaßt: der Name steht in engster mystischer Beziehung zum Wesen Gottes, ja ist eine Art Hypostase neben ihm, ein Doppelgänger Gottes; der Name oder das Sprechen des Namens Gottes ist eine Art Sakrament, genauer ein Sakramentale im katholischen Sinn.

Verbreitung und Bedeutung des Namenglaubens, vor allem sein religionsgeschichtlicher Hintergrund wird alsdann in ähnlicher Weise wie bei Giesebrecht beleuchtet. „In den Anschauungen vom Wesen des Namens überhaupt, die international (speziell bei allen Völkern auf primitiver Kulturstufe) verbreitet sind, ist auch der jüdische Glaube an den göttlichen Namen begründet“ (164). Allerdings werden wir uns, wie bei Giesebrecht, gegen die biblisch-theologischen oder, wie man heutzutage lieber sagt, religionsgeschichtlichen Folgerungen verwahren müssen. „Versucht der Jude unter Nennung des Namens Jahwes ein Wunder zu tun, so dürfte die — zumeist wohl unbewußte — Erklärung dieses Verfahrens schließlich in dem Glauben liegen, daß das Nennen oder Ausrufen seines Namens Gott *zwinge*, sein Name also Gott gewissermaßen *bezaubere*, das zu tun, was geschehen soll. Die Frage, wieweit und ob dieser Glaube vom Standpunkt des Juden in das Gebiet des Aberglaubens und der Zauberei gehöre, soll hier nicht untersucht werden: *sicher* ist m. E., daß er auch dem alten israelitischen Kultus, wenigstens einem Hauptteil desselben, nämlich קרא בשם יהוה zugrunde liegt“ (168). „Das Nennen des Namens ist das unentwickelte, auf seiner ersten Stufe gebliebene und darum verknöcherte — für *unsere* Auffassung jedenfalls (ob auch für das naive jüdische Bewußtsein?) superstitiös gewordene — primitive Gebet selber“ (169). Diese Folgerungen halten wir insgesamt für gänzlich unhaltbar angesichts der anerkannten Höhenlage der prophetischen Religion Israels, angesichts der aus dem tiefsten Herzensheiligtum geborenen und in ethischer Gottesgemeinschaft geheiligten Gebete der Psalmisten. Daß solche Folgerungen aber zu Recht bestehen für die israelitische *Volksreligion* aller Zeiten, daß im späteren Judentum wie im alten Israel Aberglaube und abergläubischer Brauch oft genug hart an der Grenze der Offenbarungsreligion lagerten, das wird nicht geleugnet werden dürfen. Nur soll man nicht der Religion zuweisen, was After-Religion heißen müßte, und was dem Protest der Besten und Frömmsten begegnete. Heitmüller hat eine Entscheidung dieser Kernfrage nicht gegeben: daher sind seine Ausführungen nicht immer klar und eindeutig. Aber er bringt für *Einzelheiten* oft sehr brauchbare und einleuchtende Erklärungen, z. B. wenn er es (S. 171) zum Verständnis der Wendung נִקְרָא שֵׁם יַהְוֶה עַל für eine uralte Sitte erklärt, daß die Besitzergreifung eines Gegenstandes dadurch symbolisiert oder gar vollzogen ward, daß der Name des Besitzers über ihm ausgesprochen, ausgerufen wurde, u. ä. Freilich bleibt auch hier manches fraglich, wie z. B. wenn Gen. 4, 15. Jes. 44, 5. Ez. 9, 7 von religiöser Tätowierung und Stigmatisation verstanden werden. „Der Name der Gottheit, ihr Zeichen, dem Leibe aufgedrückt, bezeichnet und besiegelt nicht nur die untrennbare Zugehörigkeit zu der Gottheit, sondern bedingt auch für die urwüchsige Anschauung wirksamen Schutz gegen die Einwirkungen feindlicher böser Geister“ (175). Als Naturgrund, als heidnisches Erbe im Jahwismus gewiß anzuerkennen: aber daß dergleichen ein Bestandteil der *legitimen* Religion Israels gewesen sei, dagegen spricht im Alten Testament alles, auch die von Heitmüller angeführten Stellen Lev. 19, 28; 21, 5. 6. Deut. 14, 1. 2.

Was weiter über Engelmann, Patriarchennamen, nomina barbara (sinnlose Namen-Worte) angeführt ist, beweist von anderer Seite her die Bedeutung des jüdischen Namenglaubens, der auch, wie in einem längeren Exkurs (S. 185—197) dargetan wird, im Babylonischen, Persischen, Mandäischen seine genauen Parallelen hat.

Nach dem jüdischen Namenglauben im Zeitalter Christi wird derjenige des synkretistischen Heidentums zu derselben Zeit, mit Berücksichtigung besonders der niederen ungebildeten Kreise, als „in denen das Christentum zuerst und am meisten Wurzel schlug", in den wichtigsten Zügen festgestellt. Die Magie damaliger Zeit hat ihr Hauptmittel in den *ὀνόματα ἱερά, θεσπέσια, φρικώδη*, die wirken, indem sie gesprochen werden. Barbarische, fremde, ungewöhnliche Namen spielten dabei eine hervorragende Rolle. In der Praxis wie in den Dokumenten des synkretistischen Aberglaubens (zu den letzteren gehören Gemmen, Amulette, Zauberrezepte, Verwünschungstäfelchen, vor allem Zauberpapyri) leuchten zwei Sätze hervor: 1. die Namen der Gottheiten, gesprochen oder geschrieben, haben eine unwiderstehliche Macht über ihre Träger; 2. sie beherrschen und bezwingen die niederen Geister und die ganze Natur. Beides sind Anschauungen, die den semitischen entsprechen (205). In der Gnosis ist dieser Namenglaube des heidnischen Synkretismus stark bevorzugt und besonders ausgebildet worden: er wurde hypostasiert und sozusagen eschatologisiert (d. h. ohne die Kenntnis gewisser Namen kann niemand gerettet werden). In einem Exkurs werden zum Namenglauben im Synkretismus des Heidentums die ägyptischen Ursprünge mit lehrreichen Einzelheiten aufgezeigt (218—222).

Auf diesem also allseitig beleuchteten jüdischen und heidnischen Hintergrund des Namenglaubens (132—222) ist nun Schätzung und Gebrauch des Jesus-Namens im alten Christentum zu verstehen und zu beurteilen. „Die nur keimartigen Ansätze des christlichen Namenglaubens (den Namen Jesus betreffend) in der neutestamentlichen Literatur werden wir besser verstehen und würdigen, wenn wir die Erscheinung in ihrer Entfaltung (wofür die Quellen des Vulgärchristentums im 2.—5. Jahrhundert in Betracht kommen) vor uns haben" (224). Hieher gehören die apokryphen Apostelgeschichten, deren Charakteristikum eine monotone Häufung von Wundern ist, welche „im Namen Jesu", d. i. durch Aussprechen seines Namens geschehen, vor allem auch die Austreibung der Dämonen. Die mit dem Namenglauben zusammenhängenden Anschauungen finden sich aber auch bei den offiziellen, religiös und theologisch höchststehenden Vertretern der Kirche, z. B. bei Chrysostomus, der im Anschluß an Kol. 3, 17 bezeugt, daß man alles, was man tat, tat oder tun sollte unter Anwendung der Formel *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*. „Man erwartete von der Nennung dieses Namens eine — es läßt sich nicht anders sagen — magische Wirkung für die betreffende Handlung." Allein dabei wird (absichtlich, wie es scheint, siehe unten) ignoriert, daß Chrysostomus zu der Vorschrift, den Namen Vater, Sohn und heiliger Geist zu nennen, hinzusetzt: *μετὰ πίστεως*; nicht minder Athanasius äußert: *ἔνθα ὀνομάζεται Χριστὸς καὶ ἡ τούτου πίστις*, wo Heitmüller *ὀνομά-*

*ζεται* unterstreicht, wir aber mit nicht minder großen Rechte *ἡ τούτου πίστις* unterstrichen haben möchten. Solche Stellen gewinnen denn doch im Lichte von Luk. 17, 6 (wo kein Name erwähnt ist) u. ä. ein ganz anderes, wir möchten sagen: neutestamentliches Aussehen. Es gab doch noch auch etwas Anderes in der alten Kirche, als den Namen-Aberglauben des Origenes, der unter Umständen den Namen Jesus selbst im Munde von Ungläubigen Wunder wirken läßt. Darin steht er unter den großen Kirchenlehrern einzig da. Denn auch die aus Irenäus beigebrachte Stelle zeigt neben dem Preis des Namens Jesu die deutliche Bemerkung: nomen domini nostri Iesu Christi beneficia praestat et curat firmissime et vere omnes ubique credentes in eum, wo Heitmüller die Worte bis firmissime durch den Druck hervorhebt, wir wiederum von omnes an alles unterstreichen möchten. Justin, der von einer anderen Seite an die Sache herangeht, schreibt: *ὁ πατὴρ Ἰησοῦ τοσαύτην ἔδωκεν αὐτῷ δύναμιν, ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεσθαι τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ.* Hier ist die Macht des Vaters als letzte Ursache und die Kraft des Leidens Christi als dasjenige hervorgehoben, dem die Dämonen weichen, während in diesem Zusammenhang der Name Jesu nur als Vermittlung jener Macht und Kraft erscheint. Kann da im Ernste von magischer Wirkung die Rede sein? So angesehen, wird man nicht mehr sagen dürfen, daß es Apg. 3, 16 und 4, 30 „jedem Zweifel enthoben sei, daß der Name selbst, als Formel gebraucht, von der Apostelgeschichte als *δύναμις* (4, 7), als wirksames Agens gedacht ist" (232), daß danach auch der berühmte Satz 4, 12 zu verstehen ist. Die Voraussetzung bei Jüngern Jesu ist doch allemal die selbstverständliche, daß sie kraft ihres Glaubens im Gebet solche Macht hatten, und die Namennennung nichts als ein feierliches Bekenntnis zu dem Gott, dem ihr Glaube und Gebet galt, war. Das schließt gewiß den Mißbrauch des Namens Jesu bei Ungläubigen und selbst irrige Auffassungen bei getauften Christen nicht aus. Immerhin sollte auch hier nicht vergessen werden: Si duo faciunt idem, non est idem. Wenn die Apostelgeschichte besonders in ihrer ersten Hälfte große Vorliebe für *ὄνομα Ἰησοῦ* und überhaupt *ὄνομα* zeigt, so ist das dementsprechend zu verstehen und scheint uns ein Beweis dafür, wie sehr der Verfasser oder eine seiner Quellen im Alten Testament lebte. Heitmüller selbst sagt in einer Anmerkung: „wenn auch an diesen Stellen an eine unmittelbar magische Wirkung des Namens wohl nicht gedacht ist" — ist denn eine mittelbar magische gemeint? oder sollte nicht vielmehr diese wichtige Frage des „wie" um der Sache willen im Texte selbst eine Erörterung erfordert haben? So bleibt bei Heitmüller die Kardinalfrage: ob und wieweit Glaube, Gebet, sittlich-religiöse Vermittlung, ob und wieweit Aberglaube, Zauberei, mechanisches Wirken? eine offene. Es ist demnach nicht mehr als billig und recht erfreulich, daß zwar auch Johannes und Paulus für jenen Namenglauben in Anspruch genommen werden; andererseits dies aber doch für wichtige Stellen wie Phil. 2, 10. 11 als „die wahrscheinlichste Erklärung" bezeichnet wird. Nach Heitmüller darf man bei Paulus, trotzdem der Inbegriff seiner Theologie und Religion mit

Aberglauben und Magie nichts gemein hat, nicht ohne weiteres Aberglauben und Magie für unmöglich erklären, da er ja auch „in die jüdische und hellenistische Angelologie und Dämonologie verstrickt“ war. Geben wir das einmal zu, setzen also Aberglauben und Magie als nicht unmöglich bei Paulus (wir behaupten allerdings, daß dazu kein Grund vorliege, müßten mindestens vor der Entscheidung das disserere gründlich üben — bene iudicat, qui bene disserit), dann ist es doch wohl auch methodisch richtiger, seine Äußerungen mit dem, wie Heitmüller anerkennt, aberglauben- und magiefreien Inbegriff der paulinischen Theologie und Religion zusammenzureimen zu versuchen, als ihm ohne Nötigung und Zwang Aberglauben und Magie beizumessen. Daß auch in der apostolischen Zeit der Namenglaube vorhanden war, selbst der Name Jesu, gemäß mancherlei Spuren in den Evangelien, einmal (vgl. Luk. 9, 49) von Nicht-Jüngern als Wunder-Vehikel benutzt wurde, werden wir Heitmüller zugeben müssen, ohne ihm darum das Recht zuzugestehen, aus jenem „einmal“ ohne weiteres „wahrscheinlich im allgemeinen“ zu machen, ja ohne anzuerkennen, daß jener betreffende Nicht-Jünger aller inneren Beziehung zu Jesu bar war.

Schwierig ist nun die Frage, wie Jesus sich zum Gebrauch seines Namens beim Wundertun gestellt hat. Heitmüller bleibt bei einem non liquet. „Ich leugne nicht, daß der Gedanke, Jesus sei gegen diesen, jedenfalls ans Superstitiöse nicht nur streifenden Gebrauch seines Namens nicht eingeschritten, zunächst befremdlich erscheinen kann, zumal wenn man bedenkt, daß er selbst seine Heilungen und Exorzismen, wie es scheint, durch einfaches Wort und Gebet vollzogen hat. Aber ein durchschlagendes Bedenken gegen die geschichtliche Möglichkeit ist hier ebensowenig wie bei Paulus vorhanden“ (2, 41). Nun, so gelten unsere bei Paulus gemachten Einwände in verstärktem Maße. Wer zugeben muß, daß Jesus in der Praxis auch nicht das Geringste von abergläubischem Mißbrauch des Namens verrät, der sollte auch so konsequent sein anzuerkennen, daß er solchen Mißbrauch im Kreise der Seinen nicht ungetadelt gelassen hätte, zumal er wohl eine Anweisung für alle Zeit, in seinem Namen zu beten, nicht aber: in seinem Namen Teufel auszutreiben, gegeben hat. Mögen dann immerhin die ersten Keime des christlichen Namenglaubens sehr wahrscheinlich schon im ältesten Jüngerkreise zu Lebzeiten Jesu entstanden sein, wir wissen (s. o.), daß zwischen Namenglauben und Namenglauben, Namengebrauch und Namengebrauch ein fundamentaler Unterschied ist, je nachdem sich Glauben und Gebrauch auf Aberglauben und Magie oder auf Gott und Gebet gründen.

Wie tief dieser Unterschied greift, macht uns Heitmüllers Darstellung oft genug deutlich. Ich will nicht darauf kommen, wie oft der Schein entsteht, als sei ein gut Teil des Neuen Testaments ein Gebiet der Magie und des Aberglaubens, wie man verzweifeln möchte an der Hoheit und Einzigartigkeit des Christentums, weil das Ethische an der Religion so sehr in den Hintergrund gedrängt wird, weil es offenbar wenig Kraft zur Durchdringung des übrigen Stoffs gezeigt hat. Die Sachlage mag nicht greller erhellt werden als durch einen Satz wie

diesen: „es kann nicht mehr auffallen, daß dem „Namen“ hier und da auch Wirkungen ethischer Natur zugeschrieben werden“ (247), wonach nicht-ethische Wirkungen als Regel gelten. Wenn das nicht ein Schlag ins Angesicht der neutestamentlichen Religion selber ist, wozu die Berechtigung mit ganz anderen Mitteln als den von Heitmüller ins Feld geführten erwiesen werden müßte, dann —. Aber Heitmüller hat sich u. E. die Sache zu leicht gemacht, wenn er an dem springenden Punkt mit solchen Sätzen vorübergeht: „Wie man sich die Wirkung des Namens Jesu erklärte oder des näheren vorstellte, darüber fehlen die Angaben. Im allgemeinen wird man sich überhaupt keine genaueren Vorstellungen und Gedanken darüber gemacht haben.“ Kühne Behauptungen, die mit vielen Fragezeichen zu versehen wären! Wir meinen schon vorhin zur Genüge die Richtung gezeigt zu haben, in der die Antwort zu erlangen ist. Heitmüller läßt sie nicht gelten, da ihm selbst ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ oder Ἰησοῦν ein Nennen des Namens Jesu bezeichnet, und die Christen οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ (Apg. 9, 14. 21; 1 Kor. 1, 2) auch darum heißen, weil sie den Namen Jesu bei Zeichen und Wundern nannten (250). Die Frage, ob es sich hierbei um ein betendes Nennen, ein Beten handelte, wird nicht berührt, so unendlich wichtig sie für das Wesen des Christentums ist, da es sich hier darum handelt, ob die Anbetung Christi für die Christen von Anfang an charakteristisch war oder nicht. Es mag ja sein, daß man bei vielen Stellen mit dem Nennen, Ausrufen des Namens Jesu auskommt. Doch nicht immer: Röm. 10, 12 ist Objekt zu ἐπικαλεῖσθαι das bloße ὁ κύριος, also ein Anrufen, Anbeten gemeint, und darnach doch auch das folgende Zitat aus Joel 3, 5 (auch Apg. 2, 21) angeführt, das ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα vom Beten verstand. Jene Verbindung steht übrigens auch 2 Tim. 2, 22. Und im klassischen Griechisch ist ebenfalls ἐπικαλεῖσθαι τοὺς θεούς nicht selten (z. B. bei Xenophon und Plato) im Sinne von „die Götter anrufen, anrufen, anbeten.“ Warum wir dies alles hier erwähnen, wiewohl es eigentlich selbstverständlich ist und auch von Heitmüller keineswegs ausdrücklich bestritten wird? Darum, weil wir befürchten, daß allerdings mancher Leser aus Heitmüllers Ausführungen den sehr verhängnisvollen Schluß ziehen könnte, und nächstens in theologischer Erörterung es als selbstverständlich, weil nachgewiesen, gelten wird, daß die ältesten Christen keineswegs Jesus im Gebet angerufen haben. Dankbar dagegen können wir den Nachweis hinnehmen, daß in dem formelhaften Gebrauch des ὄνομα Ἰησοῦ von Anfang an und später immer mehr Tatsachen aus dem Leben Jesu zu Ἰησοῦ hinzugefügt wurden: diese Zusätze erinnern an das Taufsymbol, mit dem der Exorzismus, zu welchem die Formeln verwandt wurden, in besonderem Zusammenhang stand.

Doch das sind Kleinigkeiten, und alle die befremdlichen Behauptungen zur Auffassung des Neuen Testaments, des Paulus und Jesu, die uns bisher begegneten, die Unklarheit ließen, sie finden ihre Spitze in der kurzen These, welche die Beurteilung des christlichen Namenglaubens eröffnet: „wenn wir im Namenglauben des Judentums und des Heidentums die Kategorie Aberglaube und Magie anwenden

müssen, gilt dasselbe auch von dem christlichen Namenglauben? Auf diese Frage ist mit einem runden Ja zu antworten" (252). Die Kirchenväter, heißt es weiter, würden gegen diese Antwort vermutlich protestieren, da sie den heidnischen Namenglauben als Magie beurteilen, die bei ihrem Handeln „im Namen Jesu" nicht in Frage kommt. Aber das ist in Wirklichkeit nur eine Täuschung." Der Einwand, daß der Glaube an Jesus einen Unterschied bedinge (s. o.), begründet keinen Unterschied: Glaube war ja Vorbedingung auch für die außerchristliche Namenpraxis. Als ob nicht zwischen „Glaube" und „Glaube" ein himmelweiter Unterschied wäre! Auch der Einwand, daß der Gebrauch des Jesusnamens öfter als Gebet erscheint, hält nicht vor, sagt Heitmüller. Das *ἐπικαλεῖσθαι* geschieht ja mit der Formel *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ*, wofür er eine Stelle aus Epiphanius anführt (vom Neuen Testament wird dabei abgesehen, doch s. o.). Und vor allem: was war's damals für eine „Anschauung vom Gebet", in der die „primitive, naive" Anschauung durchblickt, „nach welcher das oder ein Hauptmoment des Betens das Nennen des Namens der angerufenen Gottheit ist". „Für unsere reinere Auffassung des Gebets bleibt zwar das Urteil auf Magie für diesen altchristlichen Namengebrauch bestehen, aber nicht im Sinne des Tadels für eine immerhin niedrigere Stufe der Erkenntnis vom Wesen des Gebets." Ist es nun schon eine schreckenerregende Einsicht, die wir hier gewinnen oder gewinnen sollen, daß die alte Kirche durch ihren Namenglauben bewies, auf wie niedriger Stufe der Erkenntnis vom Wesen des Gebets sie stand, so setzt die in diesem Zusammenhang getane Frage: „wo liegt im Gebet überhaupt die Grenze der Magie?" (255) allem die Krone auf. Verhandlungen sind hier überflüssig: über die Elemente der Gebetslehre entscheiden nicht Arbeiten der Studierstube und theologische Debatten, sondern Übungen im Betkämmerlein und Erfahrungen des Christenlebens. Jeder Leser und jeder Christ muß hier die Antwort aus sich selber wissen. Wir haben nach Matth. 7, 1 und Röm. 14, 4 kein Recht, den Kanon 1 Kor. 2, 14 auf Beter und christliche Brüder anzuwenden. Aber wir gestehen freimütig, daß wir um derer willen, die S. 255 ihre geschichtliche und lehrhafte Auffassung wiedergegeben finden, tiefe Trauer hegen. Glücklicherweise werden wir doch in etwas mit dem Vermissen, das uns hier beschieden war, ausgesöhnt durch die Anmerkung — ein leidiger Trost ist auch ein Trost — daß immerhin beachtenswerte Unterschiede vorhanden, „wenn sie auch nicht das innere Wesen angehen" (!), daß „das ungemein höhere Niveau des Christentums sich selbst auf diesem Gebiet in hellem Lichte zeigt" (256). Welch ein Unterschied zwischen dem einfachen, schmucklosen Gebrauch des Jesusnamens, in dem sich die Zuversicht und Gewißheit des christlichen Glaubens zeigt, und den auffälligsten Auswüchsen des Aberglaubens auf heidnischem Gebiet! —

Nach dieser Anerkennung wendet sich Heitmüller zu einer Erörterung des Gebetes „im Namen Jesu". In späterer Zeit, z. B. bei Chrysostomus, das ist ganz klar, ist damit der Gebrauch der Formel *ἐν τῷ*

ὀνόματι, ähnlich wie Apg. 3, 6 gemeint. Die Phrase ist so sehr zur Formel geworden, daß sie sogar in Gebeten an Jesus selbst erscheint. Mit den Worten ist die Vorstellung einer zauberhaften Einwirkung auf Gott verbunden. Im Neuen Testament müssen wir zwischen dem Gebrauch bei Paulus und bei Johannes streng scheiden. Wenn Paulus von εὐχαριστεῖν ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ spricht (Eph. 5, 20, vgl. Kol. 3, 17), so meint er: Jesus Christus übermittelt den Dank an Gott (diese Auslegung ist die „nächstliegende“, die „selbstverständliche“) und das Danken durch Jesum erfolgt mit dem Nennen seines Namens (gleichwie alles Tun und Sagen des Christen so geschieht, daß dabei Jesu Namen irgendwie, sei's dankend oder fröhlich, ausrufend oder bekennend gebraucht wird). Ob dieses Nennen eine Art Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn war, oder ein Anruf an Jesus, oder die Formel ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ oder was sonst, wir wissen es nicht. Vielleicht ist der Gebrauch dieser Wendung schon bei Paulus formelhaft, z. B. Kol. 3, 17. Jedenfalls gilt: „dieselbe Formel, die ein Paulus noch als eine Art Anrufung Jesu gebrauchen konnte und vielleicht gebraucht hat (ob ganz ohne mechanische Vorstellungen?), ohne den Gedanken an eine mechanische Wirkung, konnte und mußte bei der damaligen Namenanschauung von mehr mit Aberglauben infizierten Gemeindegliedern als magische Formel verstanden werden“ (264). Diese Möglichkeit ist ohne weiteres zuzugeben, sogar zur Wahrscheinlichkeit zu erheben, während die oben als „nächstliegende“ und „selbstverständliche“ bezeichnete Auslegung des διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ mit oder ohne ὄνομα nicht jedem nächstliegend und selbstverständlich erscheint, sondern einer viel gründlicheren Erörterung und Auseinandersetzung mit dem ganzen Paulinismus bedürftig ist, als Heitmüller sie nebenher geben kann. — Ähnlich wie das paulinische „danken im Namen Jesu“ ist das johanneische „bitten im Namen Jesu“ zu verstehen: bitten unter Nennung des Namen Jesu heißt bitten unter Berufung auf Jesus als den, welcher das Bitten vermittelt, oder unter Anrufung Jesu behufs Vermittlung der Bitte. Nur so ist verständlich, daß die Jünger bis dahin nichts in Jesu Namen gebeten hatten, da Jesus die hohepriesterliche Mittlerstelle natürlich erst nach seiner Verklärung inne hatte. Daß die Menge der Gemeinde es vom Gebrauch der Formel „im Namen Jesu“ verstanden hat, ist sicher. „Und der Evangelist selbst? Vielleicht hat er hier in paulinischem Sinn sublimiert, vielleicht aber auch nicht“ (265). Resultat: „die Formel ‚im Namen Jesu‘ oder auch die dreifache Formel, sofern sie im formulierten Gebet gebraucht wurde, konnte als abgekürzte, konzentrierte Anrufung Jesu gesprochen und verstanden werden: in der Regel wurde sie als Formel und als magisch wirkend gebraucht und verstanden.“

Kommt man von hier aus auf den Gebrauch des Namens Jesu bei der Taufe, so ist man nicht mehr überrascht zu finden, daß in der alten Kirche dieser Name, feierlich genannt, „mit realen, mystischen, geheimnisvollen Wirkungen verbunden“ gedacht wurde. Diese sind: „reale Besitzergreifung, die durch den Jesusnamen bezeichnet ist, Versiegelung, innige Verbindung mit dem Träger des Namens, Vertreibung aller feind-

lichen Mächte, Weihung und Begeistung" (268). Entspricht nun — das muß die Probe auf das Ergebnis sein — die genauere Vorstellung von der Wirkung der Taufe der allgemeinen Anschauung von der Wirkung des Jesusnamens? Aber über dem Gebiet der altchristlichen Taufe in den ersten beiden Jahrhunderten liegt ein Dunkel, das erst notdürftig gelichtet ist. Vom Ursprung der Taufe gilt: wir kennen ihn nicht, da „die Einsetzung durch Jesus geschichtlich unhaltbar ist". Daß die Lösung aller Schwierigkeiten durch Anerkennung der Echtheit von Matth. 28, 19 gegeben ist, steht fest. Und ihre Anerkennung scheint uns weit weniger Schwierigkeiten zu haben als die Annahme der Verzweiflung, daß die Taufe „in der Gemeinde unwillkürlich (!) gewachsen (!) ist" (271), daß sie aus dem „großen Taufstrom", der in Babylonien seinen Ursprung hatte und viele Rinnsale in viele Religionen ergoß, stammt. Man sieht auch beim besten Willen nicht ein, warum es selbst für die christliche Taufe der Anleihe in Babylon oder sonstwo bedarf. Gewaschen haben sich schließlich alle Menschen aller Völker und aller Religionen, und im Anschluß an die natürliche leibliche Waschung eine sinnbildliche, heilige Waschung, eine Taufe, einzuführen, das scheint etwas so „Naheliegendes" und „Selbstverständliches", daß es wunder nimmt, wenn Heitmüller diese Bezeichnungen nicht hier angewandt hat. Ist nun, wie der Ursprung, so auch der Gemeindeglaube über die Taufe schwer festzustellen, so muß umgekehrt „die ausgewachsene Taufe" des dritten, vierten, fünften Jahrhunderts erforscht und von hier aus müssen die Bruchstücke älterer Zeit beleuchtet werden. Das ist der Weg, den Heitmüller vorschlägt und einschlägt, dessen Wert freilich manchem recht fragwürdig erscheinen wird, da so die Auffassung der Nachrichten aus den ersten beiden Jahrhunderten unvermeidlich in ein falsches, weil fremdes Licht gerückt werden muß.

„Die ausgereifte Tauforbnung nämlich bietet ein umfangreiches Ritual, dessen durchaus zauberisch-sakramentaler Charakter keinem Zweifel unterliegen kann" (276). Das kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Die Wiedergeburt erscheint hier als Entzauberung und Weihung, ist natürlich kein ethischer (ergänze: oder religiöser) Begriff. Selten erscheint die Vergebung der Sünden als Gabe des Sakraments, und wo sie auftritt, ist sie nicht Erlaß der Schuld, sondern Beseitigung der Unreinheit und Befleckung, im Grunde Exorzismus, letzteres vor allem nach populärer Anschauung. „Mit dem Gebrauch der Tauffomel verband man die Vorstellung, daß dieselbe die von der Taufe erwartete Wirkung ihrerseits mit bedinge, daß sie exorzisierend und weihend wirke ... Im Grunde sind bei der Taufe zwei Sakramente vereinigt, Wasser und Name" (284). Daher heißt die Taufe auch sacri nominis baptismus. (Missale, Goth. Höfling I 304). Dieser Sprachgebrauch, den Heitmüller so merkwürdig findet, hat sich übrigens, um das gleich hier einzuschalten, bis in die neueste Zeit erhalten; beispielsweise redet das Schreiben des Polenkönigs Wladislaw IV., mit dem er zum Thorner Religionsgespräch 1645 einladet, von „dem Sakramente des christlichen Namens". Die am nächsten liegende Erklärung dieses Sprachgebrauchs muß aber wohl darauf zurückgehen, daß in der Taufe der Täufling einen neuen Namen, zunächst den

von *Χριστός* abgeleiteten *Χριστιανός*, also einen heiligen Namen empfing. Die Frage, ob und inwieweit und in welchem Sinn sonst noch Sakrament und Name für die Taufe zusammengestellt werden, bedarf einer besonderen Untersuchung.[1]) Vielleicht dürfen hier gleich zwei Stellen des Catechismus Romanus angeführt werden, die bedeutsame Anklänge enthalten. Nämlich: „ein jeder hat so bei sich selbst zu erwägen, durch welches Verlöbnis er sich Gott verpflichtet habe, als er durch die Taufe geweiht ward (initiatus est), und zugleich zu bedenken, ob er im Leben und Wandel sich so hält, wie es das Bekenntnis des christlichen Namens erwarten läßt . . . Der Getaufte wird mit Chrisma gesalbt, damit er wisse, er sei fortan mit Christo, dem Haupte, als ein Glied verbunden und in dessen Leibe eingepflanzt und heiße daher ein Christ von Christo, Christus aber von Chrisma“ (Bd. I, T. II. Kap. II, 1. 3. 3. 57).[2]) Auch die theologischen und führenden Kreise des dritten und vierten Jahrhunderts hatten derartige Anschauungen von der Bedeutung des Namens bei der Taufe, wie durch Beispiele gezeigt wird. Des weiteren werden dann für die nachapostolische Zeit (im zweiten Jahrhundert) Stellen angeführt, die den Gebrauch des Namens als bedeutsamen, integrierenden Bestandteil der Taufhandlung erscheinen lassen. Im Hirten des Hermas z. B. ist „den Namen des Sohnes Gottes nehmen, tragen, mit ihm genannt werden“ der ständige, ungemein plastische Ausdruck für den Empfang der heiligen Taufe (297). Die Beziehung dieser und anderer Stellen auf die Taufe ist freilich nicht überzeugend, sondern von Heitmüller seinem Thema zuliebe gefordert, obwohl andere Erklärungen ebenso nahe oder näher liegen. Viele „wahrscheinlich“ ergeben für den, der nicht im voraus überzeugt ist, keine „sicher“. Von den neutestamentlichen Stellen und der Art, wie Heitmüller sie auslegt, gilt das erst recht. Daß Mark. 1, 8 als Weissagung auf die christliche Taufe verstanden sein will („er wird euch mit dem heiligen Geiste taufen“), ist durch nichts geboten, sogar verwehrt, zumal bei Matthäus und Lukas, den Späteren, *καὶ πυρί* daneben steht. Wie es Heitmüller

---

[1]) Herr Professor Harnack hatte die Güte, mir auf eine Anfrage folgendes mitzuteilen: „Ich muß bekennen, daß mir die Bezeichnung „sacramentum nominis“ als technische und gebräuchliche nicht bekannt ist. Daraus folgt natürlich nicht, daß sie nicht zeitweise und in bestimmten Gebieten technisch und gebräuchlich gewesen ist. Auffallend und schwer erklärlich scheint sie mir nicht zu sein. Die forma sacramenti sind die Einsetzungsworte Matth. 28, und bei ihnen hat man stets sowohl auf das Wort *ὄνομα* an sich als (öfters) auch auf seine Einzahl (nicht *ὀνόματα*) Gewicht gelegt. Hat man die Taufe „sacramentum nominis“ genannt, so hat man sie damit ganz richtig als das Sakrament bezeichnet, in welchem das nomen Christi, bezw. das nomen patris, filii et s. s. das Entscheidende ist, dessen Aussprache über den Täufling ihn in Gemeinschaft mit Christus rc. versetzt. In der mir zur Hand stehenden Literatur habe ich leider nichts über „sacr. nom.“ gefunden; umfangreichere Studien anzustellen fehlt mir die Zeit; aber ich werde auf den Ausdruck aufmerksam bleiben. — „Sacramentum nominis“ — aber in einem ganz anderen Sinn — findet sich Tertull. adv. Valentinian. 39. Hier heißt es von den Valentinianern: „ipsum patrem [deum] pro magno nominis sacramento hominem apellasse praesumpserunt.“

[2]) Auf diese beiden Stellen machte mich Herr Dompropst Dr. Seltmann in Breslau freundlichst aufmerksam.

anfängt, nach und nach alle Vorstellungen von Taufe und Name aus dem dritten und vierten Jahrhundert erst in die nachapostolische, dann in die apostolische Zeit zurückzudatieren, und wie dabei, wenn alles nicht hilft, ein „wahrscheinlich“, „wir müssen annehmen“, „im Grunde“ u. dgl. nachhilft, wie zuletzt Machtsprüche der Dogmatik das Ihre zur Entscheidung tun müssen; das liest man mit fortwährend verstärktem Kopfschütteln und mit um so größerem Bedauern, als der ursprüngliche Ansatz der Abhandlung so befriedigend war. Was soll man sagen zu Sätzen wie: „Die Vermittlung eines religiösen Gutes durch ein Sakrament ist im Grunde (!) nur denkbar, wo das Gut irgendwie dinglich gefaßt wird. Wo also ein ethisch verstandenes Gut mit einem Sakrament verbunden erscheint, liegen die Wurzeln dieser Verbindung in einer Sphäre und in einer Zeit, in der jenes Gut irgendwie dinglich vorgestellt werden konnte“. „Das gilt auch von Taufe und Sündenvergebung. Sündenvergebung kann eigentlich (!) nur da durch das Wasserbad bewirkt werden, wo die Sünde irgendwie dinglich gedacht wird, nämlich als Befleckung und Verunreinigung durch eine fremde göttliche, geistige Macht, d. h. also: wo Sündenvergebung gleich Sündentilgung und Exorzismus ist“ (308). Lauter dogmatische Sätze, die das, was sie beweisen sollen, voraussetzen, Sätze voller selbstgemachter Schwierigkeiten. Was würde wohl Luther dazu sagen? wie wird seine in den Katechismen niedergelegte Sakramentslehre dazu stimmen, mit der er doch (trotz Heitmüller, „Taufe und Abendmahl“ S. 55) auf der Heiligen Schrift fußt? Dieselben Bedenken gelten wider das, was Heitmüller über die Verbindung des Fastens mit der Taufe ausführt („wir werden vermuten dürfen“ 310). Schluß: „Der Name Jesu hatte bei der Taufe exorzistische Bedeutung“ — das wird wieder und wieder versichert. Und wenn wir uns einmal so vorsichtiger Wendungen freuen wie: „Soweit bei der Dürftigkeit direkter Quellen hier überhaupt Erkenntnisse möglich sind“ (313), so wird doch später, wo es darauf ankommt, alles als feststehendes Ergebnis behandelt. Wird gleich einschränkend gesagt: nicht daß jene Vorstellungen alle bewußt vorhanden gewesen seien, aber sie lagen zugrunde, so hätte doch die ganze Untersuchung keinen Wert, wenn jene Vorstellungen tatsächlich nicht mehr vorhanden und nicht mehr wirksam gewesen wären.

Insbesondere wird die paulinische Tauflehre in einer eigentümlichen Weise verstanden. Was nach Röm. 6, 1—10 mit dem Täufling in der Taufe vor sich geht, ist „real“ und zwar „mystisch“, „physisch-hyperphysisch“ (319) zu verstehen. „Für die realistische paulinische Anschauung ist ein neues sittliches Leben erst möglich, nachdem eine neue Naturgrundlage gegeben ist.“ Für Paulus ist das *πνεῦμα* in letzter Linie himmlische, göttliche Substanz“ (321). Es ist unmöglich, dieser Auffassungsweise im Ganzen hier zu begegnen. Heitmüller hat ihre Konsequenzen in einer kleineren, schon genannten Schrift „Taufe und Abendmahl bei Paulus“ (Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht. 56 S. 1,20 Mk.) gezogen, wo er, was hier von der Taufe gesagt ist, auch aufs Abendmahl anwendet und beide Sakramente zu naturhaften Vorgängen macht, die ex opere operato wirken und die nach Analogie der heiligen Waschung und der blutigen

Gottes-Mahlzeit in vielen heidnischen Religionen (Mexiko, Babylon, Mithrasdienst u. dgl.) zu verstehen seien. Für das Abendmahl spielt hier vor allem das Verhältnis von 1 Kor. 10 u. 11 eine große, aber verhängnisvolle Rolle. Viel Scharfsinn, aber auch viel Phantasie, große Liebe zu Entdeckungen auf dem Gebiet vergleichender Religionsgeschichte, aber ungenügende Würdigung der Eigenart der neutestamentlichen Gedankenwelt scheinen den Verfasser hier völlig irregeführt zu haben. Man staunt immer wieder über die Kühnheit und Willkür, um milde zu urteilen, wenn hier Sätze hingeworfen werden wie diese: wenn Paulus nicht Taufe und Abendmahl als Sakramente (in Heitmüllers Auffassung) vorgefunden hätte, so hätte er sie von sich aus durchaus dazu machen können; ja er hätte es tun müssen, wenn er mit seinem Evangelium die Welt erobern wollte (!!!) — denn „die Welt, die er zu gewinnen hatte, konnte die rein geistige Auffassung des Evangeliums, wie sie seinem religiösen Genius am meisten entsprach (!), noch nicht ertragen (!), sie bedurfte des Reizes und des Zaubers der Mysterien und Sakramente“ (36). Welch eine Verwirrung der Dinge und der Begriffe! Dies nur ein Beispiel für viele: das Buch über Taufe und Abendmahl mutet von der ersten bis zur letzten Seite an wie eine keck hingeworfene Fehdeschrift, die zum Widerspruch herausfordern will, und der es nicht darauf ankommt, ein paar Neuerungen mehr oder weniger aufzustellen, weil der Verfasser, nach seiner Ausdrucksweise zu schließen, eigentlich selbst seiner Sache nicht allzu sicher sein kann. Die Auseinandersetzung aber mit allen Einzelheiten, die übrigens recht lohnen würde, müßte bald zu einer starken Gegenschrift anschwellen.

Eine solche kann natürlich hier nicht eingeschaltet werden. Immerhin möchten wir im Folgenden auf *einige* schwache Punkte wenigstens hinweisen, die gleichzeitig seine *beiden* Schriften angehen. Kol. 1, 13 soll auf die Taufe hinweisen, weil die Aoriste einen einmaligen Akt der Vergangenheit bezeichnen (322): warum muß das die Taufe sein? könnte nicht auch z. B. der Tod Christi gemeint sein (vgl. Kol. 2, 14. 15. 1 Kor. 2, 6. 8)? Heitmüller aber braucht jene Auffassung, weil daran, also an einem gar dünnen Haare, seine These hängt, daß schon in der apostolischen Zeit die Taufe Befreiung von der Herrschaft der Mächte der Finsternis ist. Die sakramentliche (naturhafte) Eigenschaft der Taufe auf 1 Kor. 15, 29 stützen ist mehr als fragwürdig, da die Stelle bekanntermaßen ganz isoliert steht, und ihre Deutung, falls man nicht auf heidnische Kulte, z. B. den Mithrasdienst, der allerdings in seinen Weihen eine Stellvertretung kennt, höchst unsicher ist (vgl. *Die Studierstube*, 1903. S. 142). Aber gerade auf diese Stelle kommt Heitmüller noch zweimal zurück (S. 327. 330), als ob seine Sache damit gebessert würde. Das Verhältnis von Taufe und Glaube ist bei Heitmüller ganz unklar, und eine Beziehung zur Rechtfertigung herzustellen lehnt er ganz bestimmt ohne allen Grund ab (321). Mängel und Fehler, Lücken und Blößen, wohin wir fassen: ihrer ungeachtet erreicht Heitmüller sein Ziel, auch Paulus als Zeugen des Namenglaubens zu gewinnen („es kann sein“, es wird „wahrscheinlich“ 328). Der Schluß lautet trotz allem: auch für das Urchristentum wird (!) die feierliche Verwertung des Namens Jesu bei der Taufe

die Bedeutung der Zueignung an Jesus, weiterhin des Exorzismus und der Weihe (Begeistung) gehabt haben (!). Das kann nur als Vermutung gelten, aber als eine Vermutung, die, soweit es hier überhaupt möglich ist, als gut und sicher fundiert angesehen werden muß" (331). Angesichts der Tatsache, daß wir schon lange vor Heitmüller wußten, wie die nachneutestamentliche Zeit viel Aberglauben und Magie ins Christentum eingeführt hat, und es gerade darauf ankam, den Namenglauben oder lieber -aberglauben im Neuen Testament zu beweisen, strikte darzutun, angesichts dessen eigentlich ein recht dürftiges Ergebnis, das uns aber nicht hindern darf anzuerkennen, daß im übrigen Heitmüllers Buch außerordentlich lehrreich ist und in Einzelheiten uns manche neue Erkenntnis, manche Förderung bringt.

Nur eins aber haben wir, trotz dessen, was Heitmüller dagegen sagen wird, besonders ungern vermißt, daß er, wiewohl er von Matth. 28, 19 kommt, den Taufbefehl in der dort vorliegenden Fassung mindestens nebenbei einmal erörterte und in einem Exkurs die Taufe „im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes" sowie ihr Verhältnis zur Taufe „im Namen Jesu" bespräche. Dabei wäre vielleicht ein gewinnbringenderes Ergebnis zu erreichen gewesen. Und noch viel mehr haben wir ein anderes vermißt, daß Heitmüller grundsätzlich und in extenso darlegte, welche Unterschiede zwischen dem Namengebrauch und Namenglauben bei der altchristlichen Taufe und im Heidentum aller Art obwalteten, wieweit insbesondere die gemeinmenschlichen Vorstellungen vom Namen bewußt, wieweit sie unbewußt im ältesten Christentum vorhanden waren. Derartiges aber lehnt er mit dem unbegreiflichen Einwand „über die Unterschiede zu reden ist kein Anlaß" (333) ab (ähnlich wie Giesebrecht, s. Studierstube S. 331), wiewohl das erst in Wahrheit sein Werk abgerundet hätte, während es jetzt nur die eine Seite der Sache darstellt. Wir gehen nicht so weit wie der dänische Rezensent (Torm), der in einer sehr ernsten und beachtenswerten Anzeige in der Teologisk Tidsskrift, 1904, S. 54—65 Heitmüller „Schändung des Heiligen" S. 60 Z. 3. v. u.) vorwirft. Aber etwas mehr Umsicht und Vorsicht hätten wir seiner ganzen Untersuchung allerdings gewünscht, und wir verstehen jenen sehr schweren Vorwurf, wenn wir ihn auch nicht nachsprechen. Doch auch das soll, wie gesagt, unsern Dank für Heitmüllers Gabe, für das, was wir wirklich an ihr haben — und das ist sehr viel, nicht schmälern.

---

# Die Leiblichkeit der Auferstehung nach den Paulinischen Briefen.

Von Pastor Waldemar Meyer in Niedergebra am Harz.

## 2.

Auf einen etwas festeren Boden treten wir, wenn wir nunmehr daran gehen, eine andere Reihe von Stellen in Erwägung zu ziehen, in denen eine geistiger geartete Auffassung von der Leiblichkeit in der Auferstehung deutlicher vorzuliegen scheint.

Auch hier möchte ich mit solchen Stellen beginnen, in denen des Apostels persönliches Interesse an denen vorwaltet, die noch immer in der Erwartung des kommenden Heilands und Weltenrichters am Leben geblieben sind, und somit auch das persönliche Interesse an sich selbst. Die Worte Pauli im ersten Thessalonicherbrief klangen, wie wir hörten, noch so, als wenn er für sich und die noch mit ihm Lebenden einen unmittelbaren Übergang in das himmlische Reich Christi erwartete. Anders ist es im Philipperbrief. Auch da, 1, 21 ff., redet Paulus über sich selbst, aber nunmehr ist es sein Tod, was ihn beschäftigt, ja er wünscht ihn herbei, und wie drückt er sich dabei aus? Sein irdisches Dasein nennt er *τὸ ζῆν ἐν σαρκί*, und zwar kann hier *σάρξ* auf keinen Fall irgend etwas Sündliches bezeichnen, denn er erwartet von seinem Leben *ἐν σαρκί* eine Frucht für sein Werk, das er auf Erden zu treiben hat, einen Gewinn und Segen für seine Gemeinde; *σάρξ* kann also hier nur das Fleisch sein als Form und Art seines irdischen, leiblichen Daseins. Seinen Tod aber bezeichnet Paulus als eine *ἀνάλυσις* (wie auch 2 Tim. 4, 6, wenn ich diesen Brief hier mit heranziehen darf). *Ἀναλύειν* heißt nun eigentlich und zunächst auflösen. Ich will jedoch hier nicht so weit gehen, zu behaupten, daß Paulus, wenn er *τὸ ἀναλῦσαι* sagt, unmittelbar *τὴν σάρκα* im Geiste ergänzt hätte, so daß er hier von einer förmlichen Auflösung des Fleisches redete, denn *ἀναλύειν* kann auch intransitiv gebraucht werden und heißt dann aufbrechen, wiewohl auch dabei wohl die transitivische Bedeutung zugrunde liegt, und das Aufbrechen demgemäß eigentlich ein Auflösen oder Abbrechen der Hütte oder des Lagers ist. Wenn man das Wort aber streng intransitiv gebrauchen will, dann muß man doch ein *ἔκ τινος* ergänzen, wie Luk. 12, 36 *ἐκ τῶν γάμων* dabei steht. Was nun in unserer Philipperbriefstelle zu *ἀναλύειν* ergänzt werden muß, kann nach dem Zusammenhange nicht zweifelhaft sein, es kann nur *ἐκ σαρκός* ergänzt werden, denn sein irdisches Leben ist ja ein *ζῆν ἐν σαρκί*. Also hier ist dem Apostel der Tod ein Verlassen des Leibes, ein Zurücklassen desselben hier auf Erden, und an Stelle des *ζῆν ἐν σαρκί* soll nun ein *ζῆν ἐν Χριστῷ* folgen, also die *σάρξ* wird nicht bloß etwa zeitweise verlassen, sondern sie bleibt endgültig abgetan.

Dieser Gegensatz zwischen dem Leben im Fleisch und dem Leben in Christo findet sich in noch verschärftem Grade 2 Kor. 5, wo es heißt: *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου*, ebenso steht V. 8 im Gegensatz *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* und *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον*. Auch hier kann *σῶμα* nicht eine sittliche Bedeutung haben, sondern nur eine natürliche, wie es der ganze Zusammenhang ergibt, der von dem Gedanken ausgeht, was geschehen wird, wenn wir unsere irdische Hütte, d. h. den Leib ablegen, und obendrein sagt Paulus in V. 9 noch ausdrücklich, daß wir auch *ἐνδημοῦντες*, nämlich *ἐν τῷ σώματι* dem Herrn gefallen sollen, was doch ganz ausgeschlossen wäre, wenn unter *σῶμα* irgend etwas Sündliches verstanden wäre. Nun freilich findet sich gerade im Philipperbriefe auch jene berühmte Stelle von dem Ähnlichwerden unseres nichtigen oder niedrigen Leibes mit dem Herrlichkeitsleibe Christi; aber daß der irdische Leib nicht als solcher an dieser Ähnlichkeit

teilnehmen soll, das geht klar hervor aus dem Ausdruck, den Luther mit „verklären“ wiedergegeben hat. Paulus sagt nicht „verklären“, sondern „μετασχηματίζειν“, das heißt verwandeln, anders machen. Bis zum Tode ist der Leib ein σῶμα ταπεινώσεως, in der Auferstehung soll er wie der Leib Christi ein σῶμα δόξης sein. Man weiß nicht, wie sich Paulus dieses Andersmachen gedacht hat, und ob er mit diesem Ausdruck wirklich einen sachlichen Zusammenhang zwischen dem Niedrigkeitsleibe und dem Herrlichkeitsleibe hat feststellen wollen, denn auch bei einem Verwandeln, einem Andersmachen kann sehr wohl das Alte ganz verschwinden und einem Neuen völlig Platz machen. Ich erinnere z. B. an die Szenenverwandlung, und auch die Wandlung eines Menschen vom Bösen zum Guten oder umgekehrt verstehen wir in diesem Sinne, oder wollten wir einen Zusammenhang, einen Übergang zwischen dem Bösen und dem Guten zugeben? Also ein zwingender Grund, wegen des von Paulus gewählten Ausdrucks μετασχηματίζειν einen solchen innerlich sachlichen oder wesenhaften Zusammenhang zwischen dem Niedrigkeits- und dem Herrlichkeitsleibe in dieser Stelle ausgesprochen zu finden, besteht nicht, sondern höchstens die Möglichkeit. Nun haben wir aber gesehen, daß in der vorher besprochenen Korintherbriefstelle auch diese Möglichkeit nicht angedeutet, ja vielmehr ausgeschlossen ist, da müssen wir doch wohl von dieser klaren Stelle aus einen Schluß ziehen auf die Art, wie wir jene Worte Pauli im Philipperbriefe zu verstehen haben. Dazu kommt noch, daß Paulus 2 Kor. 5 neben dem Gegensatz von ἐν- und ἐκδημεῖν nun auch von dem Auferstehungsleibe selbst eingehender redet, aber in einem ganz anderen Sinne als in dem, in welchem manche das μετασχηματίζειν des Philipperbriefes verstehen möchten. Hier lehrt der Apostel geradezu die Auflösung, den Zerfall, das καταλύεσθαι der irdischen Hütte unseres Leibes ganz unzweideutig; ja er sagt, daß dann, wann diese Auflösung geschieht, die οἰκία oder das οἰκητήριον für uns, nämlich unser Auferstehungsleib im Himmel schon vorhanden ist, sich also nicht erst aus einer Umwandlung oder Verklärung unseres irdischen Leibes heraus bildet. Auch an dieser Stelle tritt der Gedanke an einen todlosen Übergang in die Ewigkeit noch einmal als persönlicher Wunsch und Sehnsucht auf, aber man merkt es den Worten des Apostels an, daß er auch für sich wohl nichts anderes mehr erwartet, als ein ἐκδύεσθαι, ein Ausziehen, Ablegen, Zurücklassen der irdischen Leiblichkeit, die dann der natürlichen κατάλυσις verfällt, anders läßt es sich an dieser Stelle meines Erachtens gar nicht denken. Aber selbst wenn ihm jener Wunsch sich noch erfüllen sollte, dann ist es auch nicht eine Verwandlung oder Verklärung der irdischen Leiblichkeit, was er erwartet, sondern eine Überkleidung, welche damit endet, daß das Sterbliche vom Leben verschlungen wird, also auch so seine Vernichtung und sein völliges Ende findet, genau wie der Tod selbst in dem ewigen Siege des Lebens. Auch der Ausdruck „überkleidet werden“ läßt darauf schließen, daß diese Auferstehungsleiblichkeit nicht etwa irgendwie sich aus der irdischen Leiblichkeit entwickelt, sondern neben oder vielmehr über ihr schon vorhanden ist als eine Schöpfung Gottes, wie auch die irdische Leiblichkeit eine solche war. Aber, wie gesagt, der

Apostel macht sich mit seiner nunmehr geklärten Anschauung über das Kommen Christi auch für seine Person gefaßt auf das Entkleidetwerden, auf das Ausziehen des irdischen Gewandes, den Abbruch der irdischen Hütte, die Auflösung des irdischen Leibes.

Mit dieser Auffassung würde das vollkommen übereinstimmen, was Paulus, wie wir vorhin hörten, über das *καταργεῖν* der *κοιλία* sagte, oder was er 2 Kor. 4, 16 ausführt über das Los des *ἔξω ἄνθρωπος* und des *ἔσω ἄνθρωπος*, jener *διαφθείρεται*, das heißt doch: „wird zugrunde gerichtet“, „zerstört“, und zwar in allen den Trübsalen, die schließlich zum Tode führen und in ihm sich vollenden, aber doch im Vergleich zu der für die Ewigkeit ausstehenden überschwenglichen Herrlichkeit nur leicht sind; und wenn der Apostel hier beifügt, daß wir nicht sehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare, da das Sichtbare doch nur *πρόσκαιρα* sind, also nur für eine vorübergehende Zeit bestimmt, so müssen wir wohl unter den *βλεπόμενα* eben den *ἔξω ἄνθρωπος* mit allen seinen Leiden verstehen. Also der vergeht; aber der innere Mensch wird von Tag zu Tage erneuert und reift so, gewissermaßen in der schließlich zersprengten und verfallenden Hülle des äußeren Menschen, d. h. der irdischen Leiblichkeit, seiner ewigen Herrlichkeit entgegen.

Hiermit stimmt auch das überein, was Paulus 1 Kor. 5, 5 über den Mutterschänder sagt, er solle dem Satan übergeben werden zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn Jesus. Der Unterschied ist nur der, daß Paulus an jener Stelle sich selbst über die Leiden des äußeren Menschen erheben und sich durch das Verderben desselben nicht beirren und stören lassen will in seiner fröhlichen Gewißheit des ewigen Lebens für seinen inneren Menschen, während er den Mutterschänder unter Leiden und Verderben des Fleisches, d. h. des äußeren Menschen, beugen lassen möchte (vom Satan) und hofft, daß sie ihm Zuchtmittel sein werden zur Errettung seiner gefährdeten Seele. Also das Verderben des Fleisches ist an sich in beiden Fällen das gleiche. Ich erinnere daran, daß Paulus 2 Kor. 12, 7 auch seine eigenen Leiden auf die natürlich von Gott zugelassene bezw. gefügte Wirksamkeit eines Satansengels zurückführt.

Nachdem wir die mehr gelegentlichen Äußerungen Pauli zu unserer Frage betrachtet haben, müssen wir nun, was der Leser vielleicht schon lange mit Ungeduld erwartet hat, der Ausführung des Apostels nähertreten, in welcher er sich am eingehendsten mit dem Gegenstande unserer Untersuchung beschäftigt, mit der Ausführung, welche ausschließlich gerade durch die Frage „*ποίῳ σώματι*“ veranlaßt ist, und auf die sich die Verteidiger des sachlichen Zusammenhangs zwischen der irdischen und der Auferstehungsleiblichkeit am nachdrücklichsten zu berufen pflegen.

Zunächst muß das festgestellt werden, was auch alle bisher betrachteten Stellen ohne zwingenden Widerspruch ergaben, die einen ausdrücklich, die anderen stillschweigend, daß nämlich irgendwelche Leiblichkeit für die Auferstandenen von dem Apostel ohne weiteres vorausgesetzt wird. Es handelt sich für ihn in diesem Punkte nicht um ein „ob“, sondern nur um das „wie“. Paulus steht also offenbar auf dem Standpunkte,

daß die Leiblichkeit mit zum Wesen des Menschen gehört, daß der Mensch ohne Leiblichkeit aufhören würde, Mensch zu sein, und daß er deshalb selbstverständlich, wenn er als Mensch auferstehen soll, auch in der Auferstehung eine Leiblichkeit haben müsse, ein Standpunkt, der nicht bloß von religiös-christlichen Grundsätzen aus, sondern auch von denen der natürlichen oder wissenschaftlichen Erfahrung und Überlegung aus gebilligt werden muß.

Aber mit was für einem Leibe werden die Toten auferstehen? Hier wird der Apostel ohne Zweifel seine Anschauung dargelegt haben, wie sie ihm auf Grund seiner ganzen religiösen Überzeugung und reiflicher Überlegung aller in Frage kommenden Beziehungen sich herausgebildet hat.

Das erste, was ich auch in diesen seinen Darlegungen finde, ist dies, daß er keinen sachlichen, wesenhaften Zusammenhang zwischen der irdischen Leiblichkeit und der Auferstehungsleiblichkeit angenommen hat.

Ich weiß, daß ich mit dieser Behauptung in Widerspruch trete zu der fast allgemein üblichen Auslegung dieser Stellen. Für die Meinung, daß Paulus im Gegenteil einen wesentlichen Zusammenhang zwischen beiden Leiblichkeiten, eine Entwicklung der Auferstehungsleiblichkeit aus der irdischen wie aus einem Keime gelehrt habe, beruft man sich gerade auf 1 Kor. 15. Aber ich glaube, mit Unrecht. Allerdings benutzt Paulus hier, um die Frage *ποίῳ σώματι* zu beantworten, den Vergleich mit dem Samenkorn, aus dem ja freilich Keim, Halm und Ähre hervorwachsen, und es wird dadurch der Schein erweckt, als hätte sich Paulus das Verhältnis zwischen dem Auferstehungsleibe und dem irdischen ebenso oder wenigstens ähnlich gedacht, besonders da er ja sodann, allerdings erst nach einem, wie wir sehen werden, gewichtigen Einschiebsel, wirklich fortfährt: „es wird gesät verweslich“ 2c. Aber wie bei allen Gleichnissen, so müssen wir auch hier vorsichtig sein, daß wir dasselbe nicht in seiner Bedeutung mißverstehen und zu weit fassen. Zunächst ist es wichtig, festzustellen, was den Apostel zur Anwendung dieses Gleichnisses veranlaßt hat, denn aus der Veranlassung kann man doch wohl einen sicheren Schluß auf den Zweck und die Vergleichungspunkte ziehen. Die Veranlassung aber ist offenbar nicht der Gedanke der Entwicklung, des Hervorgehens, ein Gedanke, der in dem ganzen Kapitel nicht ein einziges Mal auch nur mit einem Worte angedeutet wird, sondern der des Anders- bezw. Neuseins. Die Zweifler an der Auferstehung stießen sich daran, daß des Menschen Leib doch offenbar im Tode zugrunde ging, und konnten sich nun eine Auferstehung nicht mehr denken. Dem gegenüber betont Paulus nicht bloß dies, daß Gott dem Menschen einen neuen Leib geben kann, wie er will, nach V. 38, sondern auch das, daß der irdische Leib notwendig gerade um der Auferstehung willen, in der wir einen anderen Leib haben sollen, zerfallen muß, und diesen Gedanken will er beweisen und verdeutlichen durch die Vorgänge beim Säen. Er sagt: „Was du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn,“ und damit man das nicht mißverstehe, fügt er sogleich bei: „Was du säest, ist nicht der Leib, der werden

soll.“ Hier ist es besonders klar, daß der Gedanke der Entwicklung dem Apostel völlig fern liegt, ja er ist hier ausdrücklich ausgeschlossen, und auch das „werden“ kann hier neben dem „nicht“ keineswegs für den Gedanken der Entwicklung verwertet werden, sondern lediglich das Anders- bezw. Neusein ist der beherrschende Gedanke. Paulus ist von dem Gedanken an eine Entwicklung auch hier so weit entfernt, daß er im Gegenteil alles auf die freie Willkür Gottes schiebt, der eben jedem einen Leib gibt, wie er will, V. 38. Mit diesen Worten redet Paulus auch ganz ohne Bild, und solchen Worten müssen wir natürlich ganz besonderes Gewicht und Bedeutung beilegen.

Wie sehr der Apostel bei dieser ganzen Darlegung ausschließlich von dem Gedanken an die Verschiedenheit und Neuheit der Auferstehungsleiber beherrscht ist, zeigt sich vollends darin, daß er nunmehr eine Menge von Verschiedenheiten aufzählt, bei denen Entwicklung aus- und zueinander gänzlich ausgeschlossen ist, wenigstens für den jedenfalls von Darwinschen Vorstellungen noch nicht beeinflußten Paulus. Fischfleisch, Viehfleisch, Vogelfleisch, Sonne, Mond, Sterne, sie sind alle verschieden voneinander, sie hängen aber auch in keiner Weise voneinander ab und entwickeln sich durchaus nicht eines aus dem andern. Und nun, also unmittelbar nach diesen Vergleichen, fährt Paulus fort: „Also auch die Auferstehung von den Toten.“ Dieses „also“ beweist es meines Erachtens schlagend, daß Paulus auch für die Auferstehungsleiblichkeit an irgend eine Abhängigkeit von oder Entwicklung aus der irdischen Leiblichkeit nicht gedacht hat, und wenn der Apostel nach diesen Vergleichen wieder vom Säen redet, so kann nach jenem „also“ auch hierbei nicht der Gedanke der Entwicklung, sondern nur der der Verschiedenheit bezw. der Neuheit maßgebend gewesen sein, und das Bild des Säens hat sich dem Apostel offenbar nur deswegen empfohlen, weil es den Zweiflern an einem ihnen selbst völlig zugänglichen und übersehbaren Beispiele sichtlich vor Augen stellte, daß, auch wenn die eine Leiblichkeit, nämlich des Korns, dem Tode und der Verwesung verfällt, doch eine neue und zwar sogar ganz andere Leiblichkeit gegeben werden kann, wie Gott will. Daher auch für die, die trotzdem noch an der Auferstehung wegen des Unterganges des irdischen Leibes zweifeln wollten, die Anrede: „Du Narr!“ Vielleicht wird dem Apostel sich das Gleichnis vom Säen auch noch deshalb nahegelegt haben, weil das Begraben der Leichen mit dem Säen etwas Ähnliches hat. Daß aber die Entstehung eines Auferstehungsleibes mit dem Hervorwachsen des Halms aus dem gesäeten Korn gar nichts Ähnliches hat, das konnten die Zweifler dem Apostel doch jeden Augenblick beweisen, und während es dem Apostel daran lag, ihre Zweifel durch den Hinweis auf ein von ihnen selbst fortwährend erfahrenes natürliches Geschehen, d. h. durch die sogenannte Evidenz, zu überwinden: der eine Leib geht zugrunde, ein anderer wird gegeben, so konnte ja ein Hinweis auf das Aufkeimen, das für den Auferstehungsleib gerade nach der jederzeit festzustellenden Erfahrung ausgeschlossen war, ihren Zweifeln nur neue Stärke geben, und der beabsichtigte, mit „du Narr“ eingeleitete Erfahrungsbeweis des Apostels mußte bei dieser Anwendung gänzlich mißlingen.

Nun wird man mir erwidern, daß doch Paulus nun einmal das Gleichnis vom Säen gebraucht habe, und daß meine Deutung desselben, nach der es nicht dem Gedanken der Entwicklung, sondern nur dem des Anders- bezw. Neuseins dienen sollte, eine willkürliche Abschwächung des Gleichnisses bedeute. Darauf muß ich erwidern, daß doch auch die Deutung, welche den Gedanken der keimenden Entwicklung als den springenden Punkt im Gleichnis behauptet, an einer Grenze ankommt, über die sie nicht hinaus darf, denn bekanntlich ist der Halm, der aus dem Korn hervorwächst, wenn er auch anders aussieht, genau so irdisch wie das Korn, ja schließlich, wenn wir die Ähre ansehen, finden wir in ihr eine Menge Körner, die dem gesäten Korn in jeder Beziehung völlig gleich sind. Wer will es wehren, wenn einmal ausgelegt werden soll und von unbefugten, willkürlichen Beschränkungen, Verkürzungen und Abschwächungen geredet wird, die Deutung des Gleichnisses auch auf diese Punkte zu erstrecken? Wenn aber dagegen gesagt würde, daß ja Paulus diese Ausdehnung des Gleichnisses ausdrücklich abgelehnt hat, indem er den Auferstehungsleib anders, herrlicher sein läßt, als den irdischen Leib, der gesät wird, so erwidere ich, daß Paulus auch den Entwicklungsgedanken ausdrücklich ausgeschlossen hat durch die Nebeneinanderstellung von Fisch-, Vogel-, Viehfleisch zc. und durch ein Wort wie in V. 38. Die Deutung eines jeden Gleichnisses muß irgendwo Halt machen, dafür ist es eben nur ein Gleichnis, das die Wahrheit nie völlig deckt, und wo Halt gemacht werden muß, das kann nur der Zusammenhang ergeben, in welchem das Gleichnis verwendet wird. Dieser Zusammenhang ist nicht immer völlig durchsichtig, so daß man wohl nicht immer genau und ganz sicher wissen mag, wo in der Deutung Halt gemacht werden muß, und wenn deshalb die Gleichnisse so oft mehrdeutig sind, so muß man sich doch gerade deswegen besonders hüten, wenn es gilt, aus einem Gleichnisse dogmatische oder ethische Wahrheiten zu schließen. Gleichnisse allein sollten dafür eigentlich niemals ausreichen.

Paulus redet aber in unserem Kapitel weiter ohne Gleichnis ganz deutlich. Kann man es noch mißverstehen, was er im folgenden sagt? Paulus spitzt den Vergleich zwischen der Leiblichkeit auf Erden und der in der Auferstehung bekanntlich zu auf den des *σῶμα ψυχικόν* und des *σῶμα πνευματικόν*. Das erste ist ihm in Analogie mit Adam *ἐκ γῆς χοϊκόν*, das andere in der mit Christus *ἐξ οὐρανοῦ*, wie auch 2 Kor. 5, 2. Unmöglich aber ist bei Paulus die Anschauung anzunehmen, als hätte sich Christus aus Adam, oder der Himmel aus der Erde keimartig oder sonst irgendwie entwickelt. Für uns Menschen ist wohl das Irdische früher und das Himmlische später, wie Paulus sagt: *πρῶτον τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν*, aber nicht ist das Himmlische aus dem Irdischen, sondern jenes ist vor diesem und ewig, 2 Kor. 5, 1. Und nun kommt, meine ich, das völlig entscheidende Wort des Apostels, wenn er mit besonderem Nachdruck sagt, daß Fleisch und Blut, die in diesem Zusammenhange, nach der Frage *ποίῳ σώματι*, die hier ausschließlich erörtert wird, nur die irdische Leiblichkeit bezeichnen können, das Reich Gottes nicht ererben können, und daß die Vergänglichkeit die

Unsterblichkeit nicht ererben kann. Man achte auf den Ausdruck „ererben". Die Bestreitung dieses Begriffs schließt doch wohl jede sachliche und wesenhafte Verbindung zwischen der irdischen Leiblichkeit und der in der Auferstehung aus. Gewiß, nach Paulus ist tatsächlich die irdische Leiblichkeit, als der *φθορά* zugehörend, von der *ἀφθαρσία* ausgeschlossen, also kann auch keine Entwicklung des unsterblichen Leibes aus dem sterblichen, oder des Auferstehungsleibes aus dem irdischen stattfinden, sondern Gott gibt diesen Leib und jenen, wie er will.

Und wie steht es nun mit denen, die vor der Wiederkunft des Herrn noch nicht gestorben sind und demgemäß sich dann noch in der irdischen Leiblichkeit befinden? Auch darüber spricht sich Paulus in unserem Kapitel aus, und ich meine, er hätte auch für diese Menschen den Gedanken an eine wie bei einem Saatkorn keimende Entwicklung betreffs ihres zukünftigen Leibes gar nicht völliger ausschließen können, wenn er diesen Gedanken überhaupt in Erwägung gezogen hätte, als wie er es in V. 52 getan hat. *Ἀλλαγησόμεθα*, wir werden verwandelt werden, eigentlich heißt es „vertauscht", „andere" werden. Schon dieser Ausdruck verneint die Entwicklung, und nun soll das geschehen *ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*, also plötzlich, mit einem Male, im Nu. Da ist die Vorstellung einer keimenden Entwicklung ganz unmöglich. Nachher begegnen wir freilich in scheinbarem Gegensatze zu dem obigen *κληρονομεῖν οὐ δύναται* dem Gedanken, daß dies Vergängliche die Unvergänglichkeit und dies Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen soll; aber erstens ist dies nur für die gesagt, welche bei der Wiederkunft Christi noch leben! und dann haben wir ja schon vorher gesehen, welche Bedeutung das Anziehen bei Paulus hat, und wie auch nach diesem Begriffe das Alte sich nicht im Neuen erhalten oder gar zum Neuen entwickeln, sondern im Neuen abgetan werden und untergehen soll, wie Paulus eben hier sagt: „es ist dann geschehen ‚*κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος*'," bei welchem Ausdruck doch der Tod und das Sterbliche geradezu als Gegner betrachtet werden, die überwunden und vernichtet werden müssen. Ja, der Ausdruck „anziehen" dürfte, an dieser Stelle von dem Apostel angewendet, neben dem „nicht ererben können" der schlagendste Beweis dafür sein, daß ich jenes Wort auch an den vorhin betrachteten Stellen richtig verstanden habe, sonst würde man dem Apostel zutrauen müssen, daß er in V. 53 das direkte Gegenteil von dem sagt, was er soeben in V. 50 gesagt hatte.

So hätten wir denn bei Paulus eine Auffassung der Auferstehung gefunden, für welche ein sachlicher, wesentlicher Zusammenhang zwischen der irdischen Leiblichkeit und der in der Auferstehung nicht besteht; eine Auffassung, nach welcher der irdische Leib eben irdisch ist, aber der Auferstehungsleib himmlisch; der irdische Leib psychisch, der Auferstehungsleib pneumatisch; der irdische Leib sterblich, der Auferstehungsleib unsterblich; der irdische Leib von Gott gegeben, aber nur für diese Zeitlichkeit, der Auferstehungsleib ebenfalls von Gott gegeben und zwar für die Ewigkeit; beide verschiedener Natur, verschiedenen Wesens, und eine Verbindung zwischen ihnen bestehend nur durch die Gleichheit des Subjekts, welches sie beide nacheinander trägt.

Daß nun alle diese Gedanken auch betreffs der Auferstehung Christi gelten, das ist in den Ausführungen des Apostels oft genug angedeutet und hie und da auch ausdrücklich ausgesprochen. Überall bezieht Paulus seine Ausführungen auf Christus. Ich erwähnte schon oben, wie er 1 Kor. 15 alles schließlich unter den Gesichtspunkt von Adam und Christus stellt, und wie er unseren Auferstehungsleib dem Christi gleich sein läßt (*οἷος ὁ ἐπουράνιος*, im Gegensatz zu *χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι*). Ich erinnere auch noch einmal an Phil. 3, 21, wo die Symmorphie unseres Auferstehungsleibes mit dem Christi ausdrücklich ausgesprochen wurde. Das *σῶμα Χριστοῦ* ist nach Röm. 6, 4 dem Tode verfallen, damit wir, bisher dem Gesetz verhaftet, durch diesen Tod, an dem wir im Glauben teilnehmen, frei werden von dem Gesetz, ähnlich wie ein Weib frei wird durch den Tod ihres bisherigen Mannes, der doch in diesem Falle natürlich als ein endgültiger Tod betrachtet werden muß. Röm. 8, 3 wird dem Leibe Christi sogar eine Gleichheit oder Ähnlichkeit mit der *σὰρξ ἁμαρτίας* zugeschrieben, offenbar um verständlich zu machen, wie auch Christi Leib ein Opfer des durch die Sünde eingebrochenen Todes hat werden können; Paulus sagt deshalb: „*κατέκρινε (ὁ θεός) τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί (Χριστοῦ)*," und wenn Paulus geglaubt hätte, daß Christus mit seiner Auferstehung noch einmal wieder in seine irdische Leiblichkeit zurückgekehrt wäre, etwa um aus ihr heraus, wie es die gäng und gäbe Anschauung fordert, die himmlische, verklärte Leiblichkeit sich allmählich (innerhalb jener 40 Tage!) entwickeln zu lassen, so würde er schwerlich Röm. 6, 4 diese Rückkehr zur irdischen Leiblichkeit als ein bestimmendes Moment dafür hingestellt haben, daß nun auch wir in einem neuen Leben wandeln sollen. Den richtigen Beweggrund dafür würde dann doch erst die Himmelfahrt abgegeben haben. Und dann! Warum will Paulus Christum 2 Kor. 5, 16 nicht mehr *κατὰ σάρκα* kennen? Ich gebe zu, daß das genaue Verständnis dieses Ausdrucks schwierig ist, aber im allgemeinen kann man doch wohl soviel sagen, daß für Paulus eben auch an Christus die irdische Beschränktheit, in der er den Zeitgenossen erschien, und zu der nach jenem Ausdrucke ganz gewiß auch seine irdische Leiblichkeit gehörte, um so gewisser, als dort gerade vom Sterben und Auferstehen Christi die Rede ist, hinfällig geworden und geblieben ist, so daß er nun sagen kann, 2 Kor. 3, 17: „Der Herr ist der Geist," dem erst recht nur ein *σῶμα πνευματικόν* eigen sein kann; und für den Übergang von der irdischen zur pneumatischen, himmlischen Leiblichkeit Christi sind wir ebenfalls bei Paulus ausschließlich auf die vorher betrachteten Stellen angewiesen.

Paulus hat sich nirgends darüber ausgesprochen, was aus der irdischen Leiblichkeit Christi geworden ist. Es ist freilich nicht zu verkennen, daß der einfache, schlichte Ausdruck 1 Kor. 15, 4: „Er ist begraben und am dritten Tage auferweckt," den Gedanken sehr nahe legt, daß nicht bloß der, welcher, sondern auch das, was begraben ist, an der Auferweckung teilgenommen hat; und da dies das am nächsten liegende, einfachste und natürlichste Verständnis dieser Worte ist, so nehme ich es als Pauli Anschauung an, wiewohl es auffallend ist, daß Paulus von einer Beteiligung

der irdischen Leiblichkeit Christi an seiner Auferstehung, oder vom leeren Grabe Christi niemals ausdrücklich redet. Aber wir können diese Annahme meines Erachtens, wenn wir nicht alle sonstigen Erklärungen des Apostels einfach umstoßen wollen, nur machen, wenn wir dann von dieser Auferweckung das gelten lassen, was wir 1 Kor. 15, 52 als die bestimmte Ansicht des Apostels kennen gelernt haben betreffs derer, die noch von ihrer irdischen Leiblichkeit umfangen die Wiederkunft Christi und damit den Übergang vom Irdischen zum Himmlischen erleben, denn dieses selbe Verhältnis würde dann für Christus vorliegen, nur daß der Tod allerdings sozusagen momentweise inzwischen eingetreten ist. Wir müßten dann also im Sinne Pauli annehmen, daß mit der Auferweckung des Leibes Christi, die dann an und für sich ein Analogon zu der des Lazarus sein würde, *ἐν ἀτόμῳ* zugleich auch die *ἀλλαγή* eingetreten ist, so daß auch *τὸ θνητὸν* Christi verschlungen ist von dem Siege des Lebens, man müßte denn diese das Sterbliche verschlingende Wandlung in irgend einen anderen Augenblick verlegen, wozu sich nicht der geringste Anhalt bietet.

Sonach würde es der Anschauung des Apostels Paulus nicht entsprechen, wenn man behauptet, daß Christus mit einer irdischen Leiblichkeit in der Auferstehung versehen geblieben wäre und eine solche von irgend einem Grad, Maß oder Art nach ihr und etwa bis zu seiner Himmelfahrt an sich gehabt hätte, sondern mit seiner Auferstehung hat er zugleich „angezogen“ das *σῶμα τῆς δόξης*, das mit der irdischen Leiblichkeit nichts gemein hat, sondern über ihr so hoch erhaben ist, wie der Himmel über der Erde.

Die Erscheinungen des Auferstandenen, von denen Paulus 1 Kor. 15 berichtet, können nach seiner ganzen Anschauung deswegen auch nur in dem *σῶμα πνευματικόν* geschehen sein, das sich durch eine besondere Wunderwirkung den irdischen Augen und Ohren, vielleicht auch Händen der Jünger bemerkbar gemacht hat. Daß diese Erscheinungen des Auferstandenen, wenigstens im Sinne Pauli, nur so verstanden werden können oder mindestens nur so verstanden zu werden brauchen, das wird ja, wie fast allgemein zugegeben wird, schon dadurch erhärtet, daß er die ihm selbst so spät nach der Himmelfahrt gewordene Erscheinung denen in der Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt ohne weiteres gleichstellt, wenigstens hat Paulus von irgend welchem Unterschiede nicht das mindeste angedeutet.

Somit würde erwiesen sein, daß für Paulus ein sachlicher, wesenhafter Zusammenhang zwischen der irdischen und der Auferstehungsleiblichkeit weder bei den Christen, noch bei Christus besteht.

---

# Bekehrung, Heiligung, Wiedergeburt.

Vom Geheimen Kirchenrat und Prof. D. Ludwig Lemme in Heidelberg.

Die gebrauchtesten Münzen sind die abgegriffensten, oft so, daß von Bild und Aufschrift nichts mehr zu erkennen ist. Ebenso ist Wieder-

geburt einer der in der kirchlichen Sprache gebrauchtesten Ausdrücke; aber nach einer klaren Begriffsbestimmung sucht man meistens vergeblich.

In der alten Kirche wirkte teilweise noch der biblische Begriff des Wortes Wiedergeburt fort. Unter den Apologeten des zweiten Jahrhunderts verstand Tatian unter ihr die christliche Neubildung durch die Aufnahme des Gottesgeistes. Von Natur ist der Mensch sterblich. Unsterblich wird er durch die Vermählung mit dem heiligen Geist. Wiedergeburt ist die Bildung des unsterblichen Menschen aus der Vereinigung mit göttlichem Leben. Klar ist hier der Realismus der Grundanschauung. Aber undeutlich bleibt die Eingliederung des Begriffs. Die gleiche Grundanschauung findet sich bei Irenäus, dem die Wiedergeburt der Prozeß der realen Erneuerung war, welchen der heilige Geist in den von der Gnade Ergriffenen auswirkt.

In ähnlicher Weise hat Augustin gelegentlich die Wiedergeburt als die aus der Menschwerdung Gottes in Jesu Christo fließende Realerneuerung durch die Eingliederung in Christum gefaßt. Aber tatsächlich hat er sie durchweg in der Taufe vollzogen gesehen, die er im Anschluß an die Gemeindeüberlieferung einfach als „Gnade" bezeichnete, und der er als Wirkung die Vergebung der Sünde wie die Vereinigung mit Christo zuschrieb. Diese Beziehung des Begriffs auf das Taufsakrament ist auf Grund der Aussage des Titusbriefs von dem Bad der Wiederzeugung und der Erneuerung des heiligen Geistes schon im zweiten Jahrhundert vollzogen, z. B. bei Justin und in den Pseudoklementinen. Und zwar hat Justin der Taufe die Wiedergeburt als Wirkung zugeschrieben; aber man sieht nicht, daß er unter Wiedergeburt etwas anderes als Sündenvergebung versteht, wie er die Taufe denn auch „Erleuchtung" (φωτισμός) im Sinne der Einführung in die christlichen Mysterien genannt hat. Aber Justin bezog seine Aussagen auf die Taufe Erwachsener. Wie aber um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts die Kindertaufe in steigendem Maße Sitte wurde, übertrug man auf sie gedankenlos die Aussagen über die Taufwirkung. Und wie oft die Gedankenlosigkeit durch die nachfolgende Reflektion gerechtfertigt ist und wird, meinte man dann auch im Interesse der Einheit des Sakraments die Wirkung bei Kindern und Erwachsenen gleichsetzen zu müssen. Die Taufe galt seitdem allgemein als Bad der Wiedergeburt in dem Sinne, daß sie die Wiedergeburt bewirke. Der magische Sakramentsrealismus, der seit dem vierten Jahrhundert in steigendem Maße den gesunden Geist echten Glaubenslebens ertötete, schrieb der Taufe nicht bloß die negative Wirkung der Sündenvergebung, sondern auch die positive der Geisteserneuerung zu. Die physische Sakramentsmagie der morgenländischen Kirche konnte sich an plerophorischen Superlativen in der Verherrlichung der Taufe gar nicht genug tun und machte trotz der Behauptung, daß dem Täufling bei der Wiedergeburt im heiligen Geist die formale Freiheit bliebe, den faktischen Zustand allgemeiner Sündigkeit, wie er doch nun einmal in der Christenheit Erfahrungstatsache ist, zu einem Rätsel. Und die abendländische Kirche fand im Tridentinum die Sündenvergebung noch nicht ausreichend als Taufwirkung, sondern bürdete ihr auch im Unterschied von Augustin noch

die wirkliche Aufhebung der Erbsünde mit auf, behielt dann aber als Erklärungsmittel der tatsächlichen Sündigkeit aller getauften Wiedergeborenen nur die Konkupiszenz als an sich unschuldigen Zunder der Sünde übrig. Da nun aber nach Joh. 3, 3. 5 die Wiedergeburt das Reich Gottes endgültig erschließt, macht die Taufe, wenn sie die Wiedergeburt im Sinn dieser Stelle wirkt, die Kirche als Taufinstitut notwendig, in allen übrigen Beziehungen aber überflüssig; also muß die Kirche lehren, daß der völligen Versetzung in den Gnadenstand ein Fall aus dem Gnadenstand folgt: die magisch-physische Anschauung wird mit der harten Wirklichkeit durch eine mechanisch-unevangelische ausgeglichen. Völlige Versetzung in die Gnade, Fallen aus der Gnade, Wiederversetzung in die Gnade, wiederholtes Fallen aus der Gnade — wo bleibt denn da der Zusammenhang des einheitlichen Christenlebens? Und was hat denn angesichts von 1 Joh. 3, 9 eine Wiedergeburt für einen Wert, der so regelmäßiges Fallen aus der Gnade folgt, daß die katholische Kirche alle ihre Glieder zur regelmäßigen Benutzung des Bußsakraments verpflichtet?

Der Begriff der Bekehrung wurde in der alten Kirche naturgemäß (Apostelg. 15, 3) auf den Übertritt vom Judentum oder Heidentum zum Christentum bezogen, indem aus der apostolischen Zeit her, wo der äußere Übertritt von einer Religionsgemeinschaft zur andern psychisch mit der innern Wegwendung von der Welt zu Gott, von sich selbst zu Christo, von irdischer Gesinnung zum Evangelium zusammenfallen sollte, der äußere Wechsel mit der seelischen Umwandlung gleichgesetzt wurde. Da aber die Taufe das Siegel auf diese grundlegende Lebenswendung war, schien Bekehrung und Wiedergeburt zusammenzufallen. Für das kirchliche Leben hatte also der Begriff der Bekehrung keine Bedeutung. Eine solche gewann er erst wieder durch das Aufkommen des Mönchtums, das im vierten Jahrhundert für das kirchliche Lebensideal bestimmend wurde. Genau so wie die Buddhistenmönche sich als Bekehrte ansahen, genau so nannte das aus dem Einfluß des Buddhismus entsprungene christliche Mönchtum die Helden der Weltflucht und Weltverneinung Bekehrte. Eine Wendung in der Anwendung dieses Begriffs erfolgte durch die Mystik, die erkannte, daß man trotz der Zugehörigkeit zur Kirche und des Stehens in ihren Gnadenanstalten der Welt angehören, trotz der Taufe der Geburt aus Gott entbehren kann, und die daher den großen, die Reformation vorbereitenden Schritt tat, von dem Sünder nicht eine Hinwendung zum magischen Sakramentsapparat der Kirche, sondern eine Umkehr im bewußten Leben zu fordern. Bekehrung und Buße wird daher bei Tauler im kirchlichen Leben die Wendung, welche die Sündenvergebung ergreift und auf den Boden des Reichs Gottes versetzt. Die Geburt aus Gott aber sah Tauler in der Abgeschiedenheit der Seele, in der das natürliche Ich so vernichtigt wird, daß der Sohn Gottes in der Seele geboren wird. Die Sündenvergebung ist die Vorstufe des eigentlichen Christenstandes. Erst in der Geburt Gottes in der Seele sah Tauler das Christentum wahrhaft vollzogen. Das ist ein überzeitlicher Vorgang. Die Auswirkung dieses überzeitlichen Vorgangs in der zeitlichen Erscheinungsform ist die Heiligung. Die Höhe des Christenstandes aber

liegt in der Vereinigung mit Gott. Die mystische Theorie ist der biblischen Anschauung angenähert vom Frankfurter in der Theologia deutsch. Ihm kommt wie dem Athanasius und Gregor von Nyssa alles an auf die Vergottung. Zur Vollkommenheit kommt der Mensch durch drei Stufen, die der im Mittelalter durchgehenden Dreiteilung des anfangenden, fortschreitenden und vollkommenen Menschen entsprechen: Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung. Die Reinigung ist dasselbe wie grundlegende Buße im bewußten Leben. Die Erleuchtung entspricht etwa der Erneuerung in Bekehrung und Heiligung. Die Vereinigung bezeichnet die Höhe der in Gott fest gewordenen Seele, die in Liebe und Beschauung Gottes lebt. Bestimmter als Tauler bezog der Frankfurter die Vergottung auf die Vereinigung mit Christo. Christus muß in der Seele geboren werden, damit sie mit Gott eins und vom heigen Geiste eingenommen wird.

An diese religiöse Anschauung hat Luthers Glaubensleben und damit seine reformatorische Lehre angeknüpft. Als Mönch war er nach katholischer Anschauung ein Bekehrter, als getauftes Glied der Kirche war er wiedergeboren. Und kraft dessen sollte er seinen Gnadenstand finden auf Grund der Gnadenvermittelung der Kirche auf der Bahn der Heiligung. Die Begriffe Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung flossen in der kirchlichen Lehre ineinander. In der katholischen Kirche auf dem Boden der absoluten Heilsanstalt stehend, sollte er das Heil gewinnen durch die kirchlichen Sakramente und die guten Werke. Aber weder das Sakramentsinstitut der Kirche, noch die gesteigertste Askese gab ihm den Frieden, wider den sich das Bewußtsein seiner Sünde erhob. Sein Gewissen trat zwischen ihn und seinen Gott und störte die Gottesgemeinschaft, die er suchte, und zerstörte die Heilsgewißheit, deren er für seine Seelenruhe bedurfte. Es entspricht das der auch in der Gegenwart allgemeinen Erfahrung, daß bei wirklicher Lebendigkeit des persönlichen Gewissens das Heilsbewußtsein in der katholischen Kirche nicht vollziehbar ist. Bei Luther aber hatte im Abstand von der katholisch-kirchlichen und scholastischen Vereinzelung des Sittlichen in Sünden und guten Werken das Gewissen die individuelle Form, die doch mit der Grundanschauung der Mystik auf's innigste zusammenhing, daß es ihm durchaus nicht bloß einzelne Sünden aufdeckte, von denen auffallende im Leben des heiligsten Mönchs, der sich je am Baum der Askese Früchte der Ewigkeit zu pflücken bemüht hat, überhaupt nicht zu entdecken waren, sondern daß es besonders seinen gesamten Sündenzustand, sein natürliches Sündenverderben enthüllte. Während aber die Mystik den Schaden in der Endlichkeit und Ichheit suchte und das Heil im Heraustreten und Herrschendwerden des göttlichen Funkens der aus der Gottheit geflossenen Menschenseele, wußte Luther nichts von einer naturhaften Göttlichkeit der Seele. Er fand also in sich weder göttlichen Wert noch Leistungen oder Leistungsfähigkeit, die die Anwartschaft auf das Himmelreich geben könnten. So sank ihm angesichts der Ewigkeit alles Irdische, Natürliche, Eigene in Trümmer. Das Ergebnis seines Heilsringens war der Sturz aller menschlichen Höhen, der Zusammenbruch alles Eigenwerts, alles selbstischen

Könnens. Aber gerade auf dem Zusammenbruch des alten natürlichen Wesens mit seinem Eigenwillen und Selbstvertrauen erhob sich die ausschließliche Kraft der Gnade. Aus der Verzweiflung an sich selbst und an jeder Möglichkeit der Selbsterlösung erhob sich die alleinige Geltung der Erlösung Jesu Christi. So war das der Weg des Heils und der Heilsgewißheit: der Tod des alten natürlichen Menschen, das Erstehen des neuen Menschen, der die Gnade Gottes in Jesu Christo im Glauben ergreift. Der Gnadenstand oder Heilsstand begründet sich so auf die grundlegende Buße oder die Bekehrung. Natürlich gibt's Buße auch vor der Behrung und nach der Bekehrung. Aber Buße in dem Sinne der den Zustand des ganzen Menschen umwälzenden radikalen Sinnesänderung ist die Bekehrung, die Bekehrung vom Sündenstand zum Gnadenstand, von der Welt zur Gottesgemeinschaft, von der Selbsterlösnng zur Erlösung, von der Gewissensunruhe zum Gottesfrieden in Jesu Christo. (Vgl. meine Schrift über die Buße. Herborn 1901.)

Die religionsgeschichtliche Bedeutung dieses Schritts läßt sich überhaupt nicht überschätzen; er vollzog eine völlige Umwälzung in der Gestalt der Christenheit, durch welche die Zustände der apostolischen Urgemeinde erst wieder ihr Heimatsrecht in der Kirche so erhielten, daß die Verkündigung Jesu neu zu ihrem Rechte kam. Der Katholizismus weiß — abgesehen vom Mönchtum — nichts von einer Bekehrung im bewußten Leben: durch die Taufe wiedergeboren, braucht man sich immer nur auf den Boden der kirchlichen Einrichtungen zu stellen in Unterordnung unter die leitende und lehrende Hierarchie und im Gebrauch der Sakramente; aber man braucht nicht eine persönliche Erneuerung zu erleben. Das kirchliche Leben des Katholizismus ist daher durchschnittlich nur eine Form des Weltlebens. Der ideale Katholik ist das der Schablone völlig entsprechende Glied der vom Oberhirten, dem Papst, geführten Herde Christi. Der Katholizismus will in unendlicher Wiederholung Menschen, die genau dieselbe dogmatische Überzeugung haben, genau den gleichen Gehorsam gegen den Klerus bekunden, die identische Abhängigkeit von den Sakramenten bewähren. Eine entsetzliche Uniformität! Und was hat diese mit dem wahren Wesen der Religion zu tun? Und wird sie denn vom Christentum erfordert? Erst durch die Reformation ist ins Licht gestellt, was Religion im wahrhaften Sinne ist, was Christentum in ursprünglichem Sinne ist. Aus der Erfahrung Luthers ergab sich der Unterschied zwischen kirchlichem Massenchristentum und persönlichem Christentum wirklicher Religiosität. Das letztere kann seinem Wesen nach nur in einer persönlichen Lebensentwicklung durch den Tod des alten, der Erstehung des neuen Menschen gewonnen werden. Seine Entstehung fällt also in die Fortbildung des bewußten Personlebens zu einer durch die Hölle des erschrockenen Gewissens hindurch aus der Gnade gewonnenen Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater Jesu Christi. So wurde nun das apostolische Verständnis des paulinischen Gegensatzes von Sünde und Gnade, Gesetz und Gnade wiedergewonnen, der schon der Glaubenserfahrung Augustins aufgeleuchtet war, ohne doch bei ihm die Fesseln des kirchlichen Sakramentarismus und der Selbsterlösung der Verdienste völlig

zu sprengen. Erst durch die Reformation wurde das Christentum im neutestamentlichen Sinne als Erlösungsreligion, d. h. als absolute Religion der Erlösung allein durch die göttliche Gnade, wirklich verstanden. Mit Ausschließung des Egoismus des Selbsttunwollens und des Selbstetwasseinwollens kam endlich das Evangelium Jesu zur Geltung, der gekommen war als ein Arzt der Kranken und nicht der Gesunden, der den Sünder, der Buße tut, den neunundneunzig Gerechten, die der Buße nicht bedürfen, vorgezogen hatte, der das Himmelreich nicht den Tätigen, den Heiligen, den Helden der Selbsterlösung zugesprochen hatte, sondern den geistlich Armen, den Demütigen, den Verzagten, nicht den die Gerechtigkeit Erzeugenden, sondern den nach ihr Hungernden und Dürstenden, der sein Reich nicht auf dem Tugendstreben, der Werkgerechtigkeit, der moralischen Selbstbesserung aufgebaut, sondern es in die Verzweiflung an sich selbst, das Selbstgericht, die Selbstverwerfung verlorener Sünder eingesenkt hatte. Hierin lag die Erneuerung des Evangeliums. Es war so: die mittelalterliche Kirche hatte das Evangelium besessen, aber es nicht gehabt. Zu innerer Aneignung kam das Evangelium in Luthers religiöser Erfahrung. Diejenigen, welche die evangelische Rechtfertigungslehre in Gegensatz stellen zur Glaubenserfahrung oder zum religiösen Erleben, sollten sich der Mühe unterziehen, Luthers Schriften einmal zu lesen.

Wodurch war das Erlebnis zustande gekommen, in dem Luther die Gnade Gottes in Jesu Christo im Glauben ergriff? Einzig vermöge des Worts Gottes, das von der Empfänglichkeit des Glaubens aufgenommen wurde. Also stürzte der Wert des hierarchischen Instituts und der Sakramentsmagie. Zur Gerechtigkeit und Seligkeit bedarf es allein des Worts Gottes als des Mittels, und zwar des einzigen Mittels des göttlichen Gnadenwirkens. Diese Wertschätzung des Worts wird auch durch die Sakramente nicht aufgehoben. Denn auch das Sakrament ist nach Luther Wort Gottes, nämlich Wort Gottes mit angehängtem Zeichen. Außer dem Wort Gottes kann die Seele alles Dinges entbehren. In dem Wort Gottes aber hat sie das ganze Heil.

Dieses stellt sie auf den Boden der Erlösung und Versöhnung Jesu Christi. Noch mehr: es vereinigt sie mit Jesu Christo selbst. Denn das Wort ist Organ und Träger des Geistes Gottes. Durch das Wort und im Wort wirkt der Geist im Innern und wendet ihm die Kraft Jesu Christi zu. In dem Wort ist Leben, Gerechtigkeit, Heiligkeit, das ganze Gnadengut des Reichs Gottes. Durch das Wort kommt so Christus in die Seele. Im Glauben als der Empfänglichkeit für Gott und sein Heil wird die Vereinigung mit Christo und seiner Gerechtigkeit erlebt. So hat der Glaube die Rechtfertigung, nicht bloß zum Schein, nicht bloß gewissermaßen, sondern in der Vereinigung mit der Gerechtigkeit Christi real und wirkungsvoll. Der Glaube als die religiöse Normalität oder die gottgewollte Verfassung des religiösen Bewußtseins in demütiger Empfänglichkeit für das in Christo gegebene Heil ist wirkliche Rechtbeschaffenheit, wird also zur Gerechtigkeit gerechnet.[1]) Die Rechtfertigung ist also

[1]) Apol. IV, 86: „So wir nu allein durch den Glauben Vergebung der Sünde erlangen und den heiligen Geist, so macht allein der Glaube für Gott fromm.

die religiöse Erfahrung des Bekehrten, welche die Gewißheit des Gnadenstandes gewinnt. In diesem Rechtfertigungsbewußtsein ist später eine Seite besonders in den Vordergrund getreten, nämlich die Seite, nach der im einmal gewonnenen Gnadenstande, trotz der noch andauernden Mängel und Sünden, das Heilsbewußtsein auf Grund der Gnade Gottes in Jesu Christo feststeht. Denn ruht unser Heil nicht auf der Selbsterlösung, sondern auf Erlösung, so steht es, abgesehen von unserer Unwürdigkeit, fest, wenn wir nur die Gnade Gottes in Jesu Christo in gläubiger Empfänglichkeit ergreifen und festhalten.

---

# Predigtprobleme.

**Von Marine-Oberpfarrer Lic. theol. Chr. Rogge in Kiel.**

In der schleswig-holsteinischen Landeskirche erregen seit geraumer Zeit heftige Auseinandersetzungen über Professor Baumgarten und seine Theologie derart die Gemüter, daß diese Kämpfe aufhören, nur lokales Interesse zu haben, vielmehr die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich ziehen. In der Tat prallen dabei sehr entgegengesetzte Anschauungen vom Christentum zusammen, und der Konflikt wird verschärft durch die Verschiedenartigkeit der Persönlichkeiten. Auf der einen Seite stehen die starren konfessionellen Lutheraner, zumal Nordschleswigs, auf der andern der in reformierten Kreisen wurzelnde, süddeutsche, bewegliche D. Baumgarten. Er ist durch und durch Impressionist, jedem, auch dem leisesten Eindruck zugänglich, voller Aufmerksamkeit und positiven Interesses für jede neue Strömung im Volksleben, stets darauf bedacht, mit den „ganz Modernen" in Fühlung zu bleiben. Jeden Hauch der öffentlichen Meinung aufzunehmen und auf sich wirken zu lassen, ist Baumgartens Lebensbedürfnis. Darum spiegeln seine Schriften, wie die Chroniken seiner Monatsschrift, oft auf wenigen Seiten hintereinander die verschiedensten Stimmungen wieder, ohne daß B. sich bemühte, sie miteinander auszugleichen. Er hat eben seine Lust daran, jede Sache von den denkbar verschiedensten Seiten zu beleuchten, überall Probleme zu sehen und aufzurollen, auch die scheinbar sichersten Punkte unaufhörlich in die kritische Diskussion zu ziehen.

Dieser Mann wirkt zurzeit in einer Provinz, deren Angehörige dafür bekannt sind, mit zäher Treue an ihrer angestammten Art zu hängen. Das sind Menschen, die gar kein Verständnis für diese eindrucksfähige Natur haben können, denen diese leichte Art, von einem Problem zum andern zu eilen, geradezu unerträglich sein muß. Sie arbeiten schwer und langsam, aber mit innerster Seele. Baumgarten sind sie nicht unähnlich in einer gewissen Neigung zum Radikalismus, aber

Denn diejenigen, so mit Gott versühnet sind, die sind für Gott fromm und Gottes Kinder, nicht um ihrer Reinigkeit willen, sondern um Gottes Barmherzigkeit willen, so sie dieselbige fassen und ergreifen durch den Glauben. Darum zeuget die Schrift, daß wir durch den Glauben für Gott fromm werden."

ihr Radikalismus ist doch anderer Art, hat etwas von der trotzigen, ans Störrische grenzenden Natur eines Luther an sich. Was bei Baumgarten Ausdruck einer momentanen Stimmung ist, die vielleicht schon im nächsten Augenblicke von einer andern abgelöst wird, greifen diese schwerblütigen Naturen mit entschlossenem Ernste auf, und seine leicht hingeworfenen, mit rücksichtsloser Kühnheit pointierten Bemerkungen werden den einen ein schweres Ärgernis, den andern ein Anlaß unruhiger Nächte, quälender Gedankenarbeit. Kommt nun noch dazu, daß die Geistlichkeit Schleswig-Holsteins zum guten Teile schroffen lutherischen Konfessionalismus, Baumgarten dagegen modernste Theologie vertritt, so ist es klar, daß diese Gegensätze mit ungemilderter Heftigkeit aufeinanderstoßen müssen. Man wird darum wohl jetzt nachträglich sagen können, daß es ein Fehler war, Baumgarten an diese Stelle zu setzen. Gewiß ist es gut, wenn die deutschen Stämme ihre geistigen Kräfte untereinander austauschen, gewiß ist es unsern kleineren Landeskirchen, zumal solchen, die auch noch durch ihre geographische Lage und Stammeseigentümlichkeit abgeschlossen sind, sehr dienlich, wenn ihnen neues Blut zugeführt wird, aber hier sind die Unterschiede der Temperamente, der Anschauungen, der ganzen Persönlichkeiten fast zu groß, um noch befruchtend aufeinander wirken zu können.

Diese Bemerkungen mußten vorausgeschickt werden, um eine Grundlage für die Besprechung des neuesten Buches von Baumgarten (Predigt-Probleme. Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung. Tübingen und Leipzig, 1904. 1,80 Mk. 150 S.) zu gewinnen. Denn nicht nur ist durch dieses Buch wieder eine tiefgehende Erregung in Schleswig-Holstein entstanden, die ihren Ausdruck in einer wenig vornehmen Besprechung im schlesw.-holst. Kirchen- und Schulblatt findet[1]), sondern vor allem sind diese Verhältnisse von starkem Einfluß auf den ganzen schriftstellerischen Charakter des Buches gewesen. Was Baumgarten gelegentlich (S. 62) von Paulus bemerkt, daß er „sich ununterbrochen in Fechterstellung gegen einen Feind bewege", das gilt im höchsten Maße auch von ihm selbst. Und ob er auch in dem Vorwort versichert, daß er „auf eine Auseinandersetzung mit den altgläubigen Berufsgenossen absichtlich verzichte", so liest man doch Seite für Seite in den Zeilen und zwischen den Zeilen die schärfsten Hiebe auf die Orthodoxen, Altgläubigen 2c. Dabei ist unvermeidlich, daß Baumgarten im ganzen schließlich doch ein Zerrbild entwirft von den positiven Theologen, um der Einfachheit wegen dieses Schlagwort zu gebrauchen. Wer als Laie das Buch in die Hand bekommt — es wird viel von Nichttheologen gelesen — und die positive Theologie nur nach dieser Darstellung kennen lernt, kann wohl ein gelindes Grauen vor diesen verknöcherten Gesellen bekommen, von denen sich dann die moderne Theologie sprühend

[1]) Inzwischen ist in demselben Blatte eine treffliche, eingehende Auseinandersetzung mit B. von Generalsuperintendent D. Kaftan erschienen, der überhaupt in geradezu vorbildlicher Weise an den geistigen Kämpfen seiner Landeskirche klärend und fördernd teilnimmt und sich nie in übervorsichtiger Zurückhaltung vor einem Eintreten in die Arena scheut.

von Geist abhebt. Solche falschen Bilder werden nicht nur bewirkt durch die zahlreichen anekdotenhaften Züge — denen übrigens ähnliche und noch amüsantere von liberalen Theologen leicht an die Seite zu stellen wären —, sondern mehr noch durch die harten und starren Striche, in denen die „Altgläubigen" dargestellt werden als Vertreter einer lutherischen Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts aus der Zeit des seligen Hutter und Joh. Gerhard. Baumgartens Blick ist so sehr auf die eine Gruppe gerichtet, die ihn am heftigsten befehdet, daß er infolgedessen ihre Bedeutung für das gesamte kirchliche Leben unserer Zeit erheblich überschätzt, den anderen unserer positiven Vertreter aber nicht gerecht wird, sondern sie meist kurz und bündig als „Vermittelungstheologen" abtut.

Diese einseitige Orientierung des Buches ist meines Erachtens bedauerlich, denn einmal ist eine derartig schroffe polemische Grundstellung der sachlichen Behandlung der Probleme nicht gerade förderlich, sodann aber wird Baumgarten durch seine allzusehr zugespitzte Art viele Leser von vornherein vor den Kopf stoßen und daran verhindern, unbefangen seine Ausführungen aufzunehmen, die durch die Bedeutsamkeit der darin aufgerollten Fragen eine ernste und eingehende Prüfung wohl verdienen.

Das gilt z. B. selbst von B.s Bemerkungen über die Behandlung der Wunder in der Predigt, durch die der vorhin erwähnte Rezensent des Buches so verletzt ist, daß er aufschreit: „Genug von diesen Witzen, die an Aberwitz grenzen, und sich nicht wesentlich über das Niveau der ‚Bibel in der Westentasche' erheben." So liegt die Sache doch nicht. B.s Satz, daß die Wunder aus Stützen zu Belastungen des Glaubens geworden sind, entspricht ohne Frage den tatsächlichen Verhältnissen. Daraus folgt freilich noch lange nicht, wie B. will, daß es „uns Pflicht ist, sie geradezu zu leugnen, soweit sie nicht physiologisch-psychologische Erklärungen oder Vermutungen zulassen" (91). Dieser Maßstab ist viel zu unsicher, da die physiologisch-psychologische Wahrscheinlichkeit schon in der Spanne weniger Jahrzehnte sehr großen Schwankungen unterworfen ist. Vielmehr ist es unsere Pflicht, den Begriff des Wunders zu klären und die völlig verschiedene Stellung darzulegen, die es in unserm Glauben im Verhältnis zur Urzeit einnimmt. Wir glauben nicht an Christus um seiner Wunder willen, sondern uns werden eine große Reihe der biblischen Wunder — ob auch vielleicht nicht alle — begreiflich, weil wir sie Christus wohl zutrauen. Aber wenn Baumgarten in diesem Zusammenhange darauf hinweist, daß auch heute noch viele Christen immer nur auf Wunder warten und sich leicht dabei in eine Traumwelt einspinnen, so kann ihm nur recht gegeben werden, wenn er zu den Pflichten eines Predigers auch rechnet, „über diesen frommen Traumsinn hinauszuführen und den frommen Wirklichkeitssinn auszubilden" (91).

Ebenso ist, wenn auch nicht gerade neu, so doch zum Teil treffend und schlagend, was B. über die biblisch-theologische Vorbereitung und Durchführung der Predigt und über das Verhältnis des Predigers zum Text sagt. Seine Äußerungen sind dabei oft überaus pointiert und über das Maß zugespitzt, aber seine energische Bekämpfung der allegorischen

Auslegung und der Buchstabenklauberei sind leider immer noch nötig, und wenn er dabei so scharfe Wendungen braucht, wie die viel angefochtene „Lockerung der Knechtschaft unter das geschriebene Wort, unter den Buchstaben“ (54), und dem gegenüber verlangt ein Zurückgehen auf die großen Grundmotive der Texte, auf „ihr innerstes Lebensgebiet, ihren Trieb und Grundton und Grundsatz“, so braucht er damit doch schließlich nichts anderes zu sagen als Paulus' in der Geschichte der Predigt nur zu oft vergessenes Wort: Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig! Beachtenswertes bringt B. auch noch in dem Hinweis, daß für viele Fragen, die heute im Brennpunkt stehen, z. B. ethische Wertung des Staates, des Wirtschaftslebens, der Politik, im Neuen Testament nur Ansätze — ich würde lieber sagen trieb- und lebenskräftige Keime — vorhanden sind und daß es gilt, zu beobachten, wie in der Geschichte seitdem diese Ansätze ausgestaltet, diese Keime gewachsen sind. Wir können und dürfen nicht an Goethe, Carlyle, Bismarck und ihren Einflüssen vorübergehen oder uns gar lediglich ablehnend ihnen gegenüber verhalten. Aber hier gerade zeigt es sich, wie wenig gründlich B. trotz oder infolge seiner blendenden Diktion die Probleme oft behandelt. Er weist die Schwierigkeiten auf, aber läßt sie unausgeglichen. Soweit ich sehe, stellt er diese modernen Ideale nun einfach als gleichberechtigt und gleichwertig neben das Biblische, wenn er sie nicht noch etwas höher stellt. Er verlangt, daß „unsere Verkündigung des Evangeliums all diesen Forderungen des modernen Bewußtseins gerecht“ werde (94), während vielmehr betont werden muß, daß es gilt, auch an diese modernen Ideale die kritische Sonde des Evangeliums zu legen. Was uns nottut, ist eine nicht leichte, sondern recht schwierige, aber unumgängliche Arbeit. Es muß, unterstützt durch geschichtliche und ethische Studien, das Urteil dafür herangebildet werden, wie weit diese modernen Ideale genuine Fortbildungen des als Sauerteig wirkenden und sich immer voller entfaltenden christlichen Geistes sind, und in welchem Maße sie Fremdkörper in sich bergen. Diese letzteren müssen ausgeschieden werden — mit welchem Rechte wollten wir uns sonst noch Christen nennen?

Gelegentlich dieser Ausführungen tritt bereits eine Schwäche des B.schen Buches zutage. Es handelt von „Predigt-Problemen“, aber ihm liegt keine klare und bestimmte, einheitliche Auffassung von Wesen, Zweck und Ziel der Predigt zugrunde. Es handelt sich bei B. weniger um eine christliche Predigt, die im Gottesdienst die Gemeinde aufbauen, als etwa um eine „religiöse Rede“, die in hochgebildeten Zuhörern mit besonderer Betonung christlicher Gottes- und Weltanschauung Interesse und Klärung für Fragen des religiösen und sittlichen Lebens erwecken soll.

Sehr stark tritt das hervor bei dem vierten Kapitel, das in schriftstellerischer Hinsicht den Höhepunkt des Buches bedeutet: „Langweilige und interessante Predigten“. B. untersucht darin, warum Predigten heute so leicht als langweilig empfunden werden, und findet den Hauptgrund in den gesteigerten geistigen Interessen und Anforderungen, denen die landläufige Art der Predigt nicht mehr genüge. Alsdann entwickelt er in zwölf Abschnitten eine Fülle von Vor- und Ratschlägen, diese Fehler zu

vermeiden. Sie gehen alle darauf hinaus, das geistige Niveau der Predigten zu erhöhen und geben zum Teil außerordentlich wertvolle Winke und Anregungen. So verlangt er z. B. Eingehen auf die konkreten Gemeindeverhältnisse, starke und doch begrenzte Individualität, Betonung der Paradoxien des Evangeliums, dessen Wahrheit durchaus nicht selbstverständlich sei, sondern oft genug der Natur entgegengeht, Herausheben der Schwierigkeiten des christlichen Denkens und Handelns, Berührung und Vertrautheit mit dem geistigen, sozialen und politischen Leben der Gegenwart, dabei aber keusche Einfalt und Wahrhaftigkeit, die nicht mehr sagt, als sie vertreten kann und sich vor allem geistlichen Überschwang hütet. Das ist alles an sich beherzigenswert und treffend, und doch — ist's der Ton, der die Melodie macht? — habe ich gerade nach wiederholter Lektüre dieses Kapitels den Eindruck nicht los werden können, daß B. uns mit seiner Gesamtauffassung auf eine falsche und ungesunde Bahn lockt. Schon die Frage macht Bedenken, ob der Prediger überhaupt nach der Seite des „Interessantseins" mit den übrigen abwechslungsreichen Veranstaltungen, die sich an gebildete Zuhörer wenden, auf die Dauer konkurrieren könne. Das Gebiet der Religion wendet sich zu sehr an den inwendigen Menschen, um von äußeren Mitteln auch im besten Sinne ohne Gefahr viel vertragen zu können. Auch müssen wir schließlich mit der Durchschnittsbegabung unserer Prediger rechnen. Am meisten aber ist zu befürchten, daß das starke Gewichtlegen auf „interessante Predigten" unwillkürlich und ungewollt zur Effekthascherei (vgl. z. B. S. 12) und zum Sensationellen führt. Ungewollt, denn B. selbst stellt ausdrücklich fest (S. 59): „Das wahre Interesse hängt nicht an der Form, sondern nur am Inhalt ... Nach der Form absichtsvoll zu suchen braucht nur, wer im Innern kalt geworden ist; Gedanken, die innerlich gezündet haben, gießen sich von selbst in eine entsprechende Form." Aber es bleibt eine psychologisch verständliche und geschichtlich nachweisbare Tatsache, daß nichts für den Prediger gefährlicher ist, als wenn man ihn direkt auffordert, interessant zu sein. Gar zu leicht fängt er an, auf die Nerven statt auf die Gewissen zu wirken. Die Geschichte der englischen, auch schon der deutschen, von B. bezeichnenderweise recht hoch, vielleicht zu hoch eingeschätzten Erweckungspredigt, besonders aber die Ausartung der amerikanischen Homileten, zeigen nur zu deutlich, welche Verirrungen das Streben, „interessant" zu sein, mit sich bringt; auch B.s feuilletonistische Schreibart streift zuweilen beinahe die Grenzen. Es ist nicht die Aufgabe des Predigers, interessant zu sein, sondern die Gewissen zu treffen, die Herzen zu bewegen, die Seelen zu rühren. Vielleicht könnte B. unter Berufung auf die oben angeführten Stellen von einem Mißverständnis reden, aber indem er eins der interessantesten und bedeutendsten Kapitel seines Buches unter die Überschrift „Langweilige und interessante Predigten" stellt, verleitet er seine Zuhörer, ihre Kraft auf einen Nebenpunkt, auf eine selbstverständliche Begleiterscheinung einer rechten Predigt zu konzentrieren, anstatt auf die Hauptsache.

Angesichts der bisherigen Ausführungen drängt sich von selbst die Frage auf, warum Baumgarten es von vornherein für wenig aussichts-

voll hält, „altgläubige Berufsgenossen“ auch „nur von dem relativen Recht seiner Position“ zu überzeugen. Es ist nicht den Tatsachen entsprechend, wenn es so dargestellt wird, als ob diese Probleme nur von „modernen“ Theologen beachtet werden. Sie bewegen ohne Unterschied der Parteistellung alle, die mit dem geistigen Leben unseres Volkes in Fühlung bleiben. Ja viele Leser werden bei den Predigtproblemen dieselbe Erfahrung machen wie bei den „Neuen Bahnen“ und bei vielen Punkten sagen: „Das ist uns nicht neu; wir bemühen uns lange, so zu verfahren. Vielleicht nicht so extrem, so pointiert, wie Baumgarten es will, aber in allen wesentlichen Punkten.“ Man sieht daraus wieder, wie Baumgartens Gesichtskreis durch seine „Fechterstellung“ gegen eine extreme Gruppe beschränkt wird. Daneben laufen dann allerdings andere Fragen, über die eine Verständigung nahezu ausgeschlossen erscheint. Nur zwei Momente hebe ich nach dieser Seite heraus.

Zuerst Baumgartens Gesamtbeurteilung der Gemeinden, die unter einem sehr eigentümlichen inneren Widerspruch leidet. Einerseits setzt er hochgebildete, intellektuell begabte, in den schwierigsten Fragen urteilsfähige Gemeinden voraus. Er verlangt sogar ausdrücklich Lehrpredigten, „in denen die Nöte des Denkens ganz bestimmt genannt werden“ (57). Anderseits kann er nicht genug von der Urteilslosigkeit der Gemeinden (27. 31. 89) reden. Die Gemeinden müßten zur Bescheidenheit erzogen werden und es sei ihnen klar zu machen, „daß das Mitreden über Schriftgemäßheit von Jahr zu Jahr unmöglicher wird für geschichtsunkundige Laien“. Diejenigen, die weiter forschen und genauer verstehen wollen, seien „zu einer philologisch-relativistischen Wertung der Schrift zu erziehen“. Das hieße meines Erachtens wirklich die Kirche und ihre innerste Erbauung auf Gnade und Ungnade den Theologie-Professoren ausliefern. Ich denke sehr hoch von der theologischen Wissenschaft und von den Beiträgen, die sie durch kritische und positive Arbeit zum Schriftverständnis liefert; ich bin überzeugt, daß eine Kirche ohne ehrliche und ernstliche theologische Arbeit notgedrungen in ihrem Niveau sinken muß, aber den Baumgartenschen Ausführungen kann gar nicht entschieden genug die geschichtliche Tatsache entgegengehalten werden, daß Gottes Geist durch schlichte Leute in der Gemeinde oft mehr rechtes Schriftverständnis gewirkt hat, als durch Schriftgelehrte. Baumgartens Stellung wird verständlich, wenn man weiß, daß über ihn und seine Theologie in zum Teil banausischer Weise selbst in Sonntagsblättern hergezogen ist, aber so gering darf er uns darum unsere Gemeinden im allgemeinen nicht einschätzen. Gewiß muß viel geschehen, um das Verständnis der Schrift lebensvoller zu machen, um unsere Laien von der unglückseligen Verbal-Inspiration zu befreien, aber darüber soll nicht vergessen werden, daß aufrichtiger und fleißiger Schriftgebrauch feinfühlig dafür macht, ob der Mann auf der Kanzel innerlich bejahend oder verneinend zu dem Geiste steht, der aus den Blättern der Bibel trotz aller Verschiedenheiten der Lehrtropen schließlich doch in überwältigender Einheit dem Bibelleser entgegenweht.

Noch größer wird naturgemäß die Differenz bei dem Kapitel „Festtatsachen und was an ihnen fest bleibt“. Es ist augenscheinlich unter großer

innerer Spannung, ja unter innerer Not geschrieben, das merkt man jedem Worte an. Sein Inhalt faßt sich zusammen in dem Satze: „Es ist die eigentümliche Erscheinung, daß unsere Phantasie mit allen Fasern an dieser Welt der Mythen hängt, während unsere Reflexion sich mit aller Gewalt sperrt gegen die Anthropomorphismen, die darin liegen“ (124). Dazu möchte ich ausdrücklich hervorheben, daß Baumgarten auch hier eine Fülle trefflicher, für jedermann beachtenswerter Winke über die homiletische Behandlung der Festzeiten gibt. Man sieht daraus recht, wie reich diese Erzählungen sind, daß sie bei aller Verkürzung doch noch immer unerschöpflich bleiben. Aber glaubt jemand im Ernste, daß unsere Gemeinden es auf die Dauer ertragen oder gar dabei innerlich gefördert werden können, wenn sie merken, daß der Geistliche die Feste feiert, aber die Tatsachen, deren Erinnerung sie geweiht sind, schlankweg für Mythen hält?

Im ganzen gibt Baumgartens Buch uns einen deutlichen Einblick in die Schwierigkeiten unserer kirchlichen und religiösen Lage. Es gilt eben einen Kampf mit zwei Fronten, gegen das starre Festhalten am Alten wie gegen die überhastete Überschätzung moderner Geistesströmungen. Gewiß werden Persönlichkeiten wie Baumgarten von Gott nicht ohne Grund der Kirche gesandt. Sie sollen wirken wie die Unruhe in der Uhr und uns davor behüten beati possidentes, auf deutsch „faule Bäuche“ zu werden. Aber zuverlässige Wegweiser sind sie nicht, dazu ist in ihnen zu viel Unausgeglichenes, von Stimmungen Abhängiges, Unausgereiftes. So nötig es ist, daß wirklich gesicherte Ergebnisse der theologischen Arbeit auch für die Gemeinde, selbst gegen alle Widerstände, fruchtbar gemacht werden, so unermüdlich dahin gewirkt werden muß, daß das Christentum als ein Sauerteig das ganze Volksleben, auch das geistige, soziale, politische durchdringt, so wenig wird dazu durch sprunghafte Gedankenbewegung, durch Abbrechen der alten Fundamente beigetragen, ganz abgesehen davon, daß der schwere Körper der Volkskirche so beweglichen Geistern nicht zu folgen vermag. Nicht Stillestehen, nicht Überhasten, sondern gesunder Fortschritt ist die Losung. Schließlich wirkt doch selbst „im Zeitalter des Impressionismus und des Jugendstils“ (S. 2) gediegene, ob auch langsame Arbeit auf die Dauer nachhaltiger auf die Geister, als die fortwährenden Bemühungen „ganz modern“ zu sein (vgl. z. B. S. 50) und allen möglichen Zeitströmungen Rechnung zu tragen.

---

# Für den Arbeitstisch.

## 1. Von Julius Boehmer.

In umfassender Weise führt uns Ecke, Die evangelischen Landeskirchen Deutschlands im 19. Jahrhundert (Berlin, Reuther & Reichard. 8 Mk.) in die kirchliche Gegenwart ein. Das Buch ist der zweite Teil des vor mehreren Jahren erschienenen Werkes: Die theologische Schule Albert Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart, hat aber seinen selbständigen und, wie wir von vorneherein feststellen, sehr

hohen und bleibenden Wert. Ausgangspunkt ist die Betonung des Zusammenhangs der Glaubenslehre mit dem inneren Leben der Gemeinde, worin die neueren kirchlichen Dogmatiker mit Ritschl sich nahe berühren. Hat nun Ritschl den Niedergang des kirchlichen und religiösen Lebens des neunzehnten Jahrhunderts auf das Wiedererwachen des Orthodoxismus nach der Überwindung der Aufklärung zurückgeführt, so zeigt Ecke hingegen, daß die geschichtlichen Ursachen des gegenwärtigen kirchlichen Zerstörungsprozesses viel weiter zurückliegen, nämlich bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts reichen. Hauptursachen waren: Verweltlichung des geistlichen Standes und Verstummen der reformatorischen Heilsverkündigung. In erschütternden Einzelbildern wird die Unkirchlichkeit gezeichnet, aber nicht minder lebhaft in einer Fülle von Einzelzügen das evangelische Glaubens- und Liebesleben in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts dargestellt. Das ganze bietet in kirchengeschichtlichem Rahmen eine Pastoraltheologie, wie sie nicht anregender und wirksamer gedacht sein kann, und ist zugleich ein Bußspiegel für uns Pfarrer, in den hineinzuschauen wehe tun mag, uns aber recht not ist. Einzelne Abschnitte aus den 416 Seiten hervorheben ist schwer, da man kaum weiß, wo anfangen, wo aufhören. Gleichwohl wollen wir auf einige Stellen aufmerksam machen: S. 133. 134 über das Gewohnheitschristentum, S. 136. 137 über den (meist verborgenen) Segen treuer geistlicher Wirksamkeit.[1])

---

[1]) Hier stehen sie: S. 133. 134:

„Wir dürfen sagen, daß allem Gewohnheitschristentum, wenn es keine Vertiefung erfährt, der dreifache, schwerwiegende Mangel anhaftet, daß es die selbständige Entfaltung der religiösen Persönlichkeit hemmt, daß es nicht die Kraft besitzt, eine Umgestaltung des sittlichen Lebens herbeizuführen, und daß es endlich dem Ansturm des modernen Weltgeistes, sobald für das Vordringen desselben günstige Bedingungen geschaffen worden sind, fast wehrlos erliegt. Solche innerlich matte und sittlich unfruchtbare Religiosität, solch äußerliches Nebeneinander von sorgfältiger Ausübung kirchlicher Bräuche und schlaffer Nachgiebigkeit gegenüber den Neigungen des natürlichen Menschenherzens steht in direktem Widerspruch zu den Grundsätzen des reformatorischen Christentums und schließt die persönliche Aneignung des religiösen Ergebnisses desselben, der Rechtfertigung allein durch den Glauben, aus. Dieser ganze Typus von Religiosität ist aber zugleich seinem innersten Charakter nach veraltet, er steht im schärfsten Gegensatz auch zu denjenigen Ergebnissen der neueren Forschungen der Psychologie, Ethik und Religionsphilosophie, welche wir als gesund und berechtigt anerkennen müssen. Wir denken hierbei vor allem an die hervorragende Bedeutung, welche die evangelische Theologie aller Richtungen dem Begriff der Persönlichkeit zuerkennt. Die Geltendmachung dieses Begriffs ist im Grunde nur das formale Korrelat zu der kräftigen Hervorhebung des evangelischen Glaubensbegriffs, deren relative Berechtigung wir früher bereits anerkannt haben. Deshalb müssen wir mit der Tatsache rechnen, daß diese Form der Religiosität, soweit sie der Fortbildung zu bewußtem Glaubensleben widerstrebt, früher oder später der Zerstörung anheimfallen muß, sowie es in anderen Kirchengebieten bereits der Fall gewesen ist, — und zwar nicht nur durch das Eindringen zerstörender Mächte, sondern indirekt auch durch kräftiges Hervortreten lebendiger Frömmigkeit und ihres den Widerspruch des natürlichen Menschenwesens herausfordernden Wahrheitszeugnisses.

S. 136. 137:

„Mag man auch mit Betrübnis die Beobachtung machen, daß viele, die das Gotteshaus regelmäßig besuchen, während der Predigt den Eindruck völliger Teilnahmlosigkeit hervorrufen, — wird das Wort Gottes mit Kraft und Freudig-

Den Bericht über die „Kirchlichkeit“ der Belzig- und Fläminggemeinden, zu denen auch Raben zählt, können wir nur bestätigen (S. 138, 139). Nicht minder ist uns das Herz warm geworden bei einer Schilderung des Wuppertales, unserer lieben Heimat, wie sie S. 290—297 steht. Dagegen haben wir S. 250 eine Würdigung des kirchlichen Lebens, durch das in den letzten Jahrzehnten sich Jüterbog auszeichnete, vermißt (ebendort ist zu berichtigen, daß Mettmann zum Herzogtum Berg, nicht Jülich gehörte). Zuletzt stimmen wir dem am Schluß ausgesprochenen Wunsch (S. 416) herzlich zu, daß das Buch dazu beitrage, „die andauernd schöpferische Kraft des urchristlichen Bekenntnisses und damit den Ewigkeitswert der Heiligen Schrift überhaupt für unsere Zeitgenossen heller ans Licht zu stellen“.

Der „Kirchlichkeit“ zu dienen ist in ihrem Teil auch bestimmt der Entwurf einer Agende für evangelische Gemeinden lutherischen Bekenntnisses (Berlin, Schultze, 2. Aufl. 1867. Herabgesetzter Preis 1 Mk.), wo wertvolle liturgische Schätze aufgespeichert sind. Dagegen hat Nelle, Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes (Hamburg, Schloeßmann. 2 Mk. geb.), der dritte Band der verdienstvollen „Bücherei für das christliche Haus“, uns in großen Zügen mit kundiger Hand die Genesis unseres Gesangbuches gezeichnet und durch Text wie Abbildungen uns die Kirchenlieder alter und neuer Zeit achten und würdigen, lieben und ehren gelehrt.

Für die Seelsorge Handreichung zu tun, sind drei verwandte Schriften bestimmt. Zuerst Römer, Psychiatrie und Seelsorge (Berlin, Reuther & Reichard. 5 Mk.). Es ist ein prachtvolles Buch, sehr ernsten Inhalts, von einem Arzt geschrieben, der die Aufgabe des Seelsorgers und seine Tätigkeit hochstellt und hier einen Wegweiser zur Erkennung und Beseitigung der Nervenschäden unserer Zeit bietet. Wer aus der Erfahrung namentlich der Großstadtgemeinde weiß, wie schwierig und scheinbar zwecklos der seelsorgerliche Verkehr mit vielen Kranken ist, findet hier des Rätsels Lösung. Aber auch jeder andere Pfarrer wird hier merken, wie oft er Kranken, vielleicht lieben Angehörigen und Hausgenossen unrecht getan hat, einfach aus Unkenntnis. Uns hat das Buch so gefesselt, daß es uns nicht losgelassen hat, bis wir's in wenigen Tagen ganz (es sind 350 S.) durchgelesen hatten.

keit verkündigt, so erfüllt sich an ihm die Verheißung, daß es nicht leer zurückkommen soll. Mag das Spinnstubenwesen in der Form, die es jetzt fast allenthalben angenommen hat, solange eine Umgestaltung desselben nicht gelingt, der Arbeit an der heranwachsenden Jugend große Schwierigkeiten in den Weg rücken, der Eindruck eines tiefer grabenden Konfirmandenunterrichts kann nicht ganz verloren gehen, sondern im Zusammenhange der göttlichen Lebensführungen übt er entscheidende Wirkungen aus zu Zeiten und an Orten, die meist dem Auge dessen, der den Samen ausstreuen durfte, verborgen bleiben. Mögen die Alten, wenn die Rede auf Fragen des inneren Lebens kommt, noch so schwerfällig, vielleicht sogar stumpf und gleichgültig erscheinen, treue Seelsorger werden manchmal durch eine geradezu ergreifende Glaubenszuversicht an Sterbebetten überrascht, die uns allen den durchschlagenden Beweis dafür bringt, daß wir uns nicht um die Erfolge unsers Wirkens abzusorgen haben, sondern sie aus Gottes Hand hinnehmen dürfen, wann und wo er sie uns geben will.“

Jeder Seelsorger sollte es sein eigen nennen. Derselbe Verfasser bietet in dem Büchlein Die Kunst des Krankenbesuchens (Berlin, Reuther & Reichard. 1 Mk.) mancherlei praktische Winke, die der Geistliche teils unmittelbar, teils mittelbar zu verwerten durch sein Amt reichlich Gelegenheit hat. Ein ähnliches Buch ist v. Krafft-Ebbing, Über gesunde und kranke Nerven (Tübingen, Laupp. 2 Mk. geb.), wo ein Professor der Nervenkrankheiten, nicht ausschließlich für den Seelsorger, seine fachmännische Belehrung spendet. Immerhin von einem Standpunkt aus, dem die Gesetze der Natur keineswegs das Höchste sind: vielmehr werden die fachmännischen Darlegungen oft genug wie ungesucht zu ernsten Sittenpredigten, deren sich der Pastor nicht zu schämen brauchte. Nur hätten wir S. 153 statt „Hersagen" eines Gebets gerne einen anderen Ausdruck gesehen: ein Gebet wird nicht „hergesagt".[1])

Eine besondere Art Seelsorge wird im Konfirmandenunterricht geübt. Über ihn samt der Konfirmation ist bekanntlich seit Jahren ein Kampf entbrannt. Da sucht nun v. Nathusius, Das Ziel des kirchlichen Unterrichts (Leipzig, Hinrichs. 1,80 Mk.) den Ertrag der Verhandlungen zu ziehen, indem er geschichtlich und grundsätzlich die Konfirmation zur Darstellung bringt. Klar und lehrreich überall, anregend und gewissenweckend, pastoral anleitend, tröstend, strafend, ist das Buch des praktischen Theologen der Beherzigung aller praktischen Theologen wert, auch wenn man ihm nicht überall Beifall zollen kann. So scheint uns das S. 75 gegen den Wegfall von Gelübde und Bekenntnis bei der Konfirmation gerichtete Bedenken gegenstandslos. Doch stimmen wir sachlich dem treffenden Einwand S. 81 zu, daß ein Verständnis der christlichen Wahrheit ohne Herzensbeteiligung unmöglich ist. Die hohe Bedeutung der geheiligten Persönlichkeit des Pastors kommt S. 85 ff. schön zum Ausdruck, und S. 91 wird mit ergreifendem Ernst die Erziehung der Konfirmanden zur Beichte dem Pastor ins Gewissen geschoben. Man vergleiche hierzu unsere Gedanken und Vorschläge in dem Büchlein Der ländliche Konfirmandenunterricht S. 82. 83). Die von Nathusius gemachten Vorschläge über Kirchenzucht sind zum Teil recht anfechtbar, zum Teil aber auch erwägenswert, so über die Aufnahmeprüfung für den Unterricht S. 104. Die Beurteilung des Konfirmationsformulars in der erneuerten preußischen Agende hat u. E. in der Hauptsache das Richtige getroffen.

Vom kirchlichen Unterricht kommen wir zum Unterricht überhaupt.

---

[1]) Noch ärger freilich ist es, wenn die Ztschr. f. d. evang. Relig.-Unt. 1904 S. 97. 98 unter der Überschrift „Gebet am Schlusse der Trauerfeier zum Gedächtnis Sr. Majestät des hochseligen Königs Albert von Sachsen" folgendes bietet:

1 Sam. 1, 26. 27. Ja es ist uns leid um dich, du teurer, unvergeßlicher König ... es ist uns leid um dich, du streitbarer Held ... es ist uns leid um dich, du weiser, nimmermüder Fürst ... es ist uns leid um dich, du heißgeliebter Landesvater ... Wir preisen auch dich selig, du königlicher Dulder ... bist du auch tot, in unsern Herzen lebst du fort ... Du aber, o Herr, der du ...

Da sind 28 Zeilen Apostrophe an den verstorbenen König und 8 Zeilen Fürbitte für den verstorbenen König. Mit welchem Recht und in welchem Sinn darf diese Komposition eines Oberlehrers cand. min. **Gebet** heißen?

Marie Martin, Lehrbuch der Mädchenerziehung (Leipzig, Dürr. 2,60 Mk. geb.) hat besondere Aufmerksamkeit erregt, als seinerzeit der Korumsche Schulstreit in Trier schwebte, wo die Verfasserin Seminaroberlehrerin ist. Der vorliegende Band bietet die allgemeine Erziehungslehre und die Lehre vom Menschen mit besonderer Berücksichtigung der weiblichen Natur (Psychologie), wesentlich vom Herbartschen Standpunkt. — Alle Bedenken, die man gegen das Buch haben kann, stellt Schulmann (Pseudonym?), Eine moderne Pädagogin (Trier, Paulinusdruckerei. 60 Pfg.) zusammen. Der katholische Schulmann macht in dieser „philosophisch-pädagogischen Studie" von seinem Standpunkt aus geltend, was man gegen die neuere Psychologie vom katholischen Dogma her zu hören gewohnt ist.

Von unmittelbarem Interesse für den Pfarrer ist dagegen das pädagogische Hauptwerk von Schmid, Geschichte der Erziehung (Stuttgart, Cotta). Wir haben es hier nur mit dem fünften Bande zu tun. Dessen erster Teil (16 Mk.) bringt aus Benders Feder die Geschichte des Gelehrtenschulwesens in Deutschland seit der Reformation und von Schmid das „neuzeitliche, nationale" Gymnasium. Vortrefflich wird die Geschichte unter eingehender Würdigung aller großen Persönlichkeiten, neuer Methoden, Einrichtungen usw. erzählt, und Fortschritt wie Eigenart des heutigen Unterrichtswesens heben sich daran lichtvoll und anregend ab. Am genausten und fesselndsten ist natürlich die Neuzeit seit 1890 und alles, was seitdem am Gymnasium herumprobiert worden ist, dargestellt (S. 337—511)[1]: jeder Pfarrer, dessen Liebe zu den litterae et artes ingenuae Bestand hat, wird es mit Interesse, freilich auch mit vielem Bedauern lesen. Der zweite Teil des fünften Bandes (10 Mk.) bringt aus der Feder verschiedener Fachleute die Geschichte des Realschulwesens in Deutschland, das höhere Bildungswesen in Frankreich, in England seit 1800, der Jesuiten seit 1600, Geschichte des höheren Mädchenschulwesens in Deutschland, Frankreich, England sowie einen Nachtrag zur Geschichte der preußischen Gymnasien und Realgymnasien. Der dritte Teil (20 Mk.) behandelt die Geschichte der Volksschule, besonders in Deutschland (von Sander), namentlich für die Schulinspektoren unter den Pfarrern sehr wichtig zur Gewinnung eines geschichtlich und sachlich begründeten Urteils über die heutige Volksschule; ferner: das technische Schulwesen (von Holzmüller), endlich die Geschichte des Taubstummenbildungswesens, der Kleinkinderschule und des

[1]) Vgl. hierzu schon Freese, Das deutsche Gymnasium nach den Bedürfnissen der Gegenwart dargestellt. Dresden 1845. Freese sucht Gymnasium und Realschule zu vereinigen. Dem Lateinischen sollen sechs Stunden verbleiben, das Griechische wird ganz gestrichen und nur von den künftigen Theologen zum Verständnis des Neuen Testaments in zwei (!) Stunden getrieben; die dadurch gewonnene Zeit soll neben den überall aufgenommenen Lehrgegenständen einer breitern Entwicklung des Unterrichts in der deutschen und französischen Sprache, in der Mathematik und in den Naturwissenschaften in ihrer weitesten Ausdehnung — auch Chemie und Technologie in untern Klassen — zugute kommen. In Quinta bis Tertia (S. 62) sollen Instrumente der Handwerker gezeigt, soll Kalk gelöscht, Tinte, Feuerzeug und Lauge gemacht, die Einrichtung von Schlössern und Uhren erklärt, sollen Gegenstände gemessen und gewogen werden.

Kindergartens, der Blindenbildung (warum diese auffallende Reihenfolge, ist nicht ersichtlich — von Kopp), mit Sorgfalt und Liebe, sowie mit Sachkenntnis und reifem Urteil geschrieben. Das ganze Werk, d. i. der ganze fünfte Band legt ein Zeugnis ab für den Wert des Riesenwerks, dessen Studium eine selbständige Jahresarbeit bedeutet und unserm Amte unberechenbaren, vor allem idealen Gewinn bringt.

In der Geschichte des Erziehungswesens spielt die Literaturgeschichte, heutzutage fast mehr als früher, eine große Rolle. Bartels Geschichte der deutschen Literatur (Leipzig, Avenarius) ist in der Hinsicht ein ganz eigenartiges, wenn man will: modernes Werk. Der erste Band (5 Mk.) behandelt die Literatur von den Anfängen bis 1800 einschließlich Goethes und Schillers auf 510 Seiten; der zweite das neunzehnte Jahrhundert auf 821 Seiten. Was geboten wird, ist durchweg vorzüglich, von einem Kenner, der aus dem Vollen schöpft, für Kenner, die weiterstreben. Es handelt sich genau genommen um eine Einführung in die Literatur der Gegenwart: alles, was vorhergeht, ist nur als Voraussetzung dieser gemeint. Was zu diesem Verfahren berechtigt, ist u. a. (in erster Linie natürlich Selbstzweck des Verf.) die Tatsache, daß ein Gebildeter, wenn er nicht der allerjüngsten Generation angehört, nirgends mehr Bescheid zu holen nötig hat als in der (Geschichte und) Literaturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Bartels ist hier ein trefflicher Führer, der selbständiges Urteil hat und zu selbständigem Urteil anzuleiten versteht. Zu S. 246 ist uns aufgefallen, daß Strauß' Leben Jesu 1835 (nicht 32) erschien, zu S. 249, daß in Preußen der Oberkirchenrat eine Behörde, nicht ein Beamter ist (Stahl war also Mitglied des Oberkirchenrats, nicht Oberkirchenrat). Doch sind das unwesentliche Versehen in einem so riesigen Werke.

In einen besonderen Abschnitt der Literatur führt uns Nyrop, Das Leben der Wörter, aus dem Dänischen übersetzt von Vogt (Leipzig, Avenarius. 3 Mk.). Indem der sprachwissenschaftliche Fachmann hier an der Hand ungezählter Beispiele aus den wichtigsten modernen europäischen Sprachen über Euphemismen, voces mediae, Bedeutungseinschränkungen, Bedeutungserweiterungen, Metaphern, Katachresen, Namengebungen, Lautharmoien und andere sprachliche Erscheinungen handelt, gibt er einen überzeugenden Eindruck davon, was für lebendige Größen die Wörter sind, denen mit etymologischen, grammatikalischen und ähnlichen Reflexionen nicht beizukommen, sondern zu deren Verständnis man tief in Geist und Sinn der Sprache und des Sprachgebrauchs eingedrungen sein muß.

Lebende Wörter sind Benennungen lebender Dinge. Darauf führt Wagner, Die Seele der Dinge (Berlin, Warneck. 4 Mk. Übersetzung aus dem Französischen), wo in mannigfaltigen, anspruchslosen Plaudereien teils die Natur, teils das Stadtleben mit seinen unzähligen Einzeldingen und Einzelvorgängen zu Abbildern geistiger, ewiger Wahrheiten gemacht werden. Man hört dem Verfasser gerne zu: er versteht's, aus der anspruchslosen Plauderei unvermerkt in den Ernst überzuführen und Herz und Gewissen zu packen.

Deutsche Wörter, deutsche Sachen sinds, die wir am höchsten stellen. Ratzel, Deutschland (Leipzig, Grunow. 3 Mk.) bietet uns

eine Einführung in die Heimatkunde, zeigt uns als kundiger Führer Land und Leute und was wir daran haben. Allerdings etwas Sinn für Geographie der Heimat ist vorausgesetzt: wer ihn hat, wird mit Genuß und Dank dem Führer folgen.

Ins Volksleben selbst will uns Anders, Skizzen aus unserm heutigen Volksleben (Leipzig, Grunow. 4 Mk. geb.) einführen. Es ist die dritte Sammlung, die unter demselben Titel erscheint. Wer die ersten beiden noch nicht kennt, wird sie gerne, d. h. mit viel Vergnügen und viel Lachen lesen. Wer die ersten beiden kennt, stößt auf manchen alten Bekannten und merkt, daß die ursprüngliche Frische nachläßt. Es ist immer dasselbe Thema von Philisterseelen, Philisterhaftigkeit in Kleinstädten, Bürokratie u. dgl., das vorgeführt wird, und im letzten Abschnitt „Der Mutterwitz“ wird, wer für gesunden Humor Sinn hat, keine „Pointe“, wie die Deutschen sagen, zu entdecken vermögen. Dem Verfasser wäre zu raten, dies Gebiet der Schriftstellerei zu verlassen.

Viel tiefer ist doch Steinhausen, der Korrektor (Leipzig, F. Richter. 1.50 Mk. geb.), wo in ergreifenden Tönen der Leidensweg eines ideal veranlagten, gemütstiefen, aber trotz allem immer tiefer ins Unglück sinkenden Korrektors neben den Leidensweg eines mit äußerem Glück gesegneten und doch so armen Dr. phil. gestellt wird. In mancher Weise wird man an Raabische Erzählerkunst erinnert.

Was der Deutsche hat, soll man immer besser erkennen. Aber was ihm fehlt, ist auch nicht zu vergessen. Beides tritt naturgemäß im Ausland am hellsten zutage. v. Oertzen, Der Deutsche im Ausland (Stuttgart, Belser. 80 Pfg.) hat das sehr ansprechend mit Besonderer Berücksichtigung der Schweiz dargestellt und damit jedem, der in fremde Lande geht, viel zu denken gegeben, was leider meist nicht bedacht wird und doch bedacht werden sollte. Man freut sich und schämt sich je nachdem, wenn man dem Verfasser zuhört: und beides ist in diesem Falle heilsam.

Dagegen freut man sich nicht, sondern kann sich nur in der Seele seines lieben deutschen Volkes tief, tief schämen, daß ein Buch wie Briefe, die ihn nicht erreichten (Berlin, Paetel. 3 Mk.), das Publikum so bald erreicht haben. Schon vor Monaten lag die fünfzigste Auflage uns vor. Eine Dame, die in Peking gewesen, hat dort einen Freund gewonnen und ängstigt sich auf allen ihren ferneren Reisen um ihn, schreibt Brief nach Brief an ihn, deren keiner ihn erreichte, da der Freund bei der Verteidigung von Peking 1900 fiel. Die Briefe sind Zeugnisse von einer inneren Zerrissenheit und Haltlosigkeit, die von Gott und dem Wege zu ihm nichts weiß und durch den Mangel an einem arbeitsreichen Beruf nur gefördert wird. Als Spiegelbild unserer Zeit sind diese Briefe bezeichnend. Zu den „Besten“ unserer Zeit gehören die nicht, die also gesinnt sind. Tiefes Mitleid mit diesen muß uns erfassen, und wir wollen uns durch das Buch an die Missionsaufgabe erinnern lassen, die wir an einem großen Teil unserer Volksgenossen zu erfüllen haben, ihnen auf den Weg zu Gott und zu Gottes Wort zurückzuhelfen.

Ein hochbedeutsames, für die Arbeit an unserem deutschen Volke und in der deutschen Kirche lehrreiches, anregendes und förderndes Werk

ist Meyer, das deutsche Volkstum (Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut. 2. Aufl. 2 Bände zu je 10 Mk.), wo Fachmänner in selbständigen Monographien zu uns reden. Der Herausgeber hat die Einleitung über das, was Volkstum überhaupt und deutsches Volkstum insbesondere ist, geschrieben (I, 1—38). Kirchhoff behandelt die deutschen Landschaften und Stämme (39—122), Helmolt die deutsche Geschichte (123—212), Weise die deutsche Sprache (213—264), Mogk die deutschen Sitten und Bräuche (265—324) sowie die altdeutsche heidnische Religion (325—342), und Sell das deutsche Christentum (343—402: den deutschen Katholizismus, den deutschen Protestantismus, die deutsche konfessionslose Religiosität, das Gemeinsame der deutschen Religion). Im zweiten Bande bespricht Lobe das deutsche Recht (II, 1—74), Thode, die deutsche bildende Kunst (75—136), Köstlin die deutsche Tonkunst (137—186), Wychgram die deutsche Dichtkunst (187—278), Zimmer die deutsche Erziehung und die deutsche Wissenschaft (279—406). Reichliche und feine Abbildungen sowie ein ausführliches Register erhöhen die Brauchbarkeit des Werkes, das keineswegs bloß in seinen die Religion und die Theologie betreffenden Partien (obwohl z. B. Sells Darstellung eine Glanzleistung ist), sondern ebenso in dem, was Sprache, Sitte, Recht u. s. w. angeht, eine Fundgrube für den Theologen und praktischen Pfarrer ist. Was über die deutsche Tonkunst im Mittelalter, über das Kirchenlied gesagt wird (II, 153 ff.), sei noch besonders hervorgehoben. In Einzelheiten oder Gesamtauffassungen mit den Verfassern rechten zu wollen, ist nicht am Platz. Wenn man z. B. anmerken wollte, daß für die traurige Tatsache, daß unter den deutschen Bewohnern in Schweizertälern Kretins verhältnismäßig häufig sind, ein sehr gewichtiger Grund, nämlich die zahlreichen Verwandtenheiraten, nicht genannt ist (I, 43), so macht das für das Ganze wenig oder nichts aus. Es muß dabei bleiben: die Fundgrube, die in diesem großartigen Werke geboten wird, sollte jeder Theologe nach Kräften ausschöpfen.

Annähernd dasselbe gilt von einem verwandten oder vielmehr ergänzenden zweibändigen Werke: Lamprecht, die Völker der Erde (Stuttgart, deutsche Verlagsanstalt. 25 Mk.). Es führt in hochinteressanter Schilderung uns Lebensweise, Sitten, Gebräuche, Feste, Zeremonien aller Völker, die gegenwärtig die Erde erfüllen, vor und berücksichtigt dabei mit Recht besonders die Völker, die aus irgendeinem Grunde zur Zeit im Vordergrunde des Interesses stehen, z. B. die Chinesen. Der mehr als gewaltige Stoff ist von Meisterhand so zusammengezogen, daß er den Leser fesseln muß. Wer hier Früchte religionsgeschichtlicher Studien sucht, wird freilich enttäuscht, aber er findet ethnographische Grundlagen oder Ergänzungen, die seine Studien zu fördern und zu vertiefen geeignet sind. Die reichhaltigen auf photographische Treue gegründeten Abbildungen, 776 an der Zahl (außer vier farbigen Kunstblättern und einer Völkerkarte), sind ebenso gediegen, wie der Text des Werkes. Text wie Bilderschmuck schließen sich übrigens aufs engste — unbeschadet der Selbständigkeit des Verfassers — an das englische The Living Races of Mankind (Die lebenden Völker der Mensch-

heit) von Hutchinson an. Überall ist mit dem Menschen auch Tier- und Pflanzenwelt eingehend berücksichtigt. Die Arbeit der Mission und der Missionare ist nicht ungewürdigt geblieben. Man darf sagen, daß Meyer wie Lamprecht sich zu Festgeschenken auch für Theologen ganz besonders eignen.

In große Verlegenheit gerät man dagegen, wenn man ein drittes der Allgemeinbildung der Theologen dienstbares Werk anzeigen soll. Es ist Chamberlain, Die Grundlagen des neuzehnten Jahrhunderts (2 Bände. München, Bruckmann. 5. Aufl. 18 Mk). Dieses längst rühmlichst bekannte, von den einen hochgepriesene, von den anderen als Dilettantenarbeit geringgeschätzte Werk ist so reichen Inhalts, daß daß man eigentlich nur Seite für Seite es durchnehmen kann, um von seiner Eigenart einen Eindruck zu geben. Und es ist so eigenartig, daß auch da, wo es Widerspruch erregt und Unhaltbares vorführt, gleichwohl reiche Anregung und nachhaltige Förderung von ihm ausgeht. Schon daß es ein Vorwort von 102 Seiten bietet, ist nicht gewöhnlich. Was soll man ferner dazu sagen, daß der Verfasser sich selbst als „ungelehrten Mann“ bezeichnet und dabei ein Bekenntnis wissenschaftlicher und philosophischer Überzeugungen dem Universitätsrektor in Wien vorzulegen wagt! Was er nun unternimmt, ist in kurzen Zügen folgendes. Er zeigt das Erbe der Alten Welt in hellenischer Kunst und Philosophie, in römischem Recht, in der Erscheinung Christi, alsdann die Erben (Juden, Germanen), den Kampf von Religion und Staat. Er schildert im zweiten Teil die Entstehung einer neuen Welt (von 1200—1800 n. Chr.), von den Germanen geschöpft, auf dem Gebiet von Entdeckung, Wissenschaft, Industrie, Wirtschaft, Politik und Kirche, Weltanschauung und Religion, Kunst. Das alles auf dem Raum von 1000 Seiten Groß-Oktav! Also Welt-, Literatur-, Geistesgeschichte, alles in eins bis 1800, um das 19. Jahrhundert daraus zu verstehen. Eine großartige Belesenheit liegt zugrunde, eine Urteilskraft tritt zutage, die ihrem hohen und weitschichtigen Gegenstande durchaus angemessen ist: gebührende Reife und Tiefe wird man nach dem allzuhoch gestellten Ziel nicht erwarten, der Verfasser selbst am allerwenigsten beanspruchen. Aber geistreich ist alles, und das Lesen um so mehr ein Genuß, wenn man zu denken und seinen Horizont möglichst zu erweitern liebt. Um einen ungefähren Eindruck zu geben, sei es erlaubt, an S. 298—301 der Studierstube 1903 zu erinnern: was hier anläßlich einer Einzelfrage dem Werk entnommen, vorgelegt und beleuchtet wurde, dasselbe läßt sich mutatis mutandis von dem ganzen Werke sagen, das man in keinem Fall ohne selten reichen Gewinn aus der Hand legen wird.

Das vor bald sechzig Jahren zum ersten Male erschienene Lehr- und Handbuch der Weltgeschichte von Georg Weber hat in 21. Auflage Baldamus mit mehreren Fachgenossen einer völligen Neubearbeitung unterzogen (Leipzig, Engemann. 2 Bände, je 6 Mk.). Die Weltgeschichte wird hier wesentlich als Geschichte der Weltkultur, vor allem der führenden europäischen Nationen gefaßt, doch so, daß die politische Geschichte im Vordergrunde steht, und überall in der Fülle des

Stoffs Orientierung und Vertiefung erstrebt wird. Anordnung, Übersichtlichkeit, Kürze, Prägnanz lassen nichts zu wünschen übrig. Bisher ist Band 1 (Altertum, von Schwabe) und Band 2 (Mittelalter, von Friedrich, Lehmann, Baldamus) erschienen. Nach Vorbemerkungen über den prähistorischen Menschen, Rassen, Sprachen, Religions-, Staats- und Wirtschaftsformen werden zuerst die morgenländischen Völker (Chinesen, Inder, Babylonier, Assyrer, Ägypter, Syrer, Phöniker, Israeliten, Meder, Perser), dann die Griechen, darauf die Römer behandelt. Die Geschichte Israels (S. 92—108) ist in wesentlich konservativem Sinne, d. h. im getreuen Anschluß an die biblische Überlieferung dargestellt. Im Mittelalter steht die deutsche Geschichte durchaus im Vordergrund: nachdem das Aufkommen der drei das Mittelalter beherrschenden Mächte (Christentum, Germanentum, Islam) beschrieben, folgt der staatliche und kirchliche Zusammenschluß des Abendlandes unter Kaiser- und Papstherrschaft (bis 918), die Vorherrschaft des deutsch-römischen Kaisertums (bis 1125) [Blicke auf Byzanz und Islam], dann Kreuzzüge und Hohenstaufen (1100—1300), darauf unter dem Verfall von Kaisertum und Papsttum die Entstehung und das Erstarken der Nachbarstaaten (1273—1500) [Blicke auf Morgenland, Asien und Afrika]. Quellen sind nirgends angeführt, gelehrter Apparat gänzlich vermieden, aber dafür ist die Lesbarkeit bei unbedingter Zuverlässigkeit und fließendem Stil gewachsen. Kurz, der neue „Weber" wird nach und neben dem alten das Feld behaupten und dem Nicht-Fachmann alles Nötige gewähren.

Gleichfalls erst im Erscheinen begriffen und vermöge seiner Anlage weit mehr in die Tiefe gehend, vermöge seines Inhalts, der engste Verwandtschaft mit der Kirchengeschichte zeigt, den Theologen besonders berührend, tritt Lindner, Weltgeschichte seit der Völkerwanderung (Stuttgart, Cotta. Jeder Band 5,50 Mk.) vor uns. Das Werk ist auf neun Bände berechnet, von denen zwei vorliegen. Es ist ein eigenartiges Werk, das Werden der heutigen Welt unter dem Gesichtspunkte der Entwickelung zu erzählen und zu erklären bestimmt. Auf Grund zahlreicher Einzelforschungen erhebt sich hier ein zusammenfassendes Gesamtbild, das den Ertrag einer langjährigen akademischen Tätigkeit in sich schließt. Die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen des Werkes sind im Vorworte angedeutet, in einem besondern Buch des Verfassers ausgeführt. Auch hier wird eine Geschichte der gesamten Menschheit zu geben bestimmt abgelehnt, da es bisher nie eine Einheit der Menschheit gegeben habe. Dagegen wäre freilich einzuwenden, daß, selbst wenn es eine solche in keinem Sinn gäbe (was fraglich scheint), auch die in die Weltgeschichte Lindners aufgenommenen Völker eine Einheit nicht gebildet haben: mindestens ist jener Satz Lindners samt seiner Begründung (S. IX) mißverständlich. Ferner wird die griechische und römische Geschichte nicht aufgenommen, weil der Bestand des Altertums nicht unmittelbar auf uns gewirkt habe. Auch hier scheint uns der Verfasser doch die nicht nachweisbaren noch meßbaren geistigen Einflüsse, die beim Zusammenbruch des weströmischen Reichs und fernerhin auf die Germanen von der griechisch-römischen Geisteswelt, wenn auch noch so vermittelt, zu unterschätzen.

Dagegen bildet den Inhalt des ersten Bandes der Ursprung der byzantinischen, islamischen, abendländisch-christlichen, chinesischen und indischen Kultur, des zweiten der Niedergang der islamischen und der byzantinischen Kultur sowie die Bildung der europäischzn Staaten. Auf den Inhalt im einzelnen zu kommen, versagen wir uns vorläufig, da ein abschließendes Urteil, das nicht ungerecht wird, erst möglich ist, wenn mehr Bände vorliegen. Immerhin sei so viel schon jetzt bemerkt, daß die Darstellung, welche sich vielfach mit der ältesten Kirchengeschichte berührt, über die Erscheinungen dieser viele selbständige und höchst beachtenswerte Urteile bietet.

### 2. Von Pastor prim. **Hermann Josephson** in Bremen.

Unsere diesmalige Umschau beginnt mit zwei Namen, die in vielen evangelischen Pfarrhäusern nicht mehr unbekannt sind. Heinrich Sohnrey entwirft uns in seinen Dorfgeschichten aus Hannoverland: Im grünen Klee, im weißen Schnee (Berlin 1903, Martin Warneck. 314 S. 3 Mk.) farbenprächtige und lebensvolle Bilder aus dem niedersächsischen Volks- und Landleben, bald voll tiefen Ernstes, bald voll lachenden Humors. Das Buch ist die neue und vermehrte Auflage von „Rosmarin und Häckerling". J. von Kulas hat den 12 Geschichten allerliebste Miniaturbilder mit auf den Weg gegeben. In demselben Verlage (statt wie früher bei Reich in Basel) ist die 6. Auflage von H. F. Schmidt, Kellners Weh und Wohl (VIII u. 141 S. 0,80 Mk.) erschienen. Der evangelische Pfarrer in Cannes ist weithin als Kellnerfreund bekannt. Diese neue Auflage seines Büchleins hat allerlei Veränderungen erfahren, vor allem eine Um- und Neugestaltung des die staatliche und gesellschaftliche Hilfe betreffenden Abschnittes; bundesrätliche Verordnungen, Kellnerheime, der Verein „Gasthausreform" u. a. haben dazu Anlaß gegeben. Jeder sozial interessierte Christ sollte die Schrift lesen und möglichst verbreiten, sie eröffnet Blicke in eine z. T. ganz neue Welt.

Aus dem römischen Lager liegen uns zwei Erscheinungen vor, von denen besonders die des Kgl. a.o. Lyzealprofessors Dr. Otto Sickenberger: Extremer Antiprotestantismus im katholischen Leben und Denken (Augsburg 1904, Theodor Lampart. 175 S. 1,50 Mk.) unsere Aufmerksamkeit verdient. Sie bildet das 2. Heft der „Kritischen Gedanken über die innerkirchliche Lage, vorgelegt dem katholischen Klerus und den gebildeten Katholiken Bayerns". Schon das Motto ist bezeichnend: in medio virtus. Es macht einen fast (s. v. v.) rührenden Eindruck, wie der offenbar ebenso fromme wie wissensreiche Verfasser sich abmüht, einerseits einem extremen d. h. bigotten, fanatischen, intoleranten Katholizismus, andrerseits der protestantisch-evangelischen Glaubensüberzeugung entgegenzutreten und so einen neuzeitlichen Reformkatholizismus zu gewinnen, der vor Gott und Menschen, Geschichte und Gewissen Gnade findet. Unter solchem Gesichtspunkte geht er nun Stück für Stück die Heilsgaben und -wahrheiten durch: Kirche und Priestertum, Schrift und Sakramente, die guten Werke, die consilia evangelica und Gelübde, Messe und Heiligenverehrung usw. Ein edler und anzuerkennender Versuch, besonders soweit er zur Abwehr des vulgären römischen Christentums wird, nur leider — ein Schlag ins Wasser! Neben der Prosa (und Sickenberger schreibt einen recht prosaischen und an Wiederholungen nicht armen Stil) die Poesie: Arno von Walden veröffentlicht unter dem Titel Christus Gedichte (Mainz 1903, Kirchheim & Co. XII u. 135 S. 2 Mk.). Hier begegnet uns wirklich dichterische Begabung; und wenn auch der Christus, dem des Sängers Lied gilt,

vorwiegend nicht sowohl der erbarmende Freund und Bruder als der erhabene Himmelskönig ist, so zieht doch bei dem Lesen dieser Gedichte, denen keine konfessionelle Engigkeit anhaftet, etwas von dem Glauben an die communio sanctorum durch unsere Seele.

Mit dem Christus der Geschichte beschäftigen sich Chamberlain, Carpenter und Trench. Houston Stewart Chamberlain, der berühmte Verfasser der „Grundlagen", hat Worte Christi zusammengestellt (München, F. Bruckmann. XI u. 316 S. 2 Mk.). Wer unter unsern Gebildeten kauft und liest noch sein N. T.? Nach diesem fein ausgestatteten Büchlein, das — allerdings mit viel Papierverschwendung — geringe Ausnahmen abgerechnet, nur ipsissima verba des Herrn aus den Synoptikern bringt, wird doch noch mancher in stillen Stunden greifen. Eingeteilt sind sie nach folgenden Überschriften: Über Glauben und Leben, Über Gott und das Reich Gottes, Über Sich und die Seinen, Über die Priester und ihre Religionsgebräuche, Über die Welt und die Menschen, Über Tun und Lassen. Voraus geht eine „Apologie" (S. 1—57), es folgen (S. 259—316) „Anmerkungen", beides hochinteressant zu lesen, wenn auch oft recht anfechtbar. Wenn Ch. S. 288 behauptet, der Ausdruck „der Menschensohn" sei nur durch ein Mißverständnis in die Bibel gekommen, so ist das trotz Wellhausen und Lietzmann denn doch noch nicht ausgemacht. (Vgl. z. B. Fritz Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu [2], S. 234 ff., auch Kähler in Herzog-Haucks Realenzyklopädie [3], Bd. IV, S. 8 f.). Auf die Theologen ist er im ganzen schlecht zu sprechen. Zu Matth. 5, 20 umschreibt und erläutert er S. 295 die Schriftgelehrten und Pharisäer mit „Theologen und Pietisten". Jedenfalls witzig. Ich empfehle das Buch Theologen und religiös interessierten oder zu interessierenden gebildeten Nichttheologen mit besonderem Nachdruck, obschon man bedauern mag, daß es dem Herausgeber nur auf die Worte des perfectus homo ankommt und daß er deshalb die Herrenworte des Johannesevangeliums, an dessen „Echtheit" er übrigens festhält, übergangen hat.

Auch mit Worten Christi hat es das Buch von W. Boyd Carpenter, D. D. Lord-Bischof von Ripon, zu tun: Der Menschensohn unter den Söhnen der Menschen (Groß-Lichterfelde-Berlin, Edwin Runge. 207 S. Übersetzung von L. Pfeiffer. 2,75 Mk., geb. 3,75 Mk.). Der offizielle Waschzettel übertreibt allerdings sehr stark: nach ihm soll das Buch „eine Art Kompendium der individuellen und sozialen christlichen Ethik, eine Fundgrube für Homiletik und Seelsorge, Pädagogik und Wohlfahrtspflege" und noch einiges andere sein. Kein Gedanke. Wohl aber weiß uns der Verfasser in feinsinniger, wenn auch nicht eigentlich volkstümlicher Weise zwölf Männergestalten der Bibel zu zeichnen (darunter Pilatus, Petrus, Thomas, Nikodemus, der geheilte Besessene) und durch die Schilderung der Art, wie Jesus sich zu ihnen gestellt und sie seelsorgerlich behandelt hat, uns manchen schätzbaren Fingerzeig für unser Glaubens- und Gemeinschaftsleben sowie manche Förderung unserer biblischen Erkenntnis zu geben. Zum stillen Sinnen und gemeinsamen Erwägen eine dankenswerte Gabe. Die Übersetzung liest sich im ganzen gut. Ein anderer hoher englischer Geistlicher, der 1886 entschlafene Erzbischof von Dublin, Dr. Richard Chenevix Trench, hat uns mit einem an Umfang bescheidenen, aber an Inhalt bedeutsamen Werke beschenkt: Die Gleichnisse des Herrn in St. Matthäus XIII. (Leipzig 1903, G. Strübig. VIII u. 73 S. 1,50 Mk. Übersetzt von Pfarrer M. Schuchard, bevorwortet von Pfarrer Johs. Ziegler). Allmählich erscheinen seine Schriften auf dem deutschen theologischen Büchermarkt, reichlich spät, aber nicht zu spät, um dankbar aufgenommen und verwertet zu werden. Das gilt von seinem großen, in Neukirchen erschienenen

über „Die Wunder des Herrn“, das gilt auch von diesem. In sorgfältiger Exegese behandelt er die sieben Gleichnisse vom Himmelreich, dabei nie ihre praktische Abzweckung aus den Augen verlierend. Den Text belastet er nicht ausführlich mit fremden Meinungen, wohl aber zieht er in den Anmerkungen auch andere zu Rate, besonders Augustin und Hieronymus. Und gerade diese u. a. Stimmen der alten Kirche geben dem Kommentar einen eigentümlichen Reiz.

Vom N. T. ist kein weiter Weg zur praktischen Theologie. Wird sich doch diese immer in erster Line aus jenem seine Richtlinien holen. Neuerdings ist ihr die Frage nach der Behandlung des „modernen Menschen“ in Predigt und seelsorgerlicher Praxis in den Vordergrund getreten: Niebergall, Drews u. a. haben von ihr gehandelt. Ihnen schließt sich Arndt Scheller (Pfarrer in Münchengosserstädt) an mit seiner Schrift: Die Beeinflussung der Seele in Predigt und Unterricht (Leipzig 1903, G. Strübig. 120 S. 1,50 Mk.). In ihrem ersten Teil knüpft er an Niebergalls Buch „Wie predigen wir dem modernen Menschen?“ an, dessen Ausführungen über Motive und Quietive, d. h. über die Beweggründe zum Heilsglauben und zu sittlich normalem Tun und die Trostgründe in des Lebens äußerem und innerem Leid, bei aller Zustimmung berichtigend und ergänzend. Im zweiten Teil entwickelt er selbständig die vom Seelsorger zu befolgende Methode, wobei er auch Bang, Schiele, Spurgeon, Jülicher u. a. heranzieht. Er ist ein gedankenreicher Mann, der zum Nachdenken reizt. Daß er hie und da etwas umständlich geworden ist, dessen ist er sich selbst bewußt; dem Werte seiner Schrift tut es keinen Eintrag. — In frischer und lebendiger Weise gibt der Pastor von Meseberg, F. Zippel, auf die Frage: Warum nicht mehr Predigten in der Form der Homilie? (Magdeburg 1903, C. E. Klotz. 60 S. 1,20 Mk.) eine Antwort. Es ist kein Schade, wenn einmal ein einzelner Gesichtspunkt der pfarramtlichen Tätigkeit, und hier die Notwendigkeit, diese Redegattung mehr zur Geltung kommen zu lassen, kräftig betont wird. Aber der Gefahr einer gewissen Übertreibung, so gleich in Z. 12 und 13 des Vorworts, ist der Verfasser doch nicht ganz entgangen. Und eine Beachtung der Ausführungen von Achelis (Lehrbuch der praktischen Theologie [2], Bd. I, S. 743—748), die er nirgends berücksichtigt, hätte seiner Schrift nur zum Vorteil gereicht. — Und nun ein kühner Sprung von den Predigtkritikern zu den Predigern selbst. Pfarrer M. Kreutzer in Illschwang hat es unternommen, Kirchengeschichtliche Predigten über Doktor Luther (Göttingen 1903, Vandenhoeck & Ruprecht. 5 Hefte, insgesamt 4—5 Mk.) zusammenzustellen, nach den mir vorliegenden 2 Heften (1. das Ringen um den Frieden der eigenen Seele, 1483—1517; 2. der Eifer um die Reformation der Kirche, 1517—1521; II u. 220 S.) ein äußerst verdienstvolles und fesselndes Unternehmen. Das erste Heft enthält 9, das zweite 12 Predigten; jede hat einen biblischen Text als Grundlage (so die über Luthers Kindheit Sir. 30, 13—1, seine Studentenzeit Phil. 2, 12, seine Reise nach Rom Ps. 122, den Ablaßhandel Matth. 21, 12 f., die Leipziger Disputation 1 Mose 15, 20 u. s. f.) und läßt Luther selbst — nach der Erlanger Ausgabe seiner Werke — reichlich zu Worte kommen. Natürlich darf man nicht den sonstigen homiletischen Maßstab an diese Predigten legen. Aber es ist ein Genuß sie zu lesen, und mancher wird Lust bekommen, wenn auch vielleicht nicht gleich im Hauptgottesdienst, so doch etwa in Nebengottesdiensten oder in freieren erbaulichen Zusammenkünften mutatis mutandis in des Herausgebers Fußstapfen zu treten. Wir freuen uns auf die Fortsetzung. — Abgeschlossen liegt aus dem gleichen Verlag eine schöne Predigtgabe des vor wenigen Monaten heimgegangenen D. Hermann Schultz in Göttingen vor uns: Aus dem Universitäts-Gottesdienste. (Predigten I. Von Advent

bis Himmelfahrt. II. Von Pfingsten bis Advent. 1902/3. 220 u. 200 S. Je 2,80 Mk., geb. 3,60 Mk.). Der Verfasser hat selbst im Vorwort zu I treffend von seinen Predigten geurteilt: „Sie haben nicht den Zweck, zu missionieren oder zu bekehren, und sind nicht auf Erregung des Gefühls der Menge berechnet. Sie sollen denkende Christen stärken und erbauen. Das bestimmt ihre Grenzen und ihren Charakter.“ Es begegnet uns in ihnen eine köstliche Harmonie zwischen evangelischer Freiheit und Gebundenheit, zwischen ernstem Sichversenken in die Schrift und gläubigem Hangen an der Person Jesu Christi als des einigen Herrn und Erlösers einerseits, und auf der andern Seite erquickende Weitherzigkeit und Weltoffenheit. Wie anziehend allein manche Themata: Die heilige Unduldsamkeit (2 Kor. 6, 14—18); Was uns das Kreuz zu sagen hat (2 Kor. 5, 14—21); Die Predigt des Schmerzes (Röm. 8, 18—27); Gnadenzeit ist Gnadenfrist (Luk. 13, 1—19). Und das alles in edler, aber schlichter Sprache. Der zweite Teil ist nach dem Tode des Verfassers herausgegeben; auch die letzte Predigt, die er gehalten: Seid einig! (1 Kor. 3, 18—23), fehlt nicht. Mit ihm ist ein Mann geschieden, der zwar „Ritschlianer“ war, aber deshalb doch mit beiden Füßen auf dem Boden des Evangeliums stand — ich erinnere auch an seinen ausgezeichneten „Grundriß der christlichen Apologetik“ — und dem wir übers Grab hinaus für dieses sein Vermächtnis von Herzen danken dürfen.

Zum Schluß seien noch zwei Schriften erwähnt, die sich an völlig auseinanderliegende Leserkreise wenden. Lic. theol. Dr. Martin Schian, Diakonus in Görlitz, bespricht in 3 Vorträgen (Nietzsche als Philosoph, Moralist und Antichrist) Friedrich Nietzsche und das Christentum (Görlitz 1902, Rudolf Dülfer. 77 S. 1,25 Mk.). Eine knappe Orientierung in schöner Form, sorgfältig bemüht, nicht ungerecht gegen Nietzsche zu sein, vgl. S. 17, 21, 41, 53 u. ö. — Des 73jährigen Emeritus Otto Limmer Büchlein: Vom Heimweh der Kinder Gottes (Barmen, Wuppertaler Traktat-Ges. 68 S. Geb. 1,60 Mk.) ist eine schlichte Zusammenstellung biblischer Heimweh- und Himmelsgedanken, Variationen zu Jung Stillings Wort: „Selig sind, die das Heimweh haben, denn sie werden nach Hause kommen.“

---

# Eine Bitte am Todestage Ohm Krügers.

(14. Juli 1904.)

Seit den Tagen der großen Volksbegeisterung für die Buren ist die Opferwilligkeit für unsere südafrikanischen Brüder nicht mehr eingeschlafen. Wir müssen die noch vorhandene Liebe auf ein bestimmtes erreichbares Ziel richten. Die allgemeine Not des Burenlandes ist noch so groß, daß einzelne Gaben verschwinden, wie der Tropfen auf dem heißen Stein. In großem Maßstabe zu helfen aber geht über unsere Pflicht und über unsere Kraft.

Für uns kommt hier nur die kirchliche und religiöse Not des Burenvolkes in Betracht. Seine Kirche kämpft heute einen Heldenkampf zur Erhaltung der jungen Generation im Glauben der Väter. Der Krieg hat das Volk in dieser Erziehungsarbeit um ein paar Jahrzehnte zurückgeworfen, und der Ausgang des Krieges lastet drückend auf den Gemütern. Da ist denn der Kampf um die nationalen Güter des Friedens schwerer als je. Müssen wir diesen Glaubensgenossen nicht einen sichtbaren Beweis geben, daß sie in diesem geistigen Kampfe nicht allein stehen, sondern daß die ganze Christenheit sich mit ihnen sorgt? Wem jedes Volkes innere Geschichte ein Abschnitt aus der Geschichte

des Reiches Gottes ist, dem kann als Christen der Gedanke an die Gefahr, in der sich das Christentum der Buren befindet, nicht gleichgültig sein.

Die Burenkirche hat es für ihren Zweck als die wichtigste Aufgabe erkannt, die Erziehung der Jugend in den Händen zu behalten. Der Staat hat ihr den bescheidenen Einfluß, denn sie in den Staatsschulen in dieser Richtung ausüben wollte, nicht zugestanden. So hat sie eigene Schulen gründen müssen, in Transvaal allein über 200. Christlich-nationale Erziehung der Jugend ist heute die höchste kirchliche Aufgabe. Aber auch, wie das Haupt der Kirche schreibt, ein „Hoffnungsstern in dunkler Nacht". Die Mittel für die Durchführung dieser Aufgabe vermag das verarmte Volk in den nächsten 2 oder 3 Jahren noch nicht aus eigener Kraft aufzubringen. Und besonders müssen diejenigen zurückgesetzt werden, die zu den Erziehungskosten gar nichts beitragen können. Das sind arme Waisen. Für sie sind wohl schon 10 Waisenhäuser errichtet, aber was geschehen ist, genügt bei weitem nicht. In Holland und Frankreich sind die Sammlungen zur Unterstützung der Burenschulen wieder aufgenommen worden. So wollen auch wir nochmals einen Teil der Arbeit übernehmen und durch Errichtung eines Waisenheimes aus deutschen Mitteln (in Transvaal) die Erziehung der heranwachsenden Generation im Glauben der Väter fördern.

Mindestens 60 000 Mk., höchstens 80 000 Mk. sind nötig. Eine Gabe des evangelischen Deutschlands an evangelische Brüder soll diese Summe sein. Sie muß auf einmal und zwar rasch aufgebracht oder doch gezeichnet werden. Damit soll dann die Liebestätigkeit für die Buren nach dem Willen ihrer Leiter endgültig schließen. So können andere Liebeswerke durch diese Waisenunterstützung keine nennenswerte Schädigung erfahren. Was wir für die Buren in diesem Sinne tun, tun wir für die Kultur überhaupt, denn die ganze Kulturwelt ist an der sittlichen Entwicklung Südafrikas unmittelbar beteiligt. Wir tun es auch für Gottes Reich. Hat doch die Burenkirche die Losung ausgegeben: „Südafrika für Christus."

Wer mithelfen will an diesem Christenwerke, schicke seine Gabe an Pfarrer Schowalter in Zettenbach (Rheinpfalz), der zu allen näheren Mitteilungen bereit ist. Sobald Einzahlungen oder Zeichnungen die oben angegebene Höhe erreicht haben, wird die Sammlung geschlossen.

---

# Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

## 1. Zur Frage der Verständigung.

I. Aus der Evang. Kztg. 1904 Nr. 3:

„Verhöhnung der Bibelgesellschaften durch die Ritschlsche Sekte. Das kanonische Buch der Ritschlschen Sekte ist bekanntlich Harnacks ‚Wesen des Christentums'; dagegen sucht sie auf alle Weise die Autorität der Heiligen Schrift zu untergraben. Selbstverständlich ist ihr auch die Arbeit der Bibelgesellschaften unbequem. So höhnt denn der Herausgeber D. Rade in einer Besprechung der Schrift ‚Worte Christi' (München, F. Bruckmann 3,50 Mk.) über die Tätigkeit der Bibelgesellschaften. Er schreibt: ‚Diese kleine Ausgabe der Worte Christi, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Houston Stewart Chamberlain, wird noch sicherer ihren Weg machen als die große. Nachdem die Bibelgesellschaften die Bibeln so billig gemacht haben, daß nur noch die Armen und die Kinder sie kaufen, ist diese Chamberlain-Bruckmannsche Weise sehr geeignet, wenigstens das Beste aus der Bibel den Reichen und Großen wieder zugänglich zu machen. R.'"

Wir haben die unterstrichenen Worte so verstanden, daß damit das Urteil weiter, gebildeter Kreise wiedergegeben wird, und die Tendenz des Ganzen darin gefunden, daß Rade sich freut, wenn die „Reichen und Großen", die sonst die Bibel doch nicht kaufen, wenigstens auf diesem Wege aus der Bibel etwas zu lesen bekommen. Von „Verhöhnung" sehen wir hier keine Spur, so lange wenigstens — das achte Gebot noch Gültigkeit hat. (Der Herausgeber).

II. Das Protestantenblatt 1904 Beilage Nr. 7 schreibt:

„Die Liberalen und die Mission! Wir wissen sehr wohl, daß die Liberalen von der Mission nicht viel wissen wollen! Dennoch werden wir nicht aufhören, um ihr Interesse zu werben und ihre Liebe zu diesem Werk zu wecken...

Der Verfasser hat früher ebenso kritisch zur Mission gestanden wie viele seiner Gesinnungsgenossen, und um so unbefangener ist sein Urteil, um so besser kann er sagen, warum er nun doch und mit Freude und Eifer Mitglied grade dieses Missionsvereins ist.

Die salbungsvolle Sprache, die in Missionsschriften und -berichten so oft geübt wird, fällt dem Verfasser auf die Nerven, die Berichte über die Bekehrungen, die immer wie ein Wunder erzählt und mit vielem Lob und Preis Gottes gegeben werden, die Unwahrhaftigkeit, daß irgend ein Neger mit den schwierigsten theologischen Ausdrücken der Augustana oder Lutherischen Dogmatik seinen Glauben bekennt, war ihm unerträglich. Dabei erkannte er den Eifer und die Opferwilligkeit der Heimatgemeinden, der Missionsarbeiter, der Missionare an, Gestalten wie Goßner und Wangemann waren ihm mit allen ihren Wunderlichkeiten ehrwürdig. Aber unlauter wäre es gewesen, wenn er mitgemacht hätte, denn weder hätte er daheim in den Jubel einstimmen können, der sich in allerlei Bibelausdrücke kleidete, noch war er einverstanden damit, daß den Heiden draußen ohne Unterschied die Dogmatik des 17. Jahrhunderts, unklar vermischt mit dem Pietismus des 19. Jahrhunderts, als Christentum, als Religion gebracht wurde, daß es als höchster Triumph gefeiert wurde, wenn solch ein unverständiges Heidenkind das Apostolikum bekannte. Sind diese Glaubensformen schon bei uns nur aus der historisch gewordenen Lage, aus der Vermählung jüdischen, griechischen und römischen Wesens zu begreifen und sind sie für den modernen Menschen des 19. und 20. Jahrhunderts veraltet und vergangen, wie kann man dann sie, das Resultat einer Entwicklung, Völkern, die am Anfang der Kultur stehen, einfach aufoktroyieren. — So hat sich der Verfasser gefreut, als er den Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsverein fand, in dem natürlich, warm und klar deutsch geredet wird, in dem weder verhimmelnde Berichte, nach Schilderungen von Sündenelend der unerlösten Heiden eine Rolle spielen, sondern eine klare, ruhige Erkenntnis, daß, was uns froh und glücklich macht, unser Leben mit Gott, wie wir's von Jesus haben, auch denen gehören muß, mit denen uns der Verkehr der modernen Zeit zusammenbringt, daß, wenn wir Kultur und Handelsschätze ihnen bringen, wir auch das Beste ihnen bringen müssen, unsere Religion, damit sie eine innere Kraft mitgewinnen für das neue Leben unter der Kultur. Und diese Religion bringen wir ihnen nicht fertig als ein Gewand, das sie nur anziehen sollen, sondern in mühsamer, treuer, suchender, liebender Arbeit machen wir frei, was auch in ihren Heidenherzen an Sehnen und Fragen nach Gott ist, wir machen's lebendig und zeigen ihnen das Ziel, in dem unser Herz Ruhe gefunden hat: Gott, den Vater. Wir lehren sie, wie von hier aus das Leben mit den Menschen sich umgestalten muß nach dem Gebot der Liebe; die Formen und Gedanken für dieses Leben mit Gott, weder griechisch noch römisch, noch jüdisch, noch deutsch, sondern japanisch, chinesisch, kaffrisch und wie sie sich gestalten mögen. Darum hat der Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein vor allem eine theologische Schule gegründet, um Eingeborene zu Lehrern und Führern zu gewinnen...

## 2. Katholische und evangelische Wissenschaft.

I. Biblische Zeitschrift (herausgeg. von Göttsberger und Sickenberger, Theologie-Professoren in München. Verl. Freiburg, Herder), gut redigiertes Organ für Bibelforschung, mit unserer Studierstube gleichaltrig, schreibt 1904, S. 222. 224:

„In eigener Sache. Herr Professor P. B. Fonck S. J. hat Z. f. Th. 1904, 213—215 eine Notiz über B. Z I gebracht, die ich nicht als Belehrung zur eventuellen Danachachtung stillschweigend buchen kann, die ich vielmehr als sachlich nicht gerechtfertigten Angriff im Interesse der B. Z., der Mitarbeiter und zur Beruhigung der Leser zurückweisen muß. In der Bemerkung der Bibliogr. Notizen B. Z. J. 208 findet F. eine Annäherung an eine Richtung, die das ‚Gängelband der Kirche' und ihre Ueberwachung der freieren Bibelforschung los sein will. Diese Tendenz hege ich, der Verfasser der Notiz, weder persönlich, noch kommt sie in der Leitung der B. Z. zum Ausdruck; auch hat F. sie zu Unrecht aus dem inkriminierten Satz gefolgert ...

Im übrigen sei gerne zugestanden — und das ‚Bedauern' des P. F. scheint einen andern triftigen Grund nicht zu haben —, daß es mir nicht mehr gelingen will, gegenüber den Regungen der Kritik in katholischen Exegetenkreisen mich in antikritischer Sicherheit zu wiegen und auftauchende kritische Bedenken einfach durch Hinweis auf die zu befürchtende Gefährdung traditioneller Prinzipien zu beschwören. Dieses mein Empfinden dürfte auch der herrschenden Meinung der deutschen Exegetenwelt besser entsprechen. Auch ist der Allgemeinheit mehr gedient, wenn nicht durch eine exklusive Berichterstattung einer faktisch bestehenden und sich jedenfalls im Rechte glaubenden exegetischen Richtung Luft und Licht auf kirchlichem Boden versagt wird."

Die Tatsache des Bestehens dieser Zeitschrift und der Notwendigkeit vorstehender Abwehr gibt nach mehreren Richtungen zu denken. (Der Herausgeber.)

II. Schanz, Grundsätze, Richtungen und Probleme der Exegese im 19. Jahrhundert (in der Biblischen Zeitschrift, Freiburg i. Br., Herder, 1903 S. 20):

Cornely bemerkt in seiner Einleitung (I 726): „Es kann nicht geleugnet werden, daß die Protestanten durch ihre philologischen und historischen Studien im letzten Jahrhundert die katholischen Exegeten übertroffen haben; es gibt keine dem Studium der heiligen Bücher dienstbare Sprache, welche sie nicht mit höchster Sorgfalt ausgebildet hätten, keinen geschichtlichen Gegenstand, den sie nicht mit größtem Fleiß und Scharfsinn untersucht hätten. Zu unserer Schande müssen wir bekennen, daß, wenn wir heute unsern heiligen Büchern ein genaueres Studium widmen wollen, wir der philologischen und historischen Werke der Protestanten nicht entbehren können." „Auch in der Kritik des heiligen Textes sind wir, allein abgesehen von unserer Vulgata, fast ganz von ihren Arbeiten abhängig."

III. Luthers Bibelübersetzung und ein moderner Nachfolger. Vor uns liegt eine Seite aus: Das Neue Testament nach der Vulgata übersetzt und erklärt von B. Weinhart (Freiburg i. B., Herder. Vom Erzbischof in Freiburg approbiert 5 Mk.) — Man achte besonders darauf, wie Luthers Text an den hervorgehobenen Stellen ganz oder teilweise wörtlich wiederkehrt. Bekanntlich hat schon Hieronymus Emser, trotzdem er auf Luthers Bibelübersetzung mächtig geschimpft hatte, es in der Hauptsache ebenso gemacht (vgl. Kurtz, Kirchengeschichte. § 152, 14). Joh. 2, 7—22.

7. Da sprach Jesus zu ihnen: Füllet die Krüge mit Wasser! Und sie füllten sie bis oben.

8. Und Jesus sprach zu ihnen: Schöpfet nun und bringet es dem Speisemeister. Und sie brachten es.

9. Sowie aber der Speisemeister das zu Wein gewordene Wasser kostete und nicht wußte, woher es wäre (die Diener aber wußten es, welche das Wasser geschöpft hatten), rief der Speisemeister den Bräutigam

10. und sprach zu ihm: Jedermann setzt zuerst den guten Wein auf, und wenn sie trunken sind, dann erst den schlechtern; du aber hast den guten Wein zurückbehalten bis jetzt.

11. Diesen Anfang seiner Wunderzeichen machte Jesus zu Kana in Galiläa und offenbarte seine Herrlichkeit, und es glaubten an ihn seine Jünger.

12. Hernach ging er hinab nach Kapharnaum, er und seine Mutter und seine Brüder und seine Jünger; und sie blieben daselbst nur wenige Tage.

13. Und das Osterfest der Juden war nahe, und Jesus ging hinauf nach Jerusalem.

14. Und er fand im Tempel Verkäufer von Ochsen und Schafen und Tauben und Wechsler dasitzend.

15. Und nachdem er eine Art Geißel aus Stricken gemacht hatte, trieb er alle aus dem Tempel hinaus, auch die Schafe und Ochsen; und er verschüttete die Münze der Wechsler, und die Tische stieß er um.

16. Und zu den Taubenverkäufern sprach er: Bringet dies weg und macht nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhause!

17. Es erinnerten sich aber seine Jünger, daß geschrieben steht: „Der Eifer für dein Haus verzehrt mich!"

18. Es erwiderten nun die Juden und sprachen zu ihm: Welches Zeichen weisest du uns auf, da du dieses tust?

19. Da antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Brechet diesen Tempel ab, und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten.

20. Es sprachen nun die Juden: In sechsundvierzig Jahren ist dieser Tempel gebaut worden, und du wirst in drei Tagen ihn aufrichten?

21. Er aber redete von dem Tempel seines Leibes.

22. Da er nun auferstanden war von den Todten, erinnerten sich seine Jünger,[1])

### 3. Brennende kirchliche Fragen.

I. Der alte Glaube 1904 Nr. 35 schreibt zur Volkstümlichkeit der Kirche u. a.:

„Die letzte Preußische Generalsynode zählte 198 Mitglieder. Unter ihnen befanden sich nicht weniger als 122 Geistliche und Kirchenbeamte. Nämlich: 12 Generalsuperintendenten, 66 Superintendenten, 6 Konsistorialpräsidenten, 2 Konsistorialräte, 11 Professoren der Theologie, 10 Schulräte, meistens Theologen, 15 Prediger im Amt, einige Geistliche außer Dienst und der eine und andere Vertreter der Mission. Der Rest bestand aus Laien: darunter 28 hohe Staatsbeamte und Provinzialbeamte im Dienst und außer Dienst, 39 Adlige, davon ein Teil schon unter den Staatsbeamten gezählt, 1 Bürgermeister und 5 Kaufleute und Fabrikanten, der Mehrzahl nach Kommerzienräte. Ein sehr liberales Blatt bemerkt zu diesen Zahlen: ‚Wahrhaftig, wollte man eine Karikatur der Vertretung einer Volkskirche zeichnen, man brauchte nichts zu tun, als diese Wirklichkeit zu beschreiben! Wo sind die Tausende von Lehrern, die Hunderttausende von Kaufleuten, Gewerbetreibenden und Handwerkern, die Millionen von Angestellten und Arbeitern? Das ist die Fratze einer Vertretung, einer Kirche des allgemeinen Priestertums, mehr nicht!' Harte Worte, und doch verlieren sie nichts von ihrer drückenden Wahrheit, weil sie in einem Organ des radikalen Protestantismus zu finden sind. Man sinnt darüber nach, warum die evangelischen Landeskirchen so wenig volkstümliche Kraft entfalten. Man zermartert sich auch an dem Problem, diese Landeskirchen zu freien, alle Kreise der Nation um sich sammelnden Volkskirchen umzugestalten. Dort Klarheit und hier Besserung zu schaffen, wird aber immer unmöglich bleiben, wenn man nicht bedenkt, daß eine Kirche besonders dadurch volkstümlich wird, daß sie alle Volksschichten gleichmäßig zur kirchlichen Arbeit heranzieht."

II. Aus der Chronik der Chr. Welt 1904 Nr. 25:

„Kirchenbauten und Wohlfahrtseinrichtungen aus erschwindeltem Gelde. In dem Pommernbankprozeß erklärte nach der Kreuz.-Z. 266

[1]) Zu Heft 7 S. 439 macht Pfarrer Sommer in Mustin aufmerksam, daß jenes Zitat aus dem Postor bonus sich fast wörtlich bei Spurgeon Federn für Pfeile (Heilbronn, Kielmann. 2. Aufl. 1897) finde.



am 8. Juni der Zeuge Geh. Rat Budde, der Angeklagte Schultz habe einen vornehmen und hochgestellten Mann über seinen und seiner Bank Reichtum irregeführt und vorgegeben, daß er in der Lage sei, Wohltätigkeit im großen Stil zu üben. Er habe ihn dadurch bewogen, Hunderttausende anzunehmen. Die Zahlungen seien zum größten Teile an den Freiherrn v. Mirbach, den Oberhofmeister J. M. der Kaiserin, gelangt. — Im weiteren Verlaufe der Verhandlungen erklärt der Zeuge weiter, er habe mit dem Landwirtschaftsminister v. Podbielski im vorigen Jahre Rücksprache genommen, ob vielleicht eine Rückerstattung der Summen erreichbar wäre. Er habe aber gehört, daß sie verbraucht seien; auch juristisch bestehe kein Rückforderungsrecht. — Die Tgl. Rundschau 266 schreibt dazu: „Niemand wird peinlicher ... berührt gewesen sein, als der Oberhofmeister Freiherr v. Mirbach. Aber was gab es für Geschäfte oder Zerstreuungen, die ihn auch nur einen Augenblick abhalten konnten, ein so beschmutztes Geld und wenn es sein mußte, aus den Quadersteinen der Kirche, wenn es dort verwandt worden war, wieder herauszugraben und es durch Rückgabe an die betrogenen Besitzer von seinem Makel zu reinigen! Wenn der Eifer, seine Werke zu fördern, den vornehmen Empfänger des Geldes blind gegen die bedenkliche Höhe der Gabe gemacht hat, was konnte es nach der Entdeckung des Betruges noch für einen anderen Gedanken geben als den: zurück mit dem besudelten Geschenk und müßten alle andern Werke dafür eine Zeitlang still stehen. Aber was hätte geschehen müssen, geschah nicht, bis endlich die Angelegenheit in öffentlicher Gerichtsverhandlung ans Licht kam, um nun den Zorn der Geschädigten, die Mißbilligung des ganzen Volks und alle Leidenschaften der Verhetzung zu entfesseln."

Die Verhandlungen der Presse gehen seitdem weiter und verlangen mit seltener Einmütigkeit Klarstellung über den Verbleib von 325000 Mark, über die Freiherr v. Mirbach als empfangen quittiert hatte, die er aber niemals empfangen zu haben behauptet.

III. Aus der Reformation 1904 Nr. 19:

„Prof. D. Baumgarten und die preußische Generalsynode. Der bekannte Agitator für die moderne Theologie gießt die Schalen seines Zornes über die Verhandlungen der Synode zur Professorenfrage aus und äußert sich über die Rede D. Stöckers u. a. so:

‚Es ist eigentlich erschütternd, wenn der Führer der größten protestantischen Synode so ohne alle Sachkenntnis über die Universitätstheologie aburteilt, genau wie ein theologisch ungebildeter Gemeinschaftsmann. Wir Moderne haben uns nun wiederholt über den Inhalt unserer Festpredigten ausgesprochen: darf man uns da noch vorwerfen, wir predigten Ostern, Weihnachten, Pfingsten nur Legenden? Neben der brutalen Ungerechtigkeit dieser Schlagworte frappiert in dieser offenbar durchschlagenden Synodalrede der unverdeckte katholisierende Zug des Schlußsatzes: der Erfolg der Durchführung der modernen Theologie wäre der, daß die katholische Kirche, die unerschütterlich am Bekenntnis festhalten wird, die Kirche der Tatsachen ist, die evangelische Kirche die der Legenden! Also im Bekenntnis fühlt sich Stöcker tatsächlich eins mit der katholischen Kirche! Die katholische Festigkeit der Tatsachen erachtet er als vorbildlich! Und doch —, wir wollen die Probleme anerkennen! Wer meine Chroniken öfters gelesen hat, weiß, wie gern ich bereit bin, Stöckers große Kraft und Hingabe in allen praktisch-populären Fragen anzuerkennen; man wird mir darum gestatten, im Rückblick auf diese Programmrede zu sagen: es ist eine Schmach, daß ein solcher theologischer Dilettant unsere größte protestantische Landeskirche geistig und theologisch beherrscht' —

Es ist nichts weiter nötig, als diese Äußerung niedriger zu hängen."

### 4. Naumann und Frenssen.

Rolffs (Theol. Rundschau 1904 S. 229—234) schreibt u. a.:

Frenssens Predigten sind in über 40000, Naumanns Andachten in über 20000 Bänden verbreitet.

So erfreulich aber diese Erscheinung ist als Zeichen für das religiöse Interesse des modernen Menschen, — sie bedeuten für die Kirche ein sehr ernstes Pro-

blem, weil die beiden erfolgreichsten Prediger des Evangeliums in der Gegenwart ihren Lebensberuf außerhalb des Pfarramts gesucht haben, der eine als Politiker, der andere als Dichter. Ist das Mißtrauen gegen die offiziellen Zeugen der christlichen Wahrheit so stark, daß sie erst ihr besoldetes Pfarramt aufgeben müssen, um durch ihr religiöses Bekenntnis auf die Gebildeten unserer Tage Eindruck zu machen? Gewiß ist das ein Moment, das mit ins Gewicht fallen mag. Man hat heute nicht leicht zu einem Prediger ein rückhaltloses Vertrauen, der sich vom Evangelium zu nähren gezwungen ist. Aber in diesem Falle liegt das Problem doch tiefer. Es handelt sich nicht um die Frage, ob das Ausscheiden aus dem Pfarramt für Naumann und Frenssen die Bedingung ihres Erfolges als Erbauungsschriftsteller war, sondern warum zwei Männer den Dienst der Kirche quittiert haben, denen ihr Erfolg bezeugt, daß es ihnen mehr als andern gegeben war, von den höchsten Dingen zu den modernen Menschen in ihrer eignen Sprache zu reden.

Frenssen dürfte mit seinem Pfarramt jede weitere Tätigkeit als religiöser Schriftsteller aufgegeben haben, und in Naumanns Entwicklung scheint die Zeit seiner religiösen Schriftstellerei nur eine Episode gewesen zu sein. Beide haben den Schwerpunkt ihrer Wirksamkeit auf ein ganz anderes Lebensgebiet verlegt. Sie sind nicht aus dem Pfarramt geschieden, um aus der Welt zu gehen, die sich in der Kirche etabliert hat, sondern um sich tiefer in das Leben der Welt hineinzubegeben, der eine, um es durch politische Arbeit umzugestalten, der andere, um es in klarer Dichterseele wiederzuspiegeln. Das ist ein ungemein ernstes Sympton für die Stellung der Religion im modernen Leben, daß Männer von starkem religiösen Empfinden einen höheren Lebensberuf kennen als religiöses Leben zu wecken. Es läßt sich an Naumann und Frenssen die Krisis beobachten, die unsere christliche Religion in der Gegenwart durchzumachen hat.

Vgl. dazu aber auch den Protest W e i n e l s (16. S. 308) und die unmittelbar folgende Erwiderung R o l f f s.

### 5. Verschiedenes.

I. D e r R e i c h s k a n z l e r u n d d i e R h e i n i s c h e M i s s i o n (Reichsbote 1904, Nr. 156, 1. Beil.). In diesem Aufsatz wird die bekannte Reichstagsrede des Grafen Bülow vom 9. Mai beleuchtet, der Protest des Vorstandes der Rheinischen Missionsgesellschaft dawider und des Reichskanzlers Antwort darauf, beides im Wortlaut, mitgeteilt. — G e r e c h t i g k e i t f ü r d i e D e u t s c h e n i n S ü d w e s t a f r i k a (Chr. Welt 1904 Nr. 28, Reichsbote Nr. 158, 1. Beil.): ein Brief des Pastors Lic. Anz in Windhuk weist darauf hin, daß, ganz abgesehen von Ausschreitungen gewisser (n i c h t aller) Europäer, der Aufstand der Hereros seinen Grund ganz allgemein in dem hochmütigen, hinterlistigen Charakter der Hereros und in der Tatsache der deutschen Oberherrschaft als solcher gehabt habe. — Dazu kommen mehrere Aufsätze in den folgenden Nummern des Reichsboten und die Broschüre: H o r b a c h, R e i c h s k a n z l e r, M i s s i o n a r e u n d H e r e r o - A u f s t a n d (Bonn, Schergens 25 Pf.) ein Abdruck aus Nr. 22 und 23 der Reformation, wo alles Material zur Orientierung gesammelt ist.

II. Karo, T h e o z e n t r i s c h o d e r c h r i s t o z e n t r i s c h? („beides bildet k e i n e n ausschließenden Gegensatz". „Christus ist der wahre Mensch, a l s s o l c h e r stellt er Gott selber dar." Das Gebet „Komm Herr Jesu" zu verwerfen) in Prot. Monatheft 1904, Juni, S. 224—227.

---

## Aus der theologischen und kirchlichen Gegenwart.

Der zweite internationale K o n g r e ß f ü r a l l g e m e i n e R e l i g i o n s g e s c h i c h t e (der erste fand 1900 in Paris statt, der Stockholmer 1897) soll vom 30. August bis 2. September in Basel gehalten werden.

Professor Lic. v. D o b s c h ü t z in Jena ist als Nachfolger Holtzmanns zum ordentlichen Professor in Straßburg ernannt worden, Professor Lic. A r n o l d M e y e r aus Bonn geht als Professor der praktischen Theologie nach Zürich.

Am 31. August findet die Einweihung der P r o t e s t a t i o n s k i r c h e in S p e y e r, des langjährigen Schmerzenskindes, statt.

---



# Neutestamentliche Seelsorgerbilder (9).

Von Hofprediger und Superintendenten Blau in Wernigerode.

## Paulus in Philippi.

Das 16. Kapitel der Apostelgeschichte bedeutet einen Wendepunkt in der Reichsgottesgeschichte. Das Evangelium hält seinen Einzug auf europäischem Boden. Von Philippi hat einst Alexander der Große seinen Siegeslauf begonnen; von hier aus nimmt auch das Evangelium seinen Siegesgang durch ganz Europa. Hier hatte man vor Zeiten die mächtigen Goldlager ausgebeutet; hier ward nun das Gold des Glaubens gefunden. Hier fiel einst die entscheidende Schlacht zwischen Antonius auf der einen, Brutus und Cassius auf der andern Seite — hier sehen wir fast ein Jahrhundert später nun auch das Evangelium den entscheidenden Sieg gewinnen, der ihm die Pforten Europas öffnet. Und welches ist seine Siegeswaffe? Auch hier — die Seelsorge.

Die drei Erstlinge Europas sind sehr verschiedene Menschen; eine fromme suchende Seele, eine arme Unglückliche, ein verzweifelnder Mann. Die Seelsorge fordert von dem, der sie ausübt, eine große Vielseitigkeit, eine ungemeine Elastizität, die es ihm ermöglicht, sich den Bedürfnissen aller einzelnen ihm begegnenden Seelen in schnellem Wechsel anzupassen. Denn so verschieden die Seelen sind, so verschieden ist ihre Behandlung.

Paulus hat mit seinen Begleitern, seinem Grundsatz treu, sich zuerst an die Juden gewendet. Sie mochten in Philippi keine eigene Synagoge besitzen, der Apostel suchte sie auf ihrem Gebetplatz am Gangas auf. Dort findet er eine Gruppe von Frauen; er setzt sich zu ihnen und knüpft mit ihnen ein seelsorgerliches Gespräch an. O, ihr lieben Frauen von Philippi! So steht ihr als Türhüterinnen des Evangeliums an seiner Eingangspforte für Europa. Das soll euch unvergessen sein; die Töchter unsres Erdteils sollen es wissen, Frauen waren es, die zuerst das Wort annahmen. Die Geschichte weiß davon zu sagen, was fromme Frauen, was gläubige Mütter, was dienstwillige Jungfrauen für einen Segen im Reich Gottes gewirkt haben. — Vor allem ist eine, die das Wort annimmt: Lydia, eine Heidin zwar aus Thyatira, denn sie trägt einen griechischen Namen, aber offenbar eine Proselytin, denn sie sitzt zwischen den jüdischen Weibern und betet mit ihnen. Das war eine Seele mit einem offenen Herzen, so eine Marienseele, der das Herz darauf stand, einzig zu hören, was Jesus, ihr Heiland, sie wollte belehren. Bei solchen hungernden, heilsbegierigen Seelen mit ihrem Verlangen nach

Frieden und Gerechtigkeit hat das Evangelium keinen harten und schweren Stand. Glücklich der Seelsorger, der es mit solchen zu tun hat, vorausgesetzt, daß er selber hat, wonach jene verlangen. — Wehe freilich, wenn eine hungernde Seele zu einem Manne kommt, der ihr Steine statt Brot gibt oder kraft- und saftlose Wassersuppen! Nun, Lydia brauchte nicht zu verhungern. Was ihr Paulus brachte mit dem Evangelium von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, war Lebensbrot. Nun findet sie, die mit Purpurwaren handelt, den rechten Purpur, von dem Paul Gerhardt singt: „Wenn ich einmal soll treten ein in deines Reiches Freuden, so soll dein Blut mein Purpur sein.“ Und wie ihr der Herr das Herz aufgetan hat, so tut sie nun seinen Knechten ihr Haus auf. Sie haben sich freilich gesträubt, bei ihr zu wohnen; vielleicht fürchteten sie üble Nachrede, und ein Seelsorger muß vorsichtig wandeln, daß er nicht ins Gerede der Leute komme. Vielleicht mochten sie nicht den Anschein wecken, als suchten oder hätten sie für sich Gewinn und Vorteil von der Verkündigung des Evangeliums — und ein Seelsorger soll allerdings auch den Schein meiden, als nähme er für sich Dank in Anspruch von denen, denen er gedient hat. Aber schließlich half doch alles Sträuben nicht; sie mußten sichs gefallen lassen, bei ihr zu wohnen, und die Gemeinschaft am Evangelium, die sie verband, erwies sich stärker, als alle Bedenken. So zog das Evangelium durch den Dienst der Seelsorge ins Herz und ins Haus der Lydia ein. Das soll sein Weg allezeit sein: ins Herz zuerst, aber dann auch in die Häuser.

Schwieriger, viel schwieriger lag für Paulus der zweite Fall, der seiner seelsorgerlichen Arbeit in Philippi begegnete. Es ist eine arme Unglückliche, eines jener bejammernswerten Geschöpfe, deren Geist umnachtet ist, die aber, wie das oftmals geschieht, zugleich eine merkwürdige Gabe der Hellseherei besitzen. Sie konnte wahrsagen und verdiente damit für die Herren, in deren Dienst sie stand, viel Geld. Und dies unglückliche Wesen schreit den Aposteln nach: „Diese Menschen sind Knechte Gottes des Allerhöchsten, die euch den Weg der Seligkeit verkündigen.“ Es ist unheimlich, wenn solch ein Mensch die Wahrheit spricht. Wenn man das Leben Blumhardts liest, vor allem die Geschichte der Gottliebin Dittus in Möttlingen, oder wenn man einmal sich in Swedenborgs Schriften vertieft, oder wenn man sich mit dem Spiritismus beschäftigt, kann's einem schier unheimlich werden. Das sind doch Realitäten, mag noch so viel Humbug und Schwindel drum und dran sein; das sind Realitäten, von denen man nicht loskommt. Und man hat den Eindruck des Dämonischen. Egbert Müller, der bekannte Erzspiritist, hat selbst den Spiritismus als ein Werk Satans bezeichnet. Jedenfalls ist es wunderbar, daß Menschen in solchen ekstatischen Zuständen Wahrheiten reden. Auch jene Magd sprach die Wahrheit. Und dennoch freut sich Paulus nicht ihres Zeugnisses, sondern weist es zurück. Er will mit dem Teufel nichts zu tun haben, selbst wenn er die Wahrheit redet. Jesus handelte ähnlich. Luk. 8, 28. Im Gegenteil, er treibt den Dämon von ihr aus. — Man muß auf der Hut sein vor falschen Bundesgenossen. Israel meinte auch in den Tagen Jeremiä, Ägypten zum

Bundesgenossen haben zu wollen — und es wurde ihm der Stein des Anstoßens, an dem es zerschellte. Man kann die Teufel nicht durch Beelzebub austreiben. Es gilt auch für die Seelsorge, z. B. am Krankenbett, da darf man sich in keinen Pakt mit dem Aberglauben einlassen; da muß man Teufelswerk, wie sich's hinter Sympathiekuren und Besprechungen 2c. versteckt, freimütig als Teufelswerk bezeichnen. Es gehört zur Seelsorge auch Wachsamkeit und Entschiedenheit und ein feines Gehör für die Stimmen rechts und links. Aber bei allem Frontmachen wider alles, was nicht göttlich ist, darf man das heilige Mitleid nicht verleugnen. Denn daß Paulus jenes Weib heilte, das tat er aus Mitleid mit ihrem Elend.

Und noch einmal hat Paulus Gelegenheit zur Seelsorge in jenen Tagen. Aber diesmal ist's ein schier verzweifelter Mann, der zitternd vor seinen Füßen liegt: „Liebe Herren, was soll ich tun, daß ich selig werde?“ Er hat am Rand der Verzweiflung gestanden; er hat schon das Schwert in der Hand gehabt, sich selbst zu entleiben; er hat Amt und Ehre und Leben und alles schon verloren gegeben — da streckt sich ihm die Gnadenhand entgegen. Werfen wir einen Blick in den Zustand dieser Seele in jener mitternächtigen Stunde. Der Kerkermeister hat ein verantwortungsvolles Amt, sonderlich diesen Gefangenen gegenüber. Aber sie sind ja wohl verwahrt, entspringen können sie nicht; er schlummert ein Stündchen. Da bebt die Erde, die Mauern des Kerkers zittern, die Türen springen auf — und er fährt entsetzt aus dem Schlaf. Wild jagen sich die Gedanken: Du bist untreu gewesen! Deine Gefangenen werden geflohen sein! Nun kommst du von Amt und Brot. Besser Tod als Schande — und er greift zum Schwert. Aber was ist das? Das ist des Paulus Stimme: Wir sind alle hier! Wie? gibt es Menschen, die eine so günstige Gelegenheit zur Flucht vorübergehen lassen, ohne sie zu benutzen? Sie müssen ein reines Gewissen haben. Diese Jesus-Jünger sind heilige Menschen. Ach, wer auch einer wäre! Was muß ich tun, daß ich auch ein geretteter Mensch werde? Was hat ihn überwunden? Nicht der Schrecken des Erdbebens, sondern die Macht geheiligter Persönlichkeit. Es redet nichts so laut zu einer Seele, als das Leben einer andern Seele. Dieses Beten und Loben des Paulus in der Mitternacht trotz Kerker und Banden; dieses Stillehalten und Ausharren auf dem Posten, auch wo die schönste Fluchtgelegenheit war, dieser selbstbewußte Mut eines reinen Gewissens, diese Zuversicht zu der Gerechtigkeit der eigenen Sache, dieses Vertrauen auf den Herrn, dessen Diener sie waren — das hat dem Kerkermeister imponiert, so imponiert, daß es ihn überwältigt. Aus der Verzweiflung eines mit gerechten Selbstvorwürfen sich quälenden Gewissens durch das Erstaunen vor der Macht des Glaubens der Gläubigen hat sich seine Seele zum heißen Verlangen nach gleichem Heil durchgerungen. Und nun wird ihr der Preis des Kampfs. Einer verzagten und verzweifelten Seele kann man in der Tat nichts Besseres sagen, als was Paulus sagt: Glaube an den Herrn Jesum Christum. Glaube, d. h. gib dich nicht auf; fasse Mut, habe Zuversicht, wirf dein Vertrauen nicht weg, sondern setze es auf

Jesum Christum. Das ist die Seelsorge an verzweifelten Seelen; sie muß und darf den Ton anstimmen: „Ob bei uns ist der Sünden viel, bei Gott ist viel mehr Gnade.“

Die Frucht bleibt nicht aus. Der Friede, der über das Herz des Mannes in jener Nacht mag gekommen sein, als er sich taufen ließ, die Freude, die er mit seinem ganzen Hause empfand, da er war zum Glauben gekommen, die Willigkeit, mit der er Paulus und Silas nun diente und ihnen Liebes über Liebes zu erzeigen beflissen war, reden deutliche Sprache: sie zeigen, was durch den Dienst treuer Seelsorge aus einer Menschenseele gemacht werden kann, die schon auf halbem Wege zum Tode war. „Liebe Brüder, so jemand unter euch irren würde von der Wahrheit und jemand bekehrte ihn, der soll wissen, daß wer den Sünder bekehrt hat von dem Irrtum seines Weges, der hat einer Seele vom Tode geholfen und wird bedecken die Menge der Sünden.“ (Jak. 5, 19. 20.)

---

# Das biblische „Im Namen“: Zauberformel? Phrase? Glaubensbekenntnis?

Von Julius Boehmer.

4.

Wenn Giesebrecht zum Alten, Heitmüller zum Neuen Testament über den Namen sich äußert, so tritt nach ihnen ein dritter auf, der *Im Namen Gottes*, eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum *Alten und Neuen Testament* vorlegt (Berlin, Calvary & Ko. 3 Mk.). Und dieser dritte im Bunde ist der bekannte Gelehrte Dr. *Jacob*, Rabbiner der Synagogengemeinde Göttingen. Das Werk ist zum Teil Abdruck aus der *Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, talmudische und patristische Studien*, die im Juni 1903 ins Leben getreten ist, von Dr. Altschüler in Wien im Bunde mit jüdischen und christlichen Gelehrten herausgegeben wird und im Verlage von Calvary & Ko. zu Berlin erscheint. Die bisher erschienenen Hefte zeigen eine Fülle von Material, anziehenden Thematen und sehr beachtenswerte, zum Teil vortreffliche Aufsätze. Erwünscht wäre, wenn in der Bibliographie die Eigennamen etwas sorgfältiger wiedergegeben würden. Doch das nebenbei. Der genannte Aufsatz Jacobs faßt seine Sache zunächst ähnlich wie Giesebrecht und Heitmüller und behauptet, daß שם im Alten Testament schlechterdings nichts anderes als Wort, Vokabel bedeute. *Nie*, hebt er an, heißt die geläufige Wendung „im Namen“ soviel als „in Stellvertretung Gottes“. Vielmehr ist, um zunächst beim Hebräischen zu bleiben, die Sache so, daß (wohl im Semitischen überhaupt) erst *der Name einem Wesen die volle individuelle Existenz gibt*. Namengeben heißt daher soviel wie schaffen; so in emanationistischen Systemen ägyptischen Ursprungs, auch am Anfang der babylonischen Schöpfungslegende („als droben der Himmel noch nicht benannt war,

unten die Erde noch nicht mit Namen geheißen war, von den Göttern noch keiner geschaffen, ein Name noch nicht genannt war" . . .). Ähnlich auch in der biblischen Schöpfungsgeschichte: die ersten Tagewerke schließen damit, daß Gott den Dingen Namen gibt. Die Erteilung eines Namens ist der Ausdruck eines Hoheitsrechtes. „Ein neu entstandenes Verhältnis der Souveränität über etwas bereits Benanntes wird durch einen neuen Namen bezeichnet." „Gott selbst gibt denjenigen neue Namen, auf die er von jetzt an sein besonderes Augenmerk richten will: Abraham (Gen. 17, 5), Jakob-Israel (32, 29; 35, 10)" usw. Die Benennung, die eine Beziehung zwischen dem Namengeber und dem Benannten herstellt, soll zunächst nicht besagen, was das Ding an und für sich ist, sondern als was es mir erscheint. In der Regel wird Absicht und Sinn des Namens im Namengeber zu suchen sein, z. B. also weniger in Eigentümlichkeiten des neugeborenen Kindes, als in Gedanken und Empfindungen der Eltern.

Da hätten wir nun, um hier einmal stehen zu bleiben, trotz allem eine neue Namenphilosophie, wo zwar im Namen eine reale Macht zu sehen für das Alte Testament strikte abgelehnt, aber in der hoheitsvollen Stellung des Namengebers zum Benannten der Grund zu einer neuen Namenphilosophie gelegt wird. Denn daß jene Theorie vom Hoheitsrecht nicht durchzuführen ist, lehrt der Tatbestand. Oft genug nennt wohl der Höhere den Niederen, Gott den Menschen: ebenso oft aber der Niedere den Höheren, der Mensch Gott, um damit das gerade Gegenteil von einem Hoheitsrechte auszudrücken (z. B. Gen. 16, 13; 22, 14). Außerdem hat Gott keineswegs erst von da an, wo Abram Abraham und Jakob Israel genannt wird, sein besonderes Augenmerk auf die Träger dieser Namen gerichtet. Damit fallen alle Folgerungen aus jener Theorie vom Hoheitsrecht.

Nun zum Gebrauch des Namens: mit ihm kann man im Alten Testament nur nennen, mit mehr oder weniger Bewußtsein die einst im Namen zusammengefaßten Eigenschaften und Meinungen bei jeder Nennung des Namens ins Gedächtnis zurückrufen. Heißt also שֵׁם nur Name, so heißt שֵׁם mit dem Genitiv des nomen (proprium) nie etwas anderes als die Vokabel dieses nomen. „In der Verkennung dieses einfachen Tatbestandes liegt die Wurzel aller exegetischen Mißverständnisse." Diese Bedeutung wird nun für alle Stellen des Alten Testaments, wo שֵׁם vorkommt, zu erhärten gesucht. Einige Beispiele dafür: 2 Sam. 12, 28 meint, daß es in Zukunft heißen werde: Rabbat-Ammon, das Joab (nicht David) eingenommen hat; das Haus, über welchem der Name Gottes genannt wird (z. B. 1 Kön. 8, 43 u. ö.) bedeutet einfach: das Haus Gottes; Am. 9, 12 die Völker, über welche mein Name genannt ist, meint die Kap. 1 und 2 genannten Völker, über die Aussprüche, mit כֹּה אָמַר יְ״ anfangend, getan worden sind. „Auch wenn שֵׁם eine Summe von durch den Namen vorgestellten Eigenschaften, daher Ruf, Ruhm bezeichnet, bleibt es ein Wort." Daher „preisen den Namen Jahwes" u. ä. = Gott und seinen Ruhm preisen, „nach den durch das Wort Jhvh be-

zeichneten Eigenschaften“ (!). „Entheiligen den Namen Jahwes“ (Hes. 36) heißt: „sich so benehmen, daß andere von Jhvh so sprechen, als wäre er nicht der Heilige, machen, daß das Wort Jahwe geringschätzig, wie ein etwas Unheiliges bedeutendes Wort ausgesprochen wird. Seit den ältesten Zeiten bezeichnet יהוה in Israel den Heiligen, dem alle Gemeinheiten des Heidentums auf das tiefste zuwider sind.“

Daß wir hier nicht folgen können, liegt auf der Hand. Daß יהוה den „Heiligen“, aber auch ebensowohl den „Gnadenreichen“ bedeutet, ist nicht zu erweisen. Daß „die wahre Bedeutung“ „Allmächtiger“ ist, will Jacob bei anderer Gelegenheit nachweisen. Nicht auch auf das Wort Jahwe dürfte es in jenem Zusammenhang ankommen, sondern daß durch den Inhalt dessen, was Jahwe (mit Nennung seines Namens, wie natürlich) nachgesagt wird, er selber verunehrt wird. Das lehrt der Zusammenhang, der den Namen Jahwes als Träger oder Erinnerungszeichen seiner persönlichen Gegenwart und Wirksamkeit, nicht lediglich als „Vokabel“ hochhält. Dagegen das Wissen um das, was die Vokabel Jahwe besagt, verheißt und fordert, ist im Alten Testament niemals in den Mittelpunkt gestellt, kaum einmal (z. B. Ex. 3, 13—14. 6, 3) berührt worden. Daher widersprechen Deutungen wie die: Gottes Namen ehren, lieben, fürchten, bedeute, sich gegen Gott so benehmen, wie es seinem Namen und dem damit bezeichneten „Wesen gemäß ist“, dem ganzen Sinn und Geist des Alten Testaments und würden höchstens zum nachbiblischen Judentum passen, wo der Name Jahwe aus abergläubischer Scheu (Jacob nennt es: „Vertiefung des theologischen Denkens und der Spekulation über das Wort Jhvh und seinen Sinn“) mehr und mehr außer Gebrauch kam.

Die Einzeldeutungen Jakobs können uns nicht länger aufhalten, nachdem wir seine Grundgedanken als verfehlt erkannt haben. Nur des Interesses halber sei folgendes angeführt. Ex. 20, 7 ist das dritte Gebot (nach jüdischer Zählung): לא תשא את שם יי״ לשוא zu übersetzen: du sollst den Namen Jahwe nicht den Götzen beilegen. Tatsächlich ist nun freilich nie ein Israelit auf den Gedanken verfallen, z. B. Baal oder Kemosch mit dem Namen Jahwe zu legen und hatte dazu in der Tat auch nicht den geringsten Anlaß, während das Umgekehrte stattgefunden hat, daß z. B. Jahwe als Baal bezeichnet wurde. Auch ist es wider allen Sprachgebrauch שָׁוְא von den Götzen zu verstehen, da es so nur einmal bei Jeremia (18, 15) vorkommt, sonst aber, z. B. auch Ex. 23, 1 von Falschheit, Falschem, Eitlem u. dgl. steht. Anders dagegen ist's mit der Stelle Gen. 2, 23, wo die Auffassung: „diese heißt auf Hebräisch Ischa, denn dies ist von Isch abgeleitet“ (vgl. Jer. 29, 22), als Anmerkung des Verfassers wie das Folgende gefaßt, wenigstens erwägenswert ist: diese „sprachliche Operation“ kann man sich wohl gefallen lassen, nur daß damit für Ex. 20, 7 nichts gewonnen ist. Freilich annehmbar scheint sie uns dennoch nicht, da die Einwände gegen die hergebrachte Erklärung nicht ins Gewicht fallen, die Anwendung von לקח auf das Gebiet der Etymologie beispiellos ist (Jer. 29, 22 liegt die Sache ganz

anders, mit der Etymologie hat die Stelle nichts zu schaffen). — Die zweite gewichtige Stelle ist Ex. 23, 21: „mein Name ist in ihm“ (dem Engel Jahwes). Hier ist — Josua (!) gemeint: er ist der Bote, der Israel in das gelobte Land bringen wird, und in dem Namen יהושע steckt ja der Name יהוה. Jenes Sätzchen darf also nicht mehr für den Namen Gottes als einer realen und selbständigen Größe geltend gemacht werden, sondern ist eine harmlose sprachliche oder etymologische Erklärung. Einer ernsthaften Erörterung oder Widerlegung bedarf dieser wunderliche Vorschlag wohl kaum. Andere wunderliche Erklärungen dieser Art, Spielereien möchten wir am liebsten sagen, lassen wir außer Betracht.

Wir wenden uns vielmehr dem zweiten Kapitel zu, wo בְּשֵׁם, insbesondere בשם אלהים erörtert wird. Es beginnt mit der Erklärung: da שֵׁם Eigenname heißt, so kommt niemals בְּשֵׁם אֱלֹהִים vor (außer Ps. 69, 31). Aber daß שֵׁם einen Eigennamen anzeigt, liegt doch erst in dem folgenden Eigennamen begründet, und daß auch אֱלֹהִים einen solchen anzeigt, steht außer Frage. Im Alten Testament wechseln bekanntlich אֱלֹהִים und יהוה miteinander, und auch im Deutschen ist die Empfindung, daß Gott eigentlich einen Gattungsnamen bezeichnet, unter dem Einfluß des christlichen Sprachgebrauchs verloren gegangen. Doch lesen wir noch Esr. 5, 1: Haggai und Sacharja weissagten „im Namen des Gottes Israels“ (aramäischer Text). ähnlich: „der Name des Gottes Jakobs“ (Ps. 20,2), „der Name meines Gottes“ (Spr. 30,9), ferner: „der Name Gottes sei gepriesen“ (Dan. 2, 20, ebenfalls aramäischer Text). Von den apokryphischen Schriften (Sir. 23, 9: des Heiligen Name) sehen wir dabei ab. Jedenfalls kommt einige Male שֵׁם mit אלהים verbunden vor, aber daß es hier überall einen Eigennamen vertritt (nicht nur bei „im Namen unseres Gottes“, „im Namen anderer Götter“, was Jakob anführt), ist unbestreitbar. „Namen“ sind nur Individuen eigentümlich, und jedes Individuum hat seinen eigenen Namen, daher „Eigennamen“.

Im folgenden werden nun die Wendungen, die בְּשֵׁם enthalten, zunächst die verba dicendi untersucht, und aufgezeigt, wie und in welchen sprachlichen Auffassungen שֵׁם in Verbindungen mit בְּ und עַל als Vokabel, genauer: Eigenname gemeint ist. Nach der grammatischen Anschauung des Hebräers ist hier der Satz „im“ sogenannten Subjekt enthalten. בשם heißt „in, unter dem Namen (syntaktisch gedacht) etwas aussprechen, einen Satz sagen, der syntaktisch von dem Worte Jahwe (שֵׁם יהוה) beherrscht wird.“ Das ב muß heißen das ב des syntaktischen Inhalts, das על (קרא עַל שֵׁם) das עַל der nominellen Abhängigkeit. Also „rufen, schwören, segnen usw. בשם י״ heißt einen Satz rufend, schwörend, segnend usw. aussprechen, dessen Subjekt das Wort Jahwe ist.“ „Auszusondern“ sind vier Stellen, wo קָרָא בְּשֵׁם י״ bedeutet: „mittels“ des Wortes Jahwe **einen Namen geben**“ (so Gen. 4, 26; Jes. 43, 7. 65, 1 und Sir.). An allen anderen Stellen heißt dieselbe Wendung so viel als: einen Ausruf tun (welcher beginnt) mit dem Worte Jahwe.

z. B. 1 Kön. 8, 24—25: Elia sagt den Baalspriestern, sie sollen anrufen בשם ihres Gottes, sie riefen dann בשם Baals, indem sie sprachen: Baal (nicht Baals Name), erhöre uns. Elia aber, der gesagt hatte: ich will anrufen בשם Jahwes, ruft demgemäß: Erhöre mich, Jahwe, erhöre mich! Eine ebenso einfache wie treffende Erklärung: aber sie genügt nicht für alle Fälle. Schon jene „auszusondernden" Stellen geben zu denken, da gerade hier nichts auszusondern ist. Die Deutung Gen. 4, 26 ist unmöglich für den, der aus vielen Gründen die erstmalige Benennung Jahwes an dieser Stelle unmöglich finden kann. Und an den anderen drei Stellen ist sie ebenso wenig angezeigt. Sonst aber ist die Einzelerklärung der meisten Stellen musterhaft. Überall kommt der Sinn heraus: unter Anwendung, Aussprechen des Namens (Wortes) Jahwe etwas tun. Daß dieses Wort dabei gerade Subjekt ist, dürfte freilich unwesentlich sein, trifft auch nicht überall zu, allerdings doch in der Regel, da „Gott" tatsächlich und wie selbstverständlich lieber als Subjekt denn sonstwie gebraucht wird. Interessant ist, was sich dabei für die Deutung von Deut. 18, 19—20 ergibt. Hier soll nämlich V. 19 der Prophet gemeint sein, der trotz göttlichen Auftrages schweigt (man könnte an Jona erinnern), V. 20 der Prophet, der ohne göttlichen Auftrag redet. Auch die alte jüdische Exegese und Zunz haben es so gefaßt. Unerklärt bleibt dabei freilich, warum der Prophet V. 19 als הָאִישׁ bezeichnet wird, während er doch V. 18 und 20 הַנָּבִיא heißt. Ebenso wichtig ist die Deutung von בָּא mit בְּשֵׁם י״. Es ist elliptisch als ein verbum dicendi zu verstehen. Also Ps. 118, 26: gesegnet sei, der da eintritt mit dem Worte Jahwe (im Munde), ähnlich 1 Sam. 17, 45. 2. Chr. 14, 10, wobei an das Feldgeschrei Jahwe (z. B. Ri. 7, 18—20) zu erinnern ist. Mit dem Gedanken an dieses sind auch Wendungen zu erklären wie: „laufen, Panier aufwerfen im Namen Jahwes" usw. חסה und בטח sind die einzigen verba, die mit בשם י״ verbunden werden und keine Ergänzung durch ein verbum dicendi dulden: aber sie gehören auch eigentlich in die Linie von „Gottes Namen ehren, fürchten, lieben", die nicht ב haben.

Zusammengefaßt: בשם י״ von einem verbum dicendi abhängig heißt (Rede) in dem Worte Jahwe, gedanklich und sprachlich in ihm enthalten und aus ihm entwickelt, von ihm beherrscht. Alle anderen Auffassungen sind abzuweisen, und die seltsamen Theologumena über den „Namen Gottes" und seine „eigentümliche Bedeutung im Alten Testament" gegenstandlos.

Von diesem Standpunkt aus zensuriert darauf Jacob einige Vertreter anderer Auffassungen aus neuerer Zeit, wobei Wittichen das meiste Lob empfängt und Giesebrecht am eingehendsten erörtert wird. Vor allem wirft er diesem dogmatische Urteile vor, als ob seine eigene Schrift nicht deren reichlich viele und recht auffallende (s. o.) enthielte. Die zwischen beiden Forschern bestehende Kluft kann nicht deutlicher als darin zum Ausdruck kommen, daß Jakob an Giesebrecht tadelt, daß diesem unbesehen das Neue Testament höher stehe als das Alte: in der Tat aber sei auf dem fraglichen Gebiet das Neue Testament eine Entartung.

Über diese Kluft zwischen dem Rabbiner und dem Theologieprofessor wird wohl zu allen Zeiten keine Brücke führen. Es kann unsere Aufgabe nicht sein, die Mißverständnisse Jacobs richtigzustellen. Doch wollen wir ebenso wenig verkennen, daß er eine Reihe von schwachen Punkten in Giesebrechts Schrift aufgedeckt hat. Im ganzen ist er ihm doch nicht gerecht geworden. Manchmal ist seine eigene Beweisführung schwach, so wenn er Prov. 26, 2 das Urteil der israelitischen Weisheit über einen unbegründeten Fluch findet und nicht erwähnt, daß es sich hier um eine zweifelhafte Stelle handelt, da die Randlesart das gerade Gegenteil besagt.

Trotz allem hat sich Jacob große Verdienste um die Klarstellung dessen, was שם und שם י״ und בְּשֵׁם י״ im Alten Testament bedeutet, erworben. Freilich genügen kann seine Auffassung nicht: sie wird dem alttestamentlichen Textbestande nicht gerecht. Es gibt Stellen, wo das Wort, die Vokabel für שם nicht ausreicht, die Jacob mit sehr gewaltsamer, für uns unannehmbarer Exegese (s. o.) beseitigt. Aber er brauchte über der mit Eifer unternommenen Ehrenrettung des Alten Testaments und seines (göttlichen) eigenartig-erhabenen Charakters nicht zu verkennen, daß ein Naturgrund, ein heidnischer Hintergrund in ihm vorhanden, der die alttestamentliche Religion nicht entehrt, sondern wegen der Kraft, mit der sie ihn überwunden hat, nur größer macht. Diese Erkenntnis, die Jacob für das alttestamentliche Gebiet vermissen läßt, hat er auf das Neue Testament um so gründlicher angewandt. Daß ihm diese Verschiedenheit des Verfahrens bei der Behandlung des Alten und des Neuen Testaments nicht zum Bewußtsein gekommen, geschweige denn beabsichtigt ist, gilt uns als selbstverständlich, so daß die Bemerkung Jacobs in der Vorrede, einen etwa von christlichen Theologen erhobenen Vorwurf der „Befangenheit“ werde er ablehnen müssen, im angegebenen Sinne vollkommen begreiflich ist.

Wie „unbefangen“ Jacob das neutestamentliche Gebiet behandelt, werden wir bald sehen. „Mit dem Neuen Testament betreten wir eine andere Welt. Hier begegnen uns Vorstellungen von dem Namen, die im Alten Testament nicht den geringsten Anhalt haben“ (49).

I. „In einer Anzahl von Fällen ist der Name unstreitig eine reale, magisch wirkende Macht, ein Zauberartikel. Durch die bloße Aussprache des Wortes „Jesus“ kann man Wunder wirken . . . bisweilen ohne Wissen und selbst wider Willen des Genannten.“ Angeführt werden dafür Matth. 7, 22, Mark. 9, 38, Apg. 4, 7 (hier synonym mit *δύναμις*). Man sieht; was Heitemüller erst durch einen weitläufigen Beweis, vom vierten Jahrhundert an allmählich bis ins Neue Testament rückwärts gehend errungen, das steht Jacob ohne weiteres, ohne eine Prüfung des gesamten in Betracht kommenden Materials, auf den ersten Blick fest. Dabei hat er vergessen zu sagen, was dann Matth. 7, 22 das *τῷ σῷ ὀνόματι* neben *προφητεύειν* bedeutet: kann man auch durch die bloße Aussprache des Wortes „Jesus“ weissagen? Doch wir wollen nicht ungerecht sein. Jacob fährt fort (S. 52): „In der Regel jedoch

kann der Name nur wirken kraft verliehener Vollmacht und des Glaubens des Bevollmächtigten an die Wirkung." So Apg. 19, 14; 4, 30; 16, 18 usw. „Der Inhalt des Glaubens ist: 1. daß Jesus der von Gott vorherverheißene Prophet und Messias ist, 2. daß Gott ihn, der unter Pontius Pilatus auf Andrängen der Juden gekreuzigt worden ist, von den Toten erweckt hat, 3. daß in ihm Heil und Leben ist, 4. daß Israel dies anzuerkennen habe durch Buße und Reue ob seiner Kreuzigung" (54). Man könnte dies alles zusammenfassen in: Glaube an Jesus; aber diese evangeliumsgemäße Formulierung werden wir bei Jacob nicht erwarten, obwohl der Sinn bei ihm ganz klar vorliegt, daß Gott selbst die Wunder tut, der Wirkende ist.

II. Der Name Jesus ist die Messiasqualität und Gottessohnschaft Jesu, ferner der Glaube daran und sein Bekenntnis. Das ist freilich wieder etwas anderes, als was Jacob unter I. ausgeführt hat, aber noch immer kein Glaube im vollen Sinne des Worts. Jacob rechnet hieher *λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι* Apg. 4, 17, 5, 40, *διδάσκειν* Apg. 4, 18; 5, 28. Aber mit dem alttestamentlichen prophetischen דבר בשם hat dies nichts zu tun." Wir fragen: warum? und erhalten keine Antwort. Schön dagegen ist die Erklärung von 1 Kor. 1, 10: „ich ermahne euch, Brüder, durch den Namen, d. h. dadurch, daß ich euch erinnere, was der Name uns allen besagt, apellierend an unseren gemeinsamen Glauben und das in diesem von uns verehrten Namen liegende Bekenntnis ausschließlicher Zugehörigkeit zu Jesus, dem Christus, unserm Herrn": eine Exegese, wie sie kein christlicher Theologe treffender geben könnte, die sich über manche Proben von Heitmüllers Exegese hoch erhebt. Ähnlich zu Eph. 5, 20: „— danken im Namen = in der geistigen Gemeinschaft mit Jesus und dem Glauben an ihn, bekundet durch einen solchen Gebrauch des Namens beim Gebet, daß dadurch Jesus als der Vermittler der Gaben von Gott an den Beter ausdrücklich mit Namen genannt wird." Oder: zu *αἰτεῖν ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ* Joh. 14, 13. „Auch hier ist Name = Anrufung (Gottes) mit Nennung Jesu als Gottessohnes und Vermittlers, in der Überzeugung, daß er der mit aller Vollmacht versehene Sohn und Stellvertreter Gottes des Vaters ist." „Das Gebet muß *ἐν ὀνόματί μου* geschehen, es muß ein Eingehen in die Gemeinschaft mit mir sein, vollzogen durch gläubige Anrufung meines Namens." Ähnlich an vielen anderen Stellen.

III. „Eine dritte Kategorie von Stellen, in denen *ονομα* nichts anderes bedeuten kann (!) als Stellvertretung" (58). So in dem aus Ps. 118, 26 sechsmal (Matth. 21, 9; 23, 29, Mark. 11, 9, Luk. 13, 35; 19, 38, Joh. 12, 13) zitierten: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn". Es ist (im Griechischen wie) im Hebräischen „unangemessen"[1]) zu sagen: ich segne dich mit Nennung des Wortes Gott — aber wie verhält sich's denn mit Num. 6, 27? Ferner: niemand „kann" das hebräische "' הבא בשם י verstehen — kann man auch Ps. 118, 26. 1 Sam. 17, 45 nicht verstehen? „So kann (!) *ἐν ὀνόματι* nur heißen: im Auf-

[1]) So steht S. 59. während S. 36. 37 das Gegenteil besagt.

trage, in Vollmacht, in Stellvertretung.“ „Ebenso deutlich Joh. 5, 43; 14, 26. Ganz klar Joh. 10, 25. In diesen Stellen ist die Bedeutung: in Stellvertretung so sicher, wie nur irgend etwas sein kann.“ Aber durch alle diese Versicherungen wird eine Sache nicht sicherer gemacht, als sie in sich selbst ist. Ohne daß auch nur ein Versuch gemacht ist, I. und II. hier anzuwenden (s. o.), darf Jacob seine Stellvertretung nicht als bewiesen ansehen.

IV. „Es bedeutet *ὄνομα* die durch den Namen bezeichnete Rubrik, in die etwas gehört, unter die es gebracht werden soll,“ „meist wird *εἰς* ausgedrückt“. So Matth. 10, 41—42 (die inhaltliche Kritik an den Kleinen und dem Becher Wasser hätte, als hier gar nicht angebracht, lieber wegbleiben sollen) 18, 20; 28, 19 („taufen mit der Abzweckung, dadurch in die durch den Namen . . . angezeigte Klasse von Beziehungen zu versetzen. . . . Der Getaufte wird Jesus zugehörig, sein Eigentum, Schuldner und Klient.“ „Das zweimalige Taufen *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* Apg. 2, 38; 10, 48 kann (!) keinen anderen Sinn haben.“

Wenn nun im Neuen Testament *ὄνομα* Zaubermittel (I. und II.), Stellvertretung (III.), Rubrik (IV.) bedeutet, woher stammen diese Vorstellungen, da sie aus dem Alten Testament nicht abzuleiten sind? Das erfordert eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Wie erklärt sich der sprachliche Ausdruck, den sie gefunden? Das verlangt eine sprachgeschichtliche Erklärung.

Hören wir zunächst die Religionsgeschichte. So wenig das Alte Testament, so sehr sind die Apokryphen zur Erklärung des eigentümlichen Gebrauchs von *ὄνομα* heranzuziehen. Aber „das Judentum muß freilich dagegen protestieren, für diese Literatur unterschiedslos verantwortlich gemacht und nach ihr beurteilt zu werden. Anerkannt, wenn auch nicht zum Range eines kanonischen Buches erhoben hat es nur das Werk des Siraciden . . . Was irgendwo und irgendwann ein geborener Jude geschrieben hat, ist noch nicht Zeugnis des Judentums. . . . Es mag bei der Gedankenfreibeit (!) im Judentum schwer sein (!), befriedigende Kriterien dafür aufzustellen, ob etwas als echt jüdisch anzuerkennen ist oder nicht, was bei dem in Dogmen formulierten Christentum leicht ist; aber über dieses Schrifttum wenigstens hat das genuine Judentum sein Urteil abgegeben, indem es dasselbe abgelehnt hat. Es ist weit eher ein Zeugnis für das Christentum (!!), welches es als ihm verwandt erhalten hat.“ Mit anderen Worten: nur Pharisäismus und Synagoge, Mischna und Talmud sind orthodox-jüdisch. Nur fragt man dann vergeblich, welches die gleichzeitigen Zeugnisse für das Judentum der letzten vor- und der ersten nachchristlichen Jahrhunderte sind. Denn in diese Zeiten gehören doch die Apokryphen jedenfalls, wenn auch, was Jacob scharf betont, ihre vorchristliche Entstehung, ihre Entstehungszeit überhaupt unsicher ist. Anderseits muß Jacob anerkennen, daß diese Schriften im Namengebrauch in der Regel alttestamentlich gestimmt sind. Einiges freilich soll „Weiterbildung biblischer Vorstellungen“ sein. „In dieser Linie liegen auch die immer überschwenglicher werdenden Epitheta, die dem Namen Gottes beigelegt werden“, so „herrlicher Name“ Ps.

Sal. 11, 8, „in Ewigkeit herrlich“ 8, 26, „heilig und herrlich, hochgerühmt und hochgepriesen in Ewigkeit“, Zus. z. Dan. 2, 29, „heilig und in alle Ewigkeit hehr“ Tob. 3, 11. „Hier ist unleugbar (!) die Stelle, an der die fremde (!) Vorstellung von dem Namen als einer realen Macht am leichtesten einbrechen konnte“ (67).

Aber, wenn dem so ist, dann müßte sie im Alten Testament längst „eingebrochen“ sein. Jenen vier apokryphischen Stellen stehen zahlreiche alttestamentliche Stellen gegenüber, welche dieselben oder ähnliche „überschwengliche“ Epitheta enthalten, so daß nur die Danielstelle ohne strengste Analogie bliebe. Wir führen einige an. „Herrlicher Name“ Ps. 72, 19; 76, 2, „heilig und hehr“ Ps. 111, 9, „Name deiner Herrlichkeit“ Neh. 9, 5, „großer Name“ 1 Könige 8, 42. Jer. 44, 26. Ps. 99, 3; 138, 2, „treu und für alle Zeiten berühmt“ 1 Chron. 17, 24, „herrlicher und schrecklicher Name“ Deut. 28, 58, von dem besonders häufigen „heiliger Name“ ganz abgesehen. Wie man angesichts dieser Sachlage und der Häufigkeit der Formel „im Namen“ im Alten Testament sagen kann, daß das öfter wiederkehrende „im Namen“ Hen. 37—71 für „christlichen Ursprung“ entscheide, ist uns unerfindlich. Nicht einen Anhang zum neutestamentlichen (71), sondern zum alttestamentlichen Schrifttum bilden die Apokryphen. Und wenn auch das Judentum späterer Zeit und der Gegenwart die Apokryphen ablehnt, für das Zeitalter Christi und die vorangehenden Jahrhunderte werden sie immer Zeugnisse des Judentums bleiben.

Um nun den Namenglauben des Neuen Testaments zu erklären, legt Jacob, ähnlich wie Giesebrecht, im Anschluß an Andree, Nyrop, Andrian und Frazer das Material für den Wortaberglauben und Wortzauber, wie er „über die ganze Erde verbreitet“ ist, vor, noch etwas weitschweifiger als Giesebrecht, immerhin mit einer Fülle von höchst interessanten Einzelbeispielen und mit begreiflich reichlicher Bezugnahme auf Wortaberglauben und Wortzauber in christlichen Ländern (72—123). Nicht das Alte Testament, sondern das autochthone Heidentum Palästinas und der nächsten Nachbarn, Ägypten, Assyrien, Babylonien und Persien, der Glaube Griechenlands und Roms und etwa noch Indien sind die Quelle der neutestamentlichen Anschauungen (79). „Als Element einer Urreligion der Semiten läßt sich die Hypostase des Namens und der Namenzauber nicht nachweisen.“ Das Material, das Giesebrecht zum Erweis dieses besonders aus Eigennamen beigebracht hat, ist „zu spärlich und vieldeutig“. Das kann man zugeben, ohne daß Giesebrechts These darum fällt. Jacob dagegen will „— die Heimat des ersten neutestamentlichen ονομα mit Sicherheit in Ägypten nachweisen“ (86). Hier war die Zauberei seit alters zu Hause, wie schon der Exodusbericht erweist. „Aber während bei den ägyptischen Wundern die Aussprache gewisser magischer Worte oder Formeln unerläßlich ist, ja diese es sind, durch die das Wunder gewirkt wird, sprechen Ahron und Mose nie ein Wort bei ihren Wundern. Auch hier ist unzweifelhaft (!) eine bewußte Opposition (!), ein stillschweigender Protest (!) anzunehmen“ (!) (89). Hier läßt Jacob, wie so oft, das Dogma entscheiden. In der

Tat ist doch ebenso gut die Möglichkeit gegeben, stillschweigend vorauszusetzen, daß Mose und Ahron geredet haben. Und wenn es heißt: „nicht der Zauber und sein Wort beherrschen die Welt, sondern der allmächtige Gott; von ihm gesandt bedürfen seine Diener keines Zauberwortes, sie haben nur schweigend den von Gott vorhergesagten Eintritt des Wunders zu markieren“, wo bleibt dann eine Stelle wie Jos. 10, 12? — Nachweislich ist der uralte ägyptische Namenaberglaube und -zauber bis in die spätesten Zeiten erhalten geblieben, wie „vor allem die Gnostik, die ja ihren Namen geradezu von der Kenntnis (*γνῶσις*) der wundertätigen Namen hat“ (woher weiß Jacob das?) beweist. Für den Namenglauben und -gebrauch in Ägypten wird eine Fülle von Belegen angeführt. Dieses Ägypten hat nachweislich auf das Palästina der letzten vorchristlichen Zeit nachhaltigen Einfluß ausgeübt, „Das Christentum erwuchs aus jüdischer Wurzel in einer zwar mit allen Stoffen einer kosmopolitischen und synkretistischen Bildung und Barbarei durchsetzten, aber nicht zum wenigsten auch mit ägyptischem Wissen, Glauben und Wahn gesättigten Atmosphäre. Joseph und Maria wandern mit ihrem Kinde Jesus nach Ägypten aus“ (105). Zum essäischen Glauben gehört auch die Kraft der Namen und die Pflicht sie geheimzuhalten, beides ägyptischer Herkunft (108). Neben den Essäern haben die Samaritaner auf die Entstehung des legitimen Christentums Einfluß geübt (111) und „den Glauben an die Macht des Namens in die Massen getragen, so daß er die allgemeine Überzeugung der niederen Volksklassen Judäas (?) wurde, aus denen Jesus hervorgegangen ist und an die er sich zunächst wandte, Auch die notwendige Voraussetzung und Ergänzung, der Glaube an Dämonen (aus Babylonien stammend S. 82), war längst vorhanden.“ Jener Namenglaube „ist aber auch in der griechischen Welt zu finden, hat selbst im offiziellen Judentum bemerkenswerte Spuren hinterlassen (auffallend, daß das anerkannt wird) und im Christentum noch lange nachgewirkt“ (112). Auch für diesen Satz werden Belege reichlich angeführt. Daß hierbei, wie so oft, unmögliche Exegese unterläuft (so die „beherzigenswerte“ Deutung zu Ex. 3, 15: es heißt זה שמי und anderseits וזה זכרי, damit will Gott sagen: nicht wie ich geschrieben werde, nennt man mich; geschrieben werde ich zwar יהוה, aber man nennt mich אדני“ S. 117, 8), will wenig verschlagen. Aber wenns dann mit Bezug auf diese und verwandte jüdische Gedanken im Gegensatz zum ägyptisch-gnostischen Aberglauben heißt: „der Name ist die adäquate Bezeichnung und Vergegenwärtigung des Wesens“, so fragt man im Blick auf die „Vokabel“ und den „Eigennamen“ (S. 517) vergeblich nach einer Vermittelung, die doch nicht allzu schwierig gewesen wäre und prinzipiell an irgend einer Stelle hätte stattfinden sollen. Und wenn gar aus der im Namenzauber wurzelnden Gnosis die Umschreibung השם „der Name“ für Gott (oder vielmehr für das Wort יהוה, Gott selbst heißt nie שם), aus dem neutestamentlichen *δύναμις* (Synonym für *ονομα* s. S. 521) die Gottesbezeichnung הגבורה abzuleiten ist, und die Gottesbezeichnung המקום auch keinen anderen Ursprung hat, so kann man die Dinge eigentlich nicht

ärger auf den Kopf stellen. Aber der Schluß des Abschnittes sagt alles: „Ein Merkmal primitivster Barbarei, hat der Glaube an die Macht des Namens und bloßen Wortes durch alle Kultur noch nicht überwunden werden können und selbst die höchststehenden Religionen in seinen Bannkreis gezogen. Erst an solchen Tatsachen lernt man die Reinheit und Klarheit der Lehre Moses ganz würdigen" (123). Hier ist jedes weitere Wort überflüssig.

Nach der Religionsgeschichte hat die Sprachgeschichte das Wort. Die sprachgeschichtliche Untersuchung eröffnet Jacob mit einer Übersicht aller neutestamentlichen Formeln, die *ονομα* enthalten (125 bis 127). Viele dieser Verbindungen sind ohne Zweifel gut griechisch, manche nicht. Im allgemeinen ist *ονομα* wie שם die Vokabel des Eigennamens: es kann aber auch „Ruf", ferner „Bezeichnung für einen Begriff" sein. Wenn z. B. Luc. Pisc. 15 von *γόητας ἄνδρας ἐπὶ τῷ ἡμετέρῳ ὀνόματι πολλὰ καὶ μιαρὰ πράττοντας* d. h. von Betrügern, die sich Philosophen nennen, redet, so ist darnach *πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγώ εἰμι* (Matth. 24, 5, Marc. 13, 6, Luk. 21, 8) als gut griechisch anzusehen (129). Vielleicht: aber wer fühlt nicht den tiefreichenden Unterschied zwischen dem Sprachgebrauch der lucianischen und der neutestamentlichen Stelle? Sagt nicht das allein schon viel, daß dort ein Gattungsname, hier ein Eigenname in Frage steht? Und was will jene einzelne Stelle gegenüber dem stehenden, formelhaften Gebrauch im Alten und Neuen Testament? Jacob selbst scheint auch geringen Wert auf diese Erklärung zu legen. Denn im folgenden äußert er: „Das Neue Testament ist nicht griechisch stilisiert. Complex wie seine Gedankenwelt ist auch seine Sprache. Auf semitischem Boden erwachsen, enthält es die handgreiflichsten Semitismen oder besser Hebraismen. Alle Bemühungen, ihre Zahl einzuschränken, können diese Tatsache nicht aus der Welt schaffen. . . . Sobald ein neutestamentlicher Ausdruck inquiriert wird, muß einer der ersten Zeugen, dem er gegenüberzustellen ist, die Septuaginta sein." Nun gibt Jacob eine Übersicht über den Sprachgebrauch der Septuaginta, parallel der obigen neutestamentlichen. Und „weil sie nebenbei über die Übersetzungsweise und den Sprachgebrauch der Septuaginta in mancher Hinsicht belehren kann, ist sie vollständiger als der Vergleich mit dem Neuen Testament unbedingt erfordern würde." Nun folgt diese äußerst dankenswerte und lehrreiche Übersicht S. 110—138. Jeder hat das Recht und die Gelegenheit, sie in seiner Weise zu benutzen. Jacob stellt als das Bemerkenswerteste die Beständigkeit fest, mit der שם durch *ονομα* wiedergegeben wird. Immerhin, wenn man zusammenzählt, kommen über 40 Ausnahmen vor, die man nicht wohl mit „nur" einleiten darf. Jene „Beständigkeit" ist verursacht von der Verwandtschaft zwischen שם und *ονομα*. Allerdings hat „das letztere eine etwas weitere Bedeutung. Denn es ist fraglich, ob שם ursprünglich für die Bezeichnung eines abstrakten Begriffes gebraucht werden konnte wie *τὸ ὄνομα τῆς σωτηρίας*. Auch schon in Sir. 37,1 שם אוהב wird man griechischen Einfluß zu konstatieren haben." Aber wenn es, wie oben von Jacob dargelegt, „Vokabel" heißt (S. 517),

so braucht man sich nicht zu verwundern, wenn es von hier aus zur Bedeutung „Titel“, „Überschrift“, „Rechtstitel“, ja „etwas“ gelangt (S. 150), und noch weniger die Vermittelung des Syrischen und des Arabischen anzurufen, um das שם der mittelalterlich-jüdischen Grammatik (= Substantiv) zu erklären. Auffallend bleibt dabei, daß sich nur je einmal ὀνομασία und ὀνομαστί findet. Wie erklärt sich das? Woher das fast regelmäßige Zurückgreifen auf ονομα? Es hat einen doppelten Grund. 1. Bereits im Leben, genauer in der Schule war die Gleichung שם = ονομα festgelegt, ehe man an die schriftstellerische Übersetzung ganzer Bücher ging. 2. Die handwerksmäßige Art des Übersetzens, die Ängstlichkeit und Unfreiheit der Vertenten ist verantwortlich zu machen. Nur der Übersetzer des Buches Esther verfuhr sehr frei und nicht ungeschickt. Die übrigen hielten sich möglichst sklavisch an den Wortlaut und gerieten so gegenüber לשם und noch mehr gegenüber בשם in die größte Verlegenheit. In den mannigfachen Übersetzungen von בשם „kann man deutlich das hebräische Sprachgewissen mit dem griechischen streiten sehen“ (141). Das am häufigsten gebrauchte ἐν τῷ ὀνόματι ist „nach allem was wir wissen, ganz ungriechisch“. Es ist einfach eine mechanische Umsetzung von בשם.“ „Es ist nicht daran zu denken, daß diese Wendung etwa in einer von den alexandrinischen Übersetzern gesprochenen Spielart des Griechischen, einem sogenannten Judengriechisch, einen Anhalt gehabt habe und wirklich gesprochen worden ist. Dieses Judengriechisch ist überhaupt ein fragwürdiger Begriff“ . . . Etwas anderes ist es mit dem Übersetzergriechisch der Septuaginta. Das ist in den meisten Fällen gar keine wirkliche Sprache, sondern eine Wiedergabe hebräischer Wörter und Wortverbindungen durch die den Elementen nach äußerlich entsprechenden griechischen. . . . . Das Übersetzergriechisch der Septuaginta ist zwar nicht aus einer lebendigen Sprache erwachsen, aber es hat eine solche erzeugt oder doch, so unorganisch es seiner eigenen Entstehung nach war, zu der Sprache gewisser Kreise, die in dem Studium der griechischen Bibel lebten und nicht gebildet genug waren oder sein wollten, um an ungriechischen Wendungen Anstoß zu nehmen, erheblich beigesteuert. Diese Kreise waren vornehmlich Juden, welche einen Teil des Neuen Testaments und der Apokryphen geschrieben haben. Soweit man von einem Judengriechisch reden kann, ist es nicht die Mutter, sondern die Tochter der Septuaginta. Das sprachgeschichtlich Verhängnisvolle besteht darin, daß man bei der Herübernahme septuagintaler Konstruktionen einerseits den Zusammenhang mit dem hebräischen Original, mit dem die Septuaginta sich allenfalls noch trösten konnten, nicht mehr hatte, anderseits diese Wendungen neuen Begriffen unterlegte, denen sie notwendig schlecht sitzen mußten. Dafür ein Beispiel ist eben unser ονομα, insbesondere septuagintales und neutestamentliches ἐν τῷ ὀνόματι. „Äußerlich identisch sind sie dem Sinne nach ganz verschieden.“

Der Grundgedanke dieser sprachlichen Ausführungen ist zweifellos richtig. Aber es ist doch bei dem ersten Schriftstudium des Judentums auch im neutestamentlichen Zeitalter viel wahrscheinlicher, daß, wo neutestamentliche und septuagintale Wendungen einander ent-

sprechen, jene nach diesen (in mittelbarer Anlehnung an den Grundtext) als nach den „neuen“, d. h. doch wohl griechisch-römischem Sinne gemäß zu verstehen sind. Es ist reine Willkür, oder besser gesagt: nur aus oben als unhaltbar bezeichneten religionsgeschichtlichen Voraussetzungen zu begreifen, wenn es bei Zusammenstellung der der Septuaginta und dem Neuen Testament gemeinsamen Wendungen heißt: *προφητεύειν, λαλεῖν τῷ ὀνόματι* „zwar septuagintal konstruiert, aber der Bedeutung des Hebräischen entfremdet“ (143), ferner: *ἔρχεσθαι, λαλεῖν, σώζειν* „haben im Neuen Testament die nähere Bestimmung *ἐν τῷ ὀνόματι* in einem anderen Sinne zu sich genommen, als hebräisches בשם und ihr Äquivalent in der Septuaginta gemeint ist“ (144). Wir können also dem Ergebnis nicht zustimmen: „Die neutestamentlichen Gedanken: *ὄνομα* ist ein Zaubermittel und ein Gefäß des Glaubens, haben ihren sprachlichen Ausdruck zum Teil aus einem andersartigen Zusammenhang, dem des hebraisierenden Septuagintagriechisch geborgt; Gedanke und Ausdruck sind also inadäquat, und eines kann nicht aus dem andern erklärt werden“ (145). Mit der religionsgeschichtlichen fällt uns auch die sprachgeschichtliche Erklärung.

Nachdem so das neutestamentliche *ονομα* aus griechischen Voraussetzungen völlig erklärt ist, wird auch das Neuhebräische nachträglich von Jacob zu Rate gezogen, da dieses nach seinen Voraussetzungen nur als Parallele, nicht als Quelle gewertet werden kann Das Neuhebräische, wird ausgeführt, ist ein ungemein kompliziertes Sprachgebilde, ein Gelehrtenidiom: indessen bleibt immer das biblische Hebräisch der Untergrund der Sprache, was meist nicht genügend gewürdigt wird. „Die nationale palästinische Theologie und Schriftauslegung konnte sich nie so weit verirren wie ägyptischer Hellenismus, Christentum und patristische Exegese. Sie zu befragen ist daher oft wichtiger als Septuaginta, Peschitto oder gar Vulgata. So wäre auch das בשם י׳ nicht so lange und hartnäckig mißverstanden worden, wenn man sich mehr mit dem jüdischen Sprachverständnis in Fühlung gesetzt als neutestamentlicher Gewöhnung nachgegeben hätte“ (146). Sehr wohl. Jenes oft hat auch die protestantische Theologie längst beachtet. Aber vorhin hatte uns Jacob das gerade Gegenteil gelehrt: wir sollten alles andere zu Rate ziehen, alles eher befragen, Griechisches und Ägyptisches usw. und dann dürften wir hinterher auch noch die „Parallelen“, ja nicht „Quellen“ im Neuhebräischen aufsuchen, doch nur, um uns hier bestätigen zu lassen, was uns schon vorher, ohne Zuhilfenahme des Neuhebräischen, feststand. Wie nun? Zuerst hieß es: Hände weg vom Neuhebräischen, ihr, die ihr das griechische Neue Testament verstehen wollt! Jetzt auf einmal: setzt euch doch mehr mit dem Neuhebräischen in Fühlung! Was sollen wir nun tun? Wir wollen trotz der vorangegangenen Warnung den Rat befolgen, das Neuhebräische zu beachten. Da hören wir z. B. אמר בשם „den Autor einer Tradition nennen, sie mit dessen Namen einleiten“, ganz wie im Althebräischen und vieles Andere. „Aber wie wir die spätere jüdische Wertung des Namens bereits vom Heidentum angesteckt fanden, so äußert sich dies auch in nachbiblischem שם, und einige

Male findet sich nicht nur Namenzauber, sondern geradezu die neutestamentliche Formel (als wenn sie im Alten Testament nicht stände, es ist aber wohl „Zauberformel“ gemeint): ἐν τῷ ὀνόματι.“ An dieser Stelle oder wo sonst hätten wir freilich gerne einmal eine vollständige, zusammenhängende Übersicht des neuhebräischen Sprachgebrauchs gesehen, die uns leider nicht gegeben wird [1]); wir werden mit 2—3 Seiten (146—148) abgefunden, während für das Griechische (s. o.) reichlich mehr Raum verwandt war. Letztlich hängt das zusammen mit der Vierteilung des Verständnisses von ονομα, die Jacob im Neuen Testament beliebt (s. S. 521—23).

Darum ist er auch genötigt, nachdem bisher erst I und II ihre Erklärung gefunden, auf ὄνομα als „Stellvertretung“ zu kommen. Und das ist überaus wichtig, wenn auch nicht für das Neue Testament verwendbar, so doch zum Verständnis des modernen Sprachgebrauchs. Im Hebräischen gibt's derartiges nicht, nur für ονομα IV hat es viele Parallelen. „Rubrik, Titel, Überschrift“ heißt es hier, daher לשם die subjektive Intention bezeichnend: „etwas geschieht mit der auf die Handlung und ihren Sinn oder Zweck gerichteten Hinwendung des Gedankens“ (151). Z. B. beschneiden בְּשֵׁם ה״ג, d. i. „mit einer auf den Berg Garizim und den dortigen Kultus gerichteten Intention“ (153) — aber wäre nicht möglich: mit Nennung des Namens Garizim? Oder die Taufe (טבילה) לשם בן חורין d. i. die Taufe (eines Knechtes), „um ihn dadurch zum Juden und frei zu machen“ (genau: zur Rubrik der Freien). Ähnlich die Taufe einer Heidin לשום אנתתא, d. h. die einer Menstruierenden vorgeschriebene (genau: in Rücksicht auf ihre Eigenschaft als Frau). Auch hier ist die Frage wohl erlaubt: warum soll nicht der Gedanke zugrunde liegen, daß jene erste Taufe (gemeint ist hier eigentlich ein levitisches Reinigungsbad) geschah „mit Nennung des Wortes: Freier“, d. h. es wurde dem Betreffenden gesagt: du mußt dieses Bad nehmen, um ein Freier zu werden, oder nachher: jetzt bist du durch dieses Bad ein Freier geworden? Und bei der zweiten ähnlich, daß der Frau eröffnet wurde: da du jetzt zum Judentum übergetreten bist, mußt du als Frau ein Bad nehmen.[2]) Dann käme man mit einer einzigen Bedeutung für ονομα wie שם im biblischen Sprachgebrauch aus und brauchte nicht erst in Rom seine Zuflucht zu nehmen, um „den letzten großen Faktor, der den neuen Glauben oder doch seine Ausdrucksweise zu bilden mitgeholfen hat“, zu erklären.

Denn לשם und εἰς τὸ ὄνομα und Verwandtes sind „termini des Rechtsgeschäfts, besonders des Bankgeschäfts, des Kontokorrentverkehrs“ (154). Im römischen Recht ist nomine alicuius ein sehr geläufiger

[1]) Selbst das Levysche Neuhebräische Wörterbuch gibt über בשם und לשם einfach gar keine Auskunft.

[2]) Ähnlich hatten die Männer nach ihrem Übertritt ein Bad zu nehmen, um sich von der durch die Beschneidung entstandenen „Verunreinigung“ zu befreien. Man hat daraus die „Proselytentaufe“ gemacht, es handelt sich in der Tat nur um ein levitisches Reinigungsbad, das eben mit der Beschneidung zusammenhängt, wie bei den Frauen mit der Menstruation.

Ausdruck für: in Stellvertretung, im Interesse. Nomen heißt auch ausstehende Schuldforderung. Dieses römische nomen trat ins griechische Sprachgebiet ein und wurde mit ὄνομα gleichgesetzt, was zumal in Ägypten klar zu erkennen ist, wo etwa seit Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts das εἰς ὄνομα sich verbreitet und in die verschiedensten Formulare eindringt, wo ἐν ὀνόματι schon im ersten Jahrhundert vorkommt. Ähnlich in anderen griechisch redenden Provinzen: z. B. τῷ τῆς πόλεως ὀνόματι „auf Kosten, für das Konto der Stadt". Dagegen die im dritten vorchristlichen Jahrhundert sich findenden, schon (wie auch obige Stellen) von Deißmann angeführten Wendungen z. B. ἔντευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα sind wohl nach dem Altägyptischen, wo der Name = Geist, Persönlichkeit ist, zu erklären. Trotz dieser Sonderfälle aber ist für III. und IV. der römische Ursprung klar. Demnach heißt βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα = auf das Konto Jesu übertragen, zum Schuldner Jesu machen. Auch δέχεσθαι, ἀγάπην δεικνύναι, ποτίζειν, συνάγεσθαι mit εἰς τὸ ὄνομα stammt aus der römischen Banksprache" (159). „Religiöse Verhältnisse", insbesondere die Taufe werden im Neuen Testament als juristische Verhältnisse und als ein Geschäft aufgefaßt." „Dem Neuen Testament ist eine durchaus geläufige Vorstellung, daß das Leben ein Geschäft mit Gott ist, ein Kontokorrentverkehr, in welchem Tugend und Sünde, die guten und die schlechten Taten „angerechnet", gut- und schlechtgeschrieben werden, bis am Ende die Bilanz gezogen und im Himmel das Guthaben, „der Lohn", der Profit ausgezahlt oder das Defizit vorgehalten wird; z. B. 2 Kor. 5,19: Gott rechnete ihnen die Vergehungen nicht an, sondern machte uns die Rechnung (! = λόγος) der Versöhnung; Phil. 4, 17: es ist mir um die Zinsen, die für eure Rechnung anwachsen (! = τὸν καρπὸν τὸν πλεονάζοντα εἰς λόγον ὑμῶν) usw. . . . Dem Alten Testament ist eine solche Denkweise und Sprache so gut wie völlig fremd. . . . Aber das nachbiblische (= nachalttestamentliche) Judentum, das Judentum der römischen Zeit hat sich der Bezeichnung religiöser Verhältnisse durch die Sprache des Geschäfts so wenig widersetzt wie das Christentum. . . . Es ist eine gemeinsame Kultur, die gleiche Atmosphäre, in der Judentum und Christentum leben" (161).

Genau genommen müßte man nun wohl sagen: die juristische Auffassung religiöser Dinge im Neuen Testament ist jüdisches Erbe, Schalen des Judentums, die der christlichen Religion anhaften, von denen diese sich, da sie ihrem Geiste völlig widerstreben, mehr und mehr zu befreien sucht.

Wenn irgend eine Auffassung dem Judentum eigentümlich ist, so ist es diese, daß Rechnung und Gegenrechnung das Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem Gott begründen. Der ganze Talmud und die ihm verwandte Literatur ist voll von Belegen dafür. Der Begriff זכות (Reinheit, Verdienst; das Gegenteil: חוֹבָה Schuld) ist einer der wichtigsten in der talmudischen Theologie und beruht auf den Voraussetzungen, daß der Fromme den Forderungen Gottes genüge getan und daher Anspruch auf Lohn habe. So viele Gebote der Mensch erfüllt hat, so viele זְכִיוֹת hat er; so viele er nicht erfüllt hat, so viele עֲבֵירוֹת

(Übertretungen) hat er (jer. Berachot 9, 4. Bammidbar rabba c. 10). Der Mensch wird gerichtet אחר רובו „nach dem, was er mehr hat“ (Kidduschin 39 b): hat er mehr gesetzliche Leistungen, so ist er צדיק, hat er mehr Übertretungen, so ist er רשע (Bereschit rabba c. 53). Daraus ergibt sich die Regel: jeder sehe sich halb als rein, halb als schuldig an, nehme an, daß er ebensoviele מצוות wie עבירות habe; tut er nun eine מצוה, so sehe er es so an, daß sie sein Verhältnis zu Gott nach der Seite des Verdienstes neige; diese eine מצוה kann bewirken, daß er als צדיק gilt, weil er nach der Mehrzahl der Leistungen oder Übertretungen beurteilt wird und nun eine Leistung mehr als Übertretungen hat (Kidduschin 39 b). Der Mensch hat also im Himmel eine Rechnung חֶשְׁבּוֹן, die er vor seinem Tode in Ordnung bringen soll (Sifra 224 b, Koh. rabba 77 c). Außer den gesetzlichen Leistungen (oder Nichtleistungen) werden hier auch die guten Werke (מעשים טובים) gebucht. Z. B. als Mar Ukba starb, verlangte er seine „Rechnung“ (= Summe der von ihm gegebenen Almosen), und da er meinte, daß damit seine Übertretungen nicht bedeckt seien, verschenkte er noch sein halbes Vermögen (Ketubot 25). Da nun niemand bestimmt wissen kann, ob seine Gesetzeserfüllung und guten Werke zur Rechtfertigung vor Gott ausreichen, so entstand die Lehre von der stellvertretenden Gerechtigkeit der Väter, deren Verdienst, d. i. überschüssige gute Handlungen, den Nachkommen angerechnet werden und zugute kommen (z. B. Schemot rabba c. 44), und ähnlich die Lehre vom Verdienst der (noch lebenden) Heiligen (z. B. Schir rabba 1, 6 a). Auf derselben Linie liegt die Lehre vom Lohn der Werke: obwohl für den Menschen bei seinem Tun das Lohnmotiv nicht bestimmend sein soll, so hat doch Gott viele Gebote nur dazu gegeben, damit Israel Lohn empfange (Makkot 23 b, Tanchuma Bo 11), und der Lohn ist verschieden je nach der Leistung. Selbst der Glaube, wenn er auch als Vertrauen auf Gottes Verheißung gefaßt wird, gilt als Leistung, so daß זכות תורה und זכות אמונה nebeneinander geordnet werden (Beresch. rabba c. 74). Damit der für die Gerechten im Himmel aufbewahrte Lohn ihnen ungeschmälert bleibe, zieht Gott für die gewöhnlichen Wohltaten ihnen am Lohne nichts ab, wohl aber für die außerordentlichen (z. B. Schabbat 53 b). Aus dem gleichen Grunde wird der Gerechte für seine etwaigen bösen Werke schon auf Erden gezüchtigt, wie der Gottlose schon hienieden für sein geringes Gute den Lohn empfängt, damit er in der Hölle die volle Strafe leide (Beresch. rabba c. 33). Das Recht steht immer vor und über der Barmherzigkeit, z. B. sagt Abraham zu Gott: „Gib mir Söhne nach dem Recht (בדין), da ich sie verdient habe; wo nicht, gib sie mir aus Barmherzigkeit (ברחמים). Kurz: Werke, Lohn, Verdienst, Würdigkeit, das sind die Angelpunkte der talmudischen Heilslehre.“ [Die genauere Ausführung aller vorstehenden Sätze mit zahlreichen Belegen findet man bei Weber, Lehren des Talmud, wo S. 267—300 die für uns zunächst in Betracht kommende Lehre von der Rechtfertigung und S. 300—322 die sie ergänzende Lehre von der Versöhnung abgehandelt wird.]

Aber es war nicht Jacobs Aufgabe und Beruf, diese streng sachgemäße Formulierung, die dem Judentum und dem Christentum gerecht

wird, aufzustellen. Ebensowenig konnte es Jakob anliegen, auf die Möglichkeit hinzuweisen, wie man auch sonst ὄνομα fassen möge, das Verständnis von der Septuaginta aus zu gewinnen, da dies mindestens ebenso nahe liegt, als auf die römische Sprache und juristische Ausdrucksweise zurückzugreifen. Denn es hat auf alle Fälle sehr wenig für sich, ὄνομα das eine Mal septuagintal, das andere Mal altägyptisch, dann wieder römisch-rechtlich aufzufassen, ohne daß dafür zwingende Gründe beigebracht werden. Und an denen fehlt es bei Jacob, wie wir öfter sehen, bedenklich.

Aber noch einmal: dankbar haben wir Jacob zu sein, wenn er uns zeigt, wie vom Neuen Testament aus das „im Namen" seinen Weg durch die halbe Welt gemacht hat (162), und zwar in der Bedeutung des lateinischen in nomine. „Im griechischen Osten leitet die Formel ἐν ὀνόματι τοῦ πατρός, τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος jede geistliche und weltliche Verhandlung ein und prangt als Kopf über den Aktenstücken und Kaufverträgen der byzantinischen Zeit. Ja, man darf sagen, daß nahezu alle Bestrebungeu des Mittelalters buchstäblich unter der Überschrift „im Namen Gottes" stehen. Ist doch die Formel sogar in das Hebräisch des Mittelalters eingedrungen, indem es die Maske des Althebräischen בשם י״ vornahm. Und sie hat die wissenschaftliche Exegese bis auf den heutigen Tag über die wahre Bedeutung des biblischen Ausdrucks getäuscht und die biblische Theologie irregeführt. Ja, es ist endlich auch der Islam ihr verfallen. Wahrscheinlich aus dem syrisch-byzantinischen Christentum ist die Formel entlehnt, mit denen die Suren des Koran feierlich beginnen: „im Namen des allbarmherzigen Gottes", die bekannte Bismillah, eines der häufigsten Worte im Munde des Moslem, mit dem er ein Geschäft beginnt und jeden Brief schließt."

Allein die jüdische Grundanschauung müssen wir zu guter Letzt auch wieder in den Kauf nehmen. Es handelt sich bei dem verbreiteten Irrtum in der Auffassung des Namens nicht „lediglich um ein sprachliches Mißverständnis". „Das Mißverständnis בשם י״ = im Namen, d. i. in Stellvertretung konnte nur entstehen, wo eine Stellvertretung Gottes, eine Inkarnation, nicht anstößig war, also auf heidnisch-mythologischem Boden, in einer Entfremdung von dem Kerne des israelitischen Gottesgedankens." Wirklich? Gibt's denn aber im Alten Testament keinen מלאך י״, und war dieser etwas anderes als Gottes „Stellvertreter"? „Dies ist der Grundunterschied zwischen der Gotteslehre des Judentums und des Christentums. Das Judentum ist Bruch, radikaler Bruch mit dem Urirrtum alles Heidentums, das Geschöpf zu verwechseln mit dem Schöpfer. Das Christentum ist Kompromiß. Aber im letzten Grunde beruht dies auf Unterschieden der Völkerseelen. Das Christentum ist mehr als ein exegetisches Mißverständnis des Alten Testaments (allerdings!), die Exegese hat nicht das letzte Wort" (163). So würde also das richtige Verständnis der Formel „im Namen" letztlich zur Verherrlichung oder Rechtfertigung des Judentums dienen, während wir der Meinung sind, daß die Religion hoch über dem richtigen Verständnis einer noch so wichtigen Formel und über vielem anderen steht, und daß eine sprachliche Erklärung und sprachgeschichtliche Untersuchung einer zum biblischen Bestande

gehörenden Formel zwar nicht unabhängig von religionsgeschichtlichen Momenten gegeben werden kann, jedenfalls aber nicht im Dienste religiöser Tendenz, die auch der Sprache Gesetze aufzwingt, stehen darf.[1])

---

[1]) In einem Anhange S. 164—176 wird die Abschaffung des Wortes Jhvh erörtert und manche Anregung geboten, aber auch manche Lücke in der Erklärung gelassen. Wir gehen hier nicht näher auf die Frage ein, da der Zusammenhang mit dem Thema ein zu lockrer ist. Nur Einzelheiten seien angemerkt. Von Ezechiel heißt es, er habe durch die Verbindung Adonaj Jhvh die Leser zwingen wollen, Jhvh ja auszusprechen. „Es ist sogar möglich, daß er אדני יהוה nicht sowohl schrieb, damit beide Worte gelesen werden, sondern um ganz sicher zu sein, daß man Jhvh lese" (167). Wir halten dafür, daß es mindestens ebenso möglich sei, daß Ezechiel אדני schrieb, damit dies Wort gelesen werde, daß er aber יהוה dahintersetzte, um es als den in אדני eigentlich gemeinten Gottesnamen kenntlich zu machen, aber gerade durch die Voranstellung von אדני den Leser davor zu bewahren, daß er יהוה lese, so daß gerade יהוה also auszulassen war. Auch damit stimmt Cornills Ergebnis, der an 143 Stellen für אדני יהוה bloßes יהוה lesen will. Das würde nämlich so viel heißen als, daß יהוה ursprünglich allein stand und in einer späteren Textrezension, die יהוה gänzlich zu beseitigen noch nicht wagen konnte, אדני eingeschoben wurde, eben in dem vorhin angegebenen Sinne. Jedenfalls liegt das Verschwinden von יהוה nicht allzu weit von Ezechiels Periode. — Ferner: das Fehlen von [יהוה und] אדני in den aramäischen Stücken des Alten Testaments „wird so zu erklären sein, daß das Wort noch als Apellativ und hebräisches Wort gefühlt wurde" (168). Umgekehrt, meinen wir: weil אדני auch ein Eigenname geworden war, mußte es gemieden werden. Ein bloßes Apellativ hätte man im Aramäischen mit mârjâ wiedergeben müssen: das wäre dem Eigennamen אדני gegenüber zu fremdartig gewesen. Aber das aramäische אלהא entsprach völlig dem hebräischen damals für Gott gebräuchlichen אלהים, daher war es vorzüglich geeignet. — Die Erklärung für die Abschaffung des Gottesnamens Jhvh durch die Absicht, den Hohn der Heiden gegen das (im Exil) unglückliche Volk und seinen, wie es schien, ohnmächtigen Gott zu vermeiden, scheint uns nicht befriedigend (173). Denn gegen sie gilt dasselbe Bedenken, was Jacob S. 171 gegen die Herleitung jener Tatsache aus der Ehrfurcht vor Gott geltend machte; „man muß Gott doch irgendwie nennen". Wenn man ferner den wahren Namen Gottes im Tempeldienst aussprach, „weil man hier allein unter sich war", so galt das von einem großen Teil des hebräischen Schrifttums auch, von Verhandlungen der Gesetzeslehrer untereinander nicht minder — und doch blieb selbst in diesen Fällen der Name Jhvh unausgesprochen. — Wenn endlich השם in liturgischen Formularen nicht als Gottesname so gesprochen werden soll, sondern nur als Ersatz des auszusprechenden יהוה steht, eine Schreibsitte, die in den Zauberpapyri gerade mit Bezug auf Götternamen auf Schritt und Tritt begegnet (176), so sind das nach Jacob selbst unhaltbare Sätze: denn erstens war man, wenn irgendwo, hier „allein unter sich", zweitens dürfte man doch gerade hier, wo man „allein unter sich" war, am allerwenigsten dem heidnischen Namenglauben oder -aberglauben so bedenklich nachgegeben haben — wenn irgendwo, wäre doch hier ein bewußter Protest (s. S. 524) am Platze gewesen. Jacob schließt: „Mit dem Verzicht auf einen besonderen Eigennamen für seinen Gott hat Israel seine größte Tat vollbracht, Es hat seinen Gott der Welt gegeben. Ein Eigenname für Gott ist nicht vonnöten, denn es ist ja kein Gott außer ihm: יהוה הוא האלהים." Das war freilich keine Tat Israels (Jacob hat ja eben selbst gezeigt, daß die Sache einen ganz anderen Grund hatte), sondern die Tat Gottes in Christo.

---

# Die Qualität der Auferstehungsberichte.

Von Professor Dr. Wilhelm Soltau in Zabern.

Harnack hat in seinem Aufsatz „Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht"[1]) zwölf Berichte zusammengestellt, welche von der ersten Erscheinung des Auferstandenen berichten.

Auch wenn man Vollzähligkeit bei einer Übersicht über die Zeugnisse erstrebt, ist es besser, die aus andern Qellen abgeleiteten und sekundären Berichte beiseite zu lassen oder doch gesondert von den übrigen zu behandeln.

Die Erzählung eines koptischen Berichtes, nach Harnack aus den Jahren 150—180, ist ganz interessant, hat aber keinen Quellenwert, weil die Angaben auf denen der vier kanonischen Evangelien beruhen. Nicht minder darf der Schluß des Markusevangeliums (16, 9—20) als Exzerpt aus den übrigen Evangelien[2]) nicht mitzählen. Noch weniger die erst aus harmonistischen Zwecken eingeschobene Stelle Matth. 28, 9—10: sie sollte auch in das Evangelium des Matthäus eine erste Erscheinung zu Jerusalem hereintragen.[3])

Selbst zwei weitere Stellen haben, wie gezeigt werden soll, keinen selbständigen Quellenwert. In Luk. 24, 34 wird nebenbei, ohne daß der Schriftsteller irgend etwas Näheres wußte, eine erste Erscheinung vor Petrus erwähnt. Die Art und Weise, wie dieses geschieht, zeigt, daß hier eine anderweitig überlieferte Kunde nur gelegentlich mit untergebracht werden sollte. Offenbar hat die Erwähnung bei Paulus 1 Kor. 15, 5 diese Notiz des Lukas beeinflußt. Endlich kommt wohl auch besser eine Erscheinung bei Markus (14, 28; 16, 7) in Wegfall, da dieser zwar auf ein zukünftiges Wiedersehen in Galiläa hinweist, selbst aber nichts darüber überliefert.

Die übrigen sieben Auferstehungsberichte sind gleichfalls von sehr verschiedenem Werte. Ihre Zahl übrigens läßt sich auf vier reduzieren. I. Von einer ersten Vision des Petrus[4]) berichten Paulus 1 Kor. 15 (1) und das Petrusevangelium (2); aus der Erzählung des letzteren ist aber Joh. 21 abgeleitet (3). II. Eine Erscheinung vor allen Aposteln erwähnen 1) Matth. 28, 16—20 (4), 2) Luk. 24, 36 f. (5). Dazu kommen dann III. die Erscheinung vor Maria Magdalena Joh. 20, 11 f. (6); IV. bei den Emausjüngern Luk. 24, 12 f. (7).

Rechnen wir zu diesen vier „ersten" Erscheinungen noch diejenigen hinzu, welche nach guter Überlieferung später den Jüngern geworden sein sollen. Es sind V. die dem Jakobus gewordenen Erscheinungen: 1) Paulus 1 Kor. 15, 7, 2) Hebräerevangelium Hieron. de viris inlustr. 2. VI. Die Erscheinungen vor allen Aposteln 1) 1 Kor. 15, 5 erste Erscheinung Jesu vor allen Jüngern, 2) Joh. 20, 11 f. erste Er-

[1]) Theologische Studien, Bernhard Weiß dargebracht, 1897, S. 1 f.
[2]) Vgl. Soltau „Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert" S. 10.
[3]) Ebendaselbst S. 131.
[4]) Vgl. treffend W. Brandt, Die Evangelische Geschichte (1893) S. 492.

scheinung Jesu vor allen Jüngern. VII. 1) 1 Kor. 15, 7 zweite Erscheinung Jesu, 2) Joh. 20, 26 f. zweite Erscheinung Jesu. VIII. Paulus 1 Kor. 15, 6 berichtet endlich das Erscheinen Jesu vor 500 Jüngern.[1]) Doch wird es notwendig sein, auch von diesen noch einige als apokryph zu eliminieren. So V., 1) und 2); VII., 1—2; VIII.

Es ist ungemein bedauerlich, daß uns der Wortlaut von 1 Kor. 15, 5—8 nicht mehr in der ursprünglichen Fassung vorliegt. Echt kann die Lesart so nicht sein. Paulus nennt die Apostel niemals „Die Zwölfe“ und er hätte bei einer zweifachen Vision vor den Aposteln dieses doch einfacher haben können dadurch, daß er hervorhob, Jesus sei zweimal allen Aposteln erschienen. Die sehr bedenkliche Erscheinung vor 500 Jüngern[2]) auf einmal könnte auf das Pfingstwunder gehen, dieses aber ist wieder dem Paulus unbekannt.

Kurz, es läßt sich wahrscheinlich machen, daß der Wortlaut des Briefes ursprünglich lautete: *ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, ἔπειτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· ἔσχατον δὲ πάντων κ. τ. λ.* Die spätere jerusalemische Tradition, wonach Jesus den Aposteln zweimal erschienen,[3]) auch das Haupt der dortigen Gemeinde, Jakobus der Gerechte, eine solche Vision gehabt, vor allem aber wie bei der Ausgießung des heiligen Geistes sich Jesus den Seinen gezeigt habe: diese apokryphen Erzählungen, größtenteils auf dogmatischem Boden gewachsen, werden daneben die Fassung des Wortlauts sehr wahrscheinlich beeinflußt haben.

Das im einzelnen zu zeigen, ist hier jedoch nicht der Ort. Der Zweck dieser Ausführung ist vielmehr: aus den vielfachen, sachlich wertlosen Berichten zunächst die glaubwürdigen Angaben besonders herauszuheben, und sodann die Züge einer zarten poetischen Legende, welche in einigen jener Erzählungen enthalten sind, in das rechte Licht zu stellen. Dieses soll jetzt geschehen.

Durch Qualität und Zahl der Zeugen überwiegen zwei Berichte (I., II. bezw. VI.) derart, daß sie — wie man sie auch im einzelnen materiell erklären mag — als brauchbare, historisch glaubwürdige Versionen gelten dürfen.

Wie auch Paulus gelesen haben mag: sicherlich erzählt er, daß „Jesus gesehen worden sei von Kephas . . . darnach von allen Aposteln“! Die erste Angabe (I.) wird bestätigt durch die Erscheinungen Jesu vor Petrus am See Genezareth, wie sie das Petrusevangelium und Joh. 21 — beide nach älteren Berichten — erzählen: die Erscheinung aber, welche den Zwölfen geworden war (II., VI.), bildet die Grundlage aller Erzählungen im ersten, dritten und vierten Evangelium und liegt ja auch der Weiterbildung dieser Erzählung von einer zweiten Erscheinung Jesu vor allen Jüngern (VII., 1—2) zugrunde.

Dabei mag ja im einzelnen noch so vieles fraglich sein. Man kann eine hinreichende Sicherheit darüber vermissen, ob Jesus in Galiläa

---

[1]) Die Paulusvision mehrere Jahre später ist hier natürlich beiseite gelassen.
[2]) Ebenso auch im Buddhismus, dessen Sagen die apokryphen Evangelienbildungen beeinflußt haben! Vgl. Seydel, Die Buddhalegende (1884) S. 48.
[3]) Sie ist in der Fassung des Joh. 20, 19—29 noch erhalten.

oder in Jerusalem den Seinen erschienen sei, ob sie ihn auf einem Berge (Matth. 28, 16), oder am See Genezareth oder in Bethanien erblickt haben. Man kann streiten, ob dieses mehr ein geistiges Schauen[1]) oder ein leibhaftiges Erscheinen gewesen sei, nach Art jener späten Ausmalungen Luk. 24, 38 f.[2]) Joh. 20, 27; 21, 8 f. Der wahrheitsliebende Historiker hat die Pflicht, einzugestehen, daß die Grundlage dieser Berichte so gut fundiert ist, wie nur irgend eine andere Tatsache aus jenen religiös erregten Zeiten. Ob sie darum auch reale Vorgänge sind, das ist eine Frage für sich.

Daneben aber sind die wenigen zwar legendenhaften, aber echt poetischen und tiefreligiösen Erzählungen zu beachten, wie sie uns teils in der Ausmalung der Petruserscheinungen, teils in der Emmausepisode Luk. 24, 12 f. und Joh. 20, 11 f. geboten sind (III., IV.).

Sind auch die dort überlieferten Tatsachen zweifellos nicht historisch im eigentlichen Sinn, hat auch die fromme Sage manches ausgeschmückt, so haben doch gerade diese Erzählungen insoweit einen eminent historischen Wert, als sie uns in die Entstehung des Glaubens an eine leibliche Auferstehung Jesu einführen können.

Den meisten dieser Erzählungen ist ein Zug eigen, der zeigt, wie keusch und zurückhaltend diese Berichte von einem Wiedersehen des Gekreuzigten sind. Da ist keine Spur von Absichtlichkeit, keine Rede von jener Tendenz, mit der jetzt Luk. 24, 38 f. und Joh. 20, 19 f. die augenfällige, ja sinnliche Erscheinung Jesu ausgemalt haben. Keine Spur[3]) verrät die Absicht, Glauben zu erwecken, den Glauben zu stärken und zu bekräftigen.

Es sind subjektive Erlebnisse voll innerer Wahrheit, aber — eben deshalb keine Geschichtstatsachen.

Allen diesen Erzählungen ist der Zug eigentümlich, daß die Jesum Schauenden ihn anfangs gar nicht erkennen. Sie sprechen, sie verkehren mit fremden Personen und merken erst zum Schluß oder später, daß es Jesus gewesen ist, mit dem sie gesprochen haben. Erst als Jesus vor den Emmausjüngern das Brot brach, da „wurden ihre Augen geöffnet und sie erkannten ihn" (Luk. 24, 31). Sogleich aber verschwand er. Jesus am See Genezareth, den fischenden Jüngern zuschauend und mit ihnen redend, war von ihnen anfangs unerkannt geblieben (Joh. 21, 4). Maria Magdalena suchte Jesu Leichnam, und als sie nun Jesum selbst erblickte, erkannte sie ihn doch nicht: „sie wußte nicht, daß es Jesus war" (Joh. 20, 14).

Dieser Zug der Überlieferung, der von keinem Schriftsteller erfunden, der kindlich und natürlich ist, zeigt deutlich den idealen Ursprung dieser „geistigen Erlebnisse".

Die Jünger, welche ihren Führer verloren hatten, eine verstörte

---

1) 1 Kor. 15, 5—7: ὤφθη, und Luk. 24, 36—37.

2) Vgl. meinen Aufsatz „Über Lukas 24" in Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, talmudische und patristische Studien (Calvary, 1903), S. 59.

3) Natürlich bei der Grundlage jener Erzählung 21, 1—8. Die späteren Zusätze gehören ja zu dem Tendenziösesten, was das Neue Testament bietet. Vgl. Soltau, „Unsere Evangelien" S. 103. 122 f.

Herde ohne Hirt, suchten ihren Herrn. Sie glaubten so fest an seine baldige Wiederkunft, daß sie überall dort, wo sie Spuren seines geistigen Wirkens verspürten, ihn selbst erblickt zu haben glaubten, auch wenn die realen Vorgänge anfangs anderer Art gewesen waren.

Wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt waren und das Brot brachen, und wo ihnen die Augen aufgegangen waren, weshalb der Messias hatte leiden müssen (Luk. 24, 32), da ward es ihnen bald zur Gewißheit, daß der Herr mitten unter ihnen gewesen sei. Als Petrus wieder wie beim ersten Fischzug (Luk. 5, 1 f.) den Segen des Herrn gespürt hatte, da glaubte auch er wieder im ersten Morgengrauen den Herrn leibhaftig geschaut zu haben. Und als Maria Magdalena wieder das mahnende „Maria“ hörte, da mußte es der Herr selbst gewesen sein, der zu ihr gesprochen hatte. Da wußte sie, daß es wahr sei, wenn er gesprochen hatte: „Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ (Joh. 20, 17).

Selbst die jetzt so sinnlich ausgemalten, vergröberten Schilderungen bei Luk. 24, 38 f. (bezw. Joh. 20, 19 f.) enthalten noch Spuren jener Grundfarben. Die Furcht (Luk. 24, 37) und der Unglaube der Jünger (Luk. 24, 41) weisen deutlich darauf hin, daß sie Jesnm anfangs nicht erkannt hatten, trotzdem sie ihn doch an seinem Gruß „Friede sei mit euch“ (Joh. 20, 19) hätten erkennen sollen.

Die Seelen, die den Herrn suchten, fanden Gewißheit ihres Glaubens[1]), nachdem sie auch das Fremdartige ihrem Glauben eingeordnet und untergeordnet hatten.

Liegt nicht auch in dieser unhistorischen Legendenbildung eine beachtenswerte *historische Wahrheit*?

Das Leben des Messias, ein solches Leben, konnte nach aller Ansicht mit dem Kreuzestode nicht abgeschlossen haben. Der feste Glaube an seine geistige Fortdauer und an seine baldige Wiederkunft: die hielten die Geister der Seinen in steter Spannung. Wo sie Spuren seines Geistes antrafen, da vermuteten sie ihn selbst, da sollte er selbst wirksam gewesen sein. Diese äußeren Erlebnisse wirkten wieder zurück auf ihren geistigen Zustand. Bald war der Glaube „Jesus lebt“ eine Macht geworden, der sie wieder antrieb, mit neuer Freudigkeit den gekreuzigten und auferstandenen Messias zu predigen.

Das war jener „Geist der ersten Zeugen“, der uns unvergeßlich geblieben ist allein durch die zarten Farben jener Erzählungen, deren realen Hintergrund eine strenge Geschichtsforschung zwar verwirft, nur aber um in ihnen um so mehr ein glaubhaftes Zeugnis von der siegenden Macht des Auferstehungsglaubens zu konstatieren.

---

[1]) Diese Betrachtung dürfte doch wohl geeignet sein, um die Bedenken, welche E. von Dobschütz' „Probleme des Apostolischen Zeitalters“ (1904) S. 13 f. vorbringt, zu entkräften.



# Bekehrung, Heiligung, Wiedergeburt.

Vom Geheimen Kirchenrat und Prof. D. **Ludwig Lemme** in Heidelberg.

## 2.

Hiernach kam es für die lutherische Anschauung im Christenleben an auf Bewahrung des Gnadenstandes. In ihm wurde auf lutherischem Gebiet wesentlich die Heiligung gesehen. Natürlich ist auch das Wachstum der Glaubenskraft und die Zunahme der Heiligkeit in den Begriff aufgenommen. Aber da bloßes Beharren ohne Steigerung Abnahme wäre, gehört die steigende Kräftigung von Religiosität und Sittlichkeit an sich mit zur Bewahrung des Gnadenstandes. Die Bewährung desselben in der Tat wurde nicht vergessen, trat aber auf lutherischem Boden darüber zurück, daß es Luther, um die Gewissen zu trösten und aufzurichten, auf immer erneute Kräftigung der Heilsgewißheit ankam.

Natürlich konnten sich die Schwankungen und Unsicherheiten der Heilsgewißheit der Beobachtung Luthers nicht entziehen. Aber Luther wollte die Heilsgewißheit in keiner Weise auf die Heiligung begründet wissen, und die Konkordienformel ist ihm hierin gefolgt. Die Heilsgewißheit sollte nimmermehr auf den Sandgrund menschlichen Tuns, also auch nicht auf Erneuerung und Heiligung begründet werden, wurde demnach allein auf die Erfahrung der Rechtfertigung bezogen, zu der die Konkordienformel die Heiligung lediglich als ihre Folge in Beziehung setzte. Es hatte das seinen Grund darin, daß der religiöse Vorgang, durch den Luther sich zum Gnadenstande hindurchgerungen hatte, so ernst und so tiefgehend, so bis in die Wurzeln des Seelenlebens umwälzend und erneuernd die Religiosität bestimmt hatte, daß Luther gemäß dieser seiner persönlichen Erfahrung Glaubensgewißheit und Heilsgewißheit gleichsetzte, durchweg also die Heilsgewißheit mit dem Glauben als solchem gegeben sah. Die Konkordienformel dagegen sagt, daß die Gläubigen ihrer Schwachheiten und Gebrechen wegen weder an ihrer Gerechtigkeit noch an ihrer Seligkeit zweifeln, sondern für gewiß halten sollen, daß sie um Christi willen einen gnädigen Gott haben. Dieses Sollen wird der Erfahrungstatsache der Trübung der Heilsgewißheit gerecht. Solche Zweifel sind unausbleiblich, wo der Vorgang der Bekehrung nicht ein so tiefgehender und umwälzender ist, wie ihn Luther erlebt hatte. Im übrigen aber müssen wir in bezug auf den Durchschnitt urteilen, daß, wer im Gnadenstande von keinen Unsicherheiten der Heilsgewißheit angefochten wird, nicht der bessere Christ ist, sondern der oberflächlichere, der 1 Kor. 11, 31; 10, 12 erst einmal verstehen lernen sollte. Daß selbst Luther im Gnadenstande noch tiefgehenden Anfechtungen ausgesetzt gewesen ist, ist ja allbekannt. Er selbst hat diese zu seiner demütigen Selbstbeurteilung in Beziehung gesetzt. Die Erfahrung beweist, daß die Schwankungen der Heilsgewißheit den Mängeln der Heiligung entsprechen. Je geradliniger und aufwärtssteigender der Fortschritt der Heiligung ist, desto mehr festigt sich die Kraft der Heilsgewißheit.

Das ist ja allerdings richtig, daß prinzipiell die Heilsgewißheit im Glauben gesetzt ist. Und da Luthers Glaube durch seine Bekehrung, wie er sie in der Auslegung der sieben Bußpsalmen beschrieben hat, tief und fest gefugt war, so war er mehr geneigt, die Schwankungen der Heilsgewißheit, als Unterbrechungen der subjektiven Festigkeit, auf äußere Eingriffe des Satans zurückzuführen, als daß er sie zu psychologischem Verständnis erhoben hätte. So erklärt es sich, daß Luther nach seiner persönlichen Erfahrung die Stufen des Glaubenslebens übersah und demgemäß auch Bekehrung und Wiedergeburt gleichsetzte. Allerdings ist diese Gleichsetzung nicht durchgängig, sein Sprachgebrauch überhaupt kein gleichmäßiger. Er hat die Wiedergeburt auch der Rechtfertigung gleichgesetzt, was möglich ist, weil die justificatio, die er oft Gerechtmachung übersetzte, ihm durchgängig die Erfahrung der Versetzung in den Gnadenstand oder die Gewinnung der Gottesgerechtigkeit bedeutete. Das konnte sich ja freilich Luther, so wenig er über diesen Begriff reflektiert hat, nicht verhehlen, daß in dieser biblischen Anschauung der Inhalt einer realen Neubildung liegt; aber diese war er eben geneigt im Glauben als solchem gegeben zu sehen.

Luthers Sprachgebrauch wurde freilich dadurch abgebogen, daß er die herkömmliche unrichtige Deutung der Aussage Tit. 3, 5 über die Wiederzeugung und Erneuerung des heiligen Geistes auf die Taufe übernahm und der Bezeichnung der Taufe als des Bades der Wiedergeburt die Lehre entnahm, daß die Taufe die Wiedergeburt wirke. Hierdurch wurde freilich seine Grundforderung der Bekehrung im bewußten Leben nicht aufgehoben. Dann konnte also die Wiedergeburt, welche die Taufe wirkte, nur eine anfängliche Gnadenwirkung des heiligen Geistes in der Tendenz auf die Hervorrufung des Glaubens bezeichnen. Nichts anderes wird ja doch auch von den besonnenen Vertretern der Lehre, daß die Taufe die Wiedergeburt wirke, unter der Taufwiedergeburt verstanden (so daß für viele die Frage, ob die Taufe die Wiedergeburt wirke, sich auf einen bloßen Wortstreit reduziert). Nach dem 13. Artikel der Augustana haben die Sakramente den Zweck der Weckung und Stärkung des Glaubens. Nach Luther tragen wir das Kind zur Taufe der Meinung und Hoffnung, daß es gläube, und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe. Dementsprechend hat denn auch der große Katechismus in einer ausgezeichneten Darlegung die Taufwirkung beschrieben, wie denn das Augsburgische Bekenntnis sie in Darbietung der Gnade oder Aufnahme in die Gnade setzt. Will man diese Wirkung Wiedergeburt nennen, so steht ein solcher Sprachgebrauch jedenfalls außer Zusammenhang mit dem biblischen Sinn der Wiedergeburt, der auf eine Begabung mit dem heiligen Geist führt.

Diesem Sinn trat Luther näher durch die Beobachtung, daß der heilige Geist sich erst allmählich in den Gläubigen auswirkt; und nach dieser trat die Wiedergeburt ihm in Beziehung zur Erneuerung oder Heiligung, die einen Prozeß darstellt, welcher erst im Jenseits vollendet wird. Demgemäß ist dann in der Apologie die Wiedergeburt auch nicht bloß (V, 58) auf die Bekehrung gedeutet, sondern auch auf die Neu-

belebung, die der bekehrte Gläubige im Gefolge der Rechtfertigung unter der Einwirkung des heiligen Geistes erlebt (Ap. V, 60; vgl. VI, 35).

Die Verwirrung im lutherischen Sprachgebrauch hat die Konkordienformel veranlaßt, damit die der Rechtfertigung folgende Erneuerung nicht mit der Rechtfertigung vermengt werde, das Schwanken des Sinnes festzustellen (III, 18 ff.). Zuerst bedeutet die Wiedergeburt nach der Konkordienformel zugleich die Vergebung der Sünden und die ihr folgende Erneuerung. Sodann bedeutet die Wiedergeburt die Rechtfertigung, wofür man sich besonders auf die Apologie berief; und diese Gleichsetzung der Rechtfertigung mit Wiedergeburt und Lebendigmachung fand man berechtigt, weil die Rechtfertigung aus einem Kinde des Zorns ein Kind Gottes macht und also aus dem Tod in das Leben versetzt. Darnach bedeutet die Wiedergeburt die der Glaubensgerechtigkeit folgende Heiligung und Erneuerung. Denn den Gerechtfertigten „wird auch der heilige Geist gegeben, der sie erneuert und heiliget, in ihnen wirket Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten". Die Unsicherheit ist hier also symbolisch fixiert. Inhaltlich aber war in der Konkordienformel wichtig die Erkenntnis, daß der Glaubensgerechtigkeit die reale Einwohnung des Göttlichen folge (III, 154): „Obwohl durch den Glauben in den Auserwählten, so durch Christum gerecht werden und mit Gott versöhnet sind, Gott Vater, Sohn und heiliger Geist, der die ewige und wesentliche Gerechtigkeit ist, wohnet (denn alle Christen sind Tempel Gottes des Vaters, Sohns und heiligen Geistes, welcher sie auch treibet recht zu tun): so ist doch solche Einwohnung Gottes nicht die Gerechtigkeit des Glaubens, davon S. Paulus handelt und sie justitiam dei, das ist die Gerechtigkeit Gottes, nennet, um welcher willen wir für Gott gerecht gesprochen werden, sondern sie folget auf die vorgehende Gerechtigkeit des Glaubens, welche anders nichts ist, denn die Vergebung der Sünden und gnädige Annehmung der armen Sünder um Christus' Gehorsam und Verdiensts willen." Hiermit wird die Konkordienformel der erfahrungsmäßigen Tatsächlichkeit der Stufen der Entwicklung des Glaubenslebens gerecht. Sie hat diese im Verlauf des Glaubenslebens sich vollziehende Einwohnung Gottes allerdings nicht „Wiedergeburt" benannt. Aber was tut der Name, wenn nur der Inhalt des religiösen Vorgangs richtig erkannt ist?

Calvin befand sich in der Auffassung von Buße und Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung in wesentlichem Einklang mit Luther. Aber der Begriff der Wiedergeburt gewann bei ihm eine andere Stellung. Er dachte nicht daran, der Taufe die Wirkung der Wiedergeburt zuzuschreiben; sondern wenn er sie als Bad der Wiedergeburt bezeichnete, so doch nur in dem Sinne, daß sie als Siegel und Unterpfand des göttlichen Gnadenwirkens das bezeichnet und verbürgt, was der heilige Geist in der Seele wirkt, aber erst auswirken kann nach dem Maß der menschlichen Rezeptivität. Der Begriff hat also seine eigentliche Stelle nicht bei der Taufe, sondern bei der Bekehrung. In dieser bewirkt die göttliche Gnade den Gnadenstand, in welchem einerseits in der Aneignung der Sündenvergebung oder Rechtfertigung ein neues Verhältnis zu Gott gewonnen wird, andererseits durch die Wirkung des heiligen Geistes eine reale Lebenserneuerung

eintritt. Der Christus für uns und der Christus in uns ist im Glauben ungeschieden: jenen hat die Rechtfertigung, diesen die Wiedergeburt. Nach dem Genfer Katechismus bezeichnet die Wiedergeburt die Kreuzigung des alten Menschen und die Erneuerung zu einem neuen Leben in Gehorsam gegen die Gerechtigkeit Gottes. In der reformierten Orthodoxie trat der Begriff der Wiedergeburt zurück. Amesius (in der Medulla theologica. Amsterdam 1628) setzte die Veränderung der Beziehung zu Gott in Rechtfertigung und Adoption, die reale Veränderung in die Heiligung. Mehr Gewicht auf den Begriff der Wiedergeburt hat Heidegger (Theol. bibl. Zürich 1736) gelegt, die er freilich der Berufung (als wirksamer) oder der Bekehrung gleichstellte, ebenso wie der Neuschöpfung oder Neubelebung. Der Sache nach sah er in ihr die Ablegung des alten und Anziehung des neuen Menschen, und urteilte, daß sie in Anbetracht des Kampfes zwischen Fleisch und Geist in diesem Leben unvollkommen bleibe. Wenn nun der Rechtfertigung die Heiligung folgt, so sah er in dieser das göttliche Gnadenwirken, in dem der heilige Geist den Gerechtfertigten mehr und mehr zur Gottebenbildlichkeit erneuert. Auch die Heiligung ist auf Erden unvollkommen, wächst aber im Kampf. Der Höhepunkt der Entwicklung des Gnadenstandes liegt da, wo Gott die Erwählten als Gerechtfertigte und Geheiligte mit der unüberwindlichen Festigkeit ausstattet, die in der Beharrungskraft (perseverantia sanctorum) und der Heilsgewißheit (certitudo salutis) besteht. Und zwar hat Heidegger die Heilsgewißheit an die Beharrungskraft gebunden. Zwar sah er nach den Voraussetzungen der Erwählungslehre die Gabe des Beharrens in der Berufung gesetzt. Aber es ist anzuerkennen, daß er in seinem Aufriß der Gnadenordnung (gratia vocationis, gr. justificationis, gr. sanctificationis, constantia foederis) ein Verständnis der Lebensbewegung des Gnadenstandes zum Ausdruck gebracht hat, wie man es bei dem viel verkannten Vertreter reformierter Orthodoxie zunächst nicht erwartet. Die Festigkeit im Gnadenbunde, mit der diese Heilsordnung abschloß, hat Heidegger aber nicht mit der Wiedergeburt kombiniert. Bei durchgängiger Gleichsetzung mit der Bekehrung haben einige Reformierte die Wiedergeburt doch tiefgehender gefaßt. So wird nach Danäus der Christenstand im eigentlichen Sinne begründet durch die Wiedergeburt in dem Sinne der realen Umbildung durch Einwohnung des Geistes Christi, der die Ertötung oder Ablegung des alten Menschen negativ und die Lebenserneuerung positiv bewirkt.

In der lutherischen Orthodoxie wirkte neben der Anknüpfung der Wiedergeburt an die Taufe und neben der Gleichsetzung von Wiedergeburt und Bekehrung die Ratlosigkeit der Konkordienformel fort, die Baier auf einen ergötzlichen Ausdruck gebracht hat. Nach ihm umfaßt die Wiedergeburt im weiteren Sinne außer Bekehrung auch Rechtfertigung und Erneuerung. Im engeren Sinne bedeutet sie entweder die Rechtfertigung oder die Heiligung. Sie kann aber auch die Neuschöpfung, die Lebendigmachung, die geistliche Auferweckung bedeuten. Man kann sich also alles mögliche oder auch gar nichts dabei denken — und das ist bis in die Gegenwart die Regel gewesen. Für sich selber aber faßte Baier die

Wiedergeburt als Bewirkung des Glaubenslebens, setzte sie also der Bekehrung gleich. Soweit aber der Taufe die Wiedergeburt zugeschrieben wurde, betonte Baier, daß durch sie die Notwendigkeit einer Bekehrung im bewußten Leben nicht angetastet werde. Bei der Heiligung, in der die Reformierten die Bewährung in den Früchten des Glaubens betonten, weil sie die Heilsgewißheit nicht bloß am Rechtfertigungsbewußtsein, sondern auch an dem Bewußtsein, in guten Werken tätig zu sein, orientierten, kam es der lutherischen Orthodoxie hauptsächlich auf die Heilsbewahrung an. Dann fehlt aber der Gesichtspunkt der Realerneuerung. Und so zählte Baier unter den Wirkungen der Rechtfertigung zwischen dem Gewissensfrieden mit Gott und der Adoption zur Gotteskindschaft einerseits und der Heiligung und Hoffnung des ewigen Lebens andererseits die Begabung mit dem heiligen Geiste auf, die er der mystischen Vereinigung mit Jesu Christo gleichsetzte. Nach Quenstedt bedeutet die Unio mystica dasselbe, wie das Wohnungmachen der Trinität bei dem Gläubigen Joh. 14, 23, die Einwohnung Christi in den Herzen Eph. 3, 17; 2, 22, die mystische Ehe Christi und der Kirche Eph. 5, 32, die der geistlichen Eingliederung der Reben in den geistlichen Weinstock Joh. 15, 4 ff., der Verbindung des Haupts und der Glieder Eph. 1, 22. 23 entspricht. Aber eine zeitliche Abfolge des Heilswegs herzustellen war er nicht geneigt, sondern nur eine sachliche; die unio mystica mit Gott beginnt mit der Rechtfertigung.

Diese Vereinigung mit Gott aber faßte die lutherische Orthodoxie substantiell. Schon die Konkordienformel hatte die Lehre verworfen, daß nicht Gott, sondern allein die Gaben Gottes in den Gläubigen wohnen. Da sie nun aber auch die Lehre verwarf, daß in der Bekehrung eine neue Substanz gesetzt werde, so war die Frage, wie die substantielle Vereinigung Gottes mit dem Gläubigen aufgefaßt werden solle. Diese fand man in der Unio mystica. Quenstedt aber meinte, daß man sie eigentlich nicht substantielle Vereinigung, sondern Vereinigung der Substanzen nennen müsse. Er sagt: „Die Form (oder das Wesen) der mystischen Vereinigung besteht in der wahren, wirklichen, innerlichen und engsten Vereinigung der Substanz des Gläubigen mit der Substanz der heiligen Trinität und des Fleisches Christi, ohne Ausdehnung oder Zusammenziehung göttlichen oder menschlichen Wesens, mit Aufrechterhaltung des Wesensunterschieds der vereinigten Faktoren trotz der Vereinigung". Die substantielle Vereinigung soll also geistlich vorgestellt werden mit Fernhaltung physischer und lokaler Anschauung. Dann war aber die Frage: war es nicht richtiger, diesen Vorgang Wiedergeburt zu nennen? Und wenn schon die unkirchliche Mystik des Reformationszeitalters die Neigung zu dem derben Realismus gezeigt hatte, den die Konkordienformel ablehnt, konnte ein solcher nicht an die orthodoxe Lehre anknüpfen? Das geschah bei Jakob Böhme. Er beschrieb die Wiedergeburt nach Art der lutherischen Unio mystica als den Vorgang, in dem die nach Gott hungernde Seele aus der Menschwerdung Christi die aufgeschlossene Wesenheit Gottes in sich zieht. „So wird denn die arme Seele mit einem Lichtleib bekleidet, wie das Feuer in der Kerze." Eine solche Materiali-

sierung in der Anschauung, wie sie aller Theosophie naheliegt, ist in der neuesten Zeit bei Culmann wiedergekehrt. Culmann sah geradezu einen Mangel der Reformation und des Protestantismus in dem Mangel an Realismus. Er meinte, man sei zu einseitig bei Rechtfertigung und Sündenvergebung stehen geblieben und habe darüber vergessen, wie unsere natürliche Gottesleere durch die Gottesfülle, unser Gotteshunger durch das Leben Gottes ausgefüllt werden müsse. Von der Rechtfertigung wies er fort zur höheren Stufe der Assimilierung der göttlichen Lebensfülle.

Die Rechtfertigungslehre spricht scharf und schlagend den Gegensatz der evangelischen Religiosität gegen die katholische aus. Aber es ist durchaus nicht gesagt, daß dasselbe, was den Gegensatz zutreffend formuliert, auch das Wesen der evangelischen Religiosität in sich zutreffend charakterisiert oder geeignet ist, als Lehrprinzip zu dienen, aus dem die andern Lehren abgeleitet werden könnten. Dem letzteren Mißverständnis ist in neuerer Zeit Kähler verfallen, dem ersteren Cremer. Und man muß überhaupt sagen, daß auf lutherischem Boden in der Zeit der Orthodoxie mit einer Einseitigkeit, die sich auf reformiertem Boden nicht beobachten läßt, das Schwergewicht auf die Rechtfertigung in dem Sinne der Sündenvergebung gelegt wurde, so daß darüber zurücktrat, wie nach Luthers Grundanschauung die Rechtfertigung doch eben die religiöse Erfahrung des bekehrten Gläubigen ist. Verband sich hiermit die auf katholische Sakramentsmagie zurücklenkende Behauptung, daß man schon durch die Taufe wiedergeboren ist in dem Sinne, daß der gottgewollte Christenstand damit hergestellt ist, so schien im Verlauf des Christenlebens alles nur auf fortwährendes Nehmen der Sündenvergebung anzukommen. Dann verlor sich aber der Unterschied zwischen Reich Gottes und Welt, unsichtbarer und sichtbarer Kirche. Die Kirche wurde gleich dem Katholizismus zu einer irdisch-weltlichen religiösen Organisation, in der man fortwährend Sündenvergebung nahm. Wo blieb die seit Irenäus und Augustin bis Luther und Calvin besessene Einsicht, daß die Hauptsache im Christentum nicht sei negativ die Vergebung der Sünde, während man im alten natürlichen Menschenwesen bleibe, sondern vielmehr positiv die Neuschöpfung, die Belebung zu einer neuen Kreatur. Diese nicht vergessene, sondern nur in den Hintergrund gedrängte Erkenntnis wurde neu ins Licht gestellt durch den Pietismus. Daß Spener die Heiligung gegenüber der Rechtfertigung, die Heilsbewährung gegenüber der Heilsbewahrung, die Sündenüberwindung gegenüber der Sündenvergebung betont hat, ist bekannt. Es war geradezu notwendig, daß in der Erlösung gegenüber der einseitigen Beachtung der Befreiung von der Schuld der Sünde die Befreiung von der Macht der Sünde hervorgehoben wurde. Nicht bloß die Sündenvergebung macht den Christen. Spener sah in Zusammenklang mit Joh. Arndt in der Wiedergeburt oder Unio mystica das Wesen des Christenstandes (Theol. Bedenken. Halle 1700).

In gerade entgegengesetzter Richtung wirkte der Rationalismus. Durch seine Zurückführung des Christentums auf natürliche Religion löste sich mit der Verflüchtigung alles spezifisch Christlichen auch der Unterschied der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche auf. Für die evangelische

Rechtfertigungslehre verlor man derartig jedes Verständnis, daß man die katholische Selbsterlösung höher schätzte als den evangelischen Erlösungsglauben. Da in der Religion die Moral zur Hauptsache wurde und die Moral das selbsttätige Handeln forderte, konnte Stäudlin urteilen, daß Luthers Grundsätze der Moral mehr geschadet als genützt hätten; Ammon, daß Luthers dogmatische Extravaganzen viel Unheil gestiftet hätten. Die Begriffe Buße und Bekehrung, Heiligung, Wiedergeburt und Unio mystica reduzierten sich alle in verschiedener Umdeutungsform auf die Grundanschauung der moralischen Besserung, nahmen infolgedessen in der Dogmatik keinen großen Raum mehr in Anspruch. Der Verflachung der Moral, die trotz alles Gewichtlegens auf Moral die unausbleibliche Folge ihrer Loslösung vom christlichen Glauben ist, sah sich selbst Kant durch seine Lehre vom radikalen Bösen entgegenzuwirken veranlaßt. Dieses Analogon der christlichen Lehre von der Erbsünde ergab die Folgerung, daß ein bloßer sittlicher Fortschritt nicht genügt, da er im radikalen Bösen stecken bleibt, also auch über das radikale Böse nicht hinaus führt, sondern daß eine Erhebung über dasselbe eintreten muß. Kant erkannte, daß jemand ein moralisch guter Mensch nicht wird durch allmähliche Reform, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern nur durch eine Revolution in der Gesinnung, durch eine neue Schöpfung des Herzens, also durch eine Art Wiedergeburt. Aber wie eine solche zustande kommen könne, dafür vermochte er, da alles doch nur auf den natürlichen Willen ankam, keinen gangbaren Weg aufzuzeigen. Seiner Forderung hat darum mit Recht Matthias Claudius entgegengehalten, diese Einsicht sei nur wie eine Art Grenzhügel, von dem die natürliche Vernunft ins gelobte Land hineinsieht.

Trotzdem bewegt sich der moderne Rationalismus durchweg in den Bahnen von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, mag er sich auch durch die Anerkennung der geschichtlichen Religionsstiftung Jesu vom alten Rationalismus ebenso unterscheiden wie durch ein besseres Verständnis der Religion im Unterschied von der Moral. Vermöge des Abstands religiös-sittlicher Gesinnung von der fehlerhaften Sinnesart des natürlichen Menschen gewinnt z. B. O. Pfleiderer (Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. 6. Aufl. Berlin 1898) die Idee der Sinnesänderung, die man unter dem Gesichtspunkt göttlicher Wirkung Wiedergeburt, unter dem Gesichtspunkt der Sinneswendung des menschlichen Willens Bekehrung nennen kann. Der Glaube, der diese Änderung der bisherigen Lebensrichtung durchmacht, steht nicht mehr in Zwiespalt, sondern in Frieden mit Gott, hat also die Rechtfertigung, weder durch eigenes Verdienst, noch durch Verdienst Christi, sondern durch vernünftige Gotteserkenntnis. Die Unio mystica ist das normale Gemeinschaftsverhältnis mit Gott. Die Heiligung ist die Betätigung des geisterfüllten Glaubens in fortgehender Bekämpfung der natürlichen Sündhaftigkeit und Umwandlung des ganzen natürlichen Personlebens zum willigen Organ und zur immer reineren Erscheinung des heiligen Geistes.

---

# Aus der Praxis der Evangelisation und Gemeinschaftspflege.

Von Pfarrer Pilgram in Wülfrath.

Die folgenden Zeilen wollen nicht eine theoretische Auseinandersetzung bringen über die in unserer Zeit so hochwichtige Frage der Evangelisation. Oft genug schon ist das Für und Wider gegeneinander abgewogen worden. Wir treten vielmehr mitten hinein in die Praxis des Lebens, um an einem konkreten Beispiel unsern Blick zu schärfen und für unsere Arbeit zu lernen.

Schon seit Jahren besteht in der hiesigen Gemeinde W. neben außerkirchlichen Gemeinschaften auch eine freie kirchliche „Versammlung". Erst kam man in einem Privathause zu freier Besprechung des Wortes Gottes Sonntagnachmittags und auch an einzelnen Wochenabenden zusammen. Da der Raum bald zu klein wurde, mietete ein freies Komitee, zu dem übrigens keiner der beiden Gemeindepfarrer gehört, einen Saal, in welchem nun 4—5mal wöchentlich zum Teil von den Pastoren der Gemeinde, mehr aber von durchreisenden fremden Brüdern, insbesondere auch durch Gemeinschaftsleute aus dem benachbarten Wuppertal, sowie später auch von dem Prediger einer außerkirchlichen Gemeinschaft in V. Versammlungen abgehalten wurden. Daneben vereinigten sich die interessierten Kreise ohne besondere Leitung zu Gebetsstunden, Nähverein für die Neukircher Mission, Gesangverein 2c. Abgesehen von einzelnen Heißspornen, die immer wieder auf gänzliche Trennung von der Kirche und Abhaltung von Versammlungen am Sonntagvormittag hinarbeiteten, ging alles recht brüderlich zu. Man fand sich zusammen auf dem gemeinsamen Boden der Allianz. Fragen, wie die Wiedertaufe wurden grundsätzlich vermieden. Man trieb Gottes Wort zur Erweckung der Unbekehrten und zur Förderung der Gläubigen. Die Arbeit wurde sichtlich gesegnet und die Gemeinschaft war ein Salz in der Kirche. Wir Pfarrer gingen gerne hin, wenngleich wir uns auch darüber völlig klar waren, daß bei dem Individualismus der niederbergischen Bevölkerung die Gefahr der Separation äußerst nahe lag, und mit der Zeit die Versammlung zu einer außerkirchlichen Gemeinschaft ausarten würde. Tatsächlich haben sich nun auch schon manche von dem erwähnten Prediger W. in V. oder auch anderswo taufen lassen, besuchen an Sonntagmorgen auswärtige freie Versammlungen, ja schließen sich seit einigen Wochen in einem Privathause zu sonntäglichen Gottesdiensten während der Kirchzeit zusammen, ohne jedoch formell aus der Landeskirche auszutreten. Vielleicht wäre es schon länger zu einer Lossagung von der Kirche in weiterem Umfange gekommen, wenn es den betreffenden Kreisen nicht an den nötigen Geldmitteln zur Etablierung einer eigenen Gemeinschaft gefehlt hätte. Trotzdem haben wir Pastoren uns bis jetzt immer noch an den Versammlungen beteiligt, um wenigstens das Unsrige zu tun, einer Separation vorzubeugen und den berechtigten Bestrebungen der Gemeinschaftskreise entgegenzukommen.

Obwohl die Versammlungsleute vielfach angefeindet und mit einer Darbystengemeinschaft, die zufällig in derselben Straße ihr Lokal hat, verwechselt wurden, kamen doch auch öfter suchende Seelen zur Versammlung und wurden vom Worte Gottes ergriffen. Dies war besonders der Fall, als vor 3 Jahren ein durchreisender, für den Bau einer Kapelle kollektierender Methodistenprediger vom Thüringer Wald, einige Zeit in der Versammlung evangelisierte; da das Lokal zu klein wurde, wurde das evangelische Vereinshaus zur Verfügung gestellt. Eine mächtige Bewegung ging durch die Gemeinde. Viele wurden durch das lebendige schlichte Zeugnis erweckt, bis die Evangelisation dadurch ein plötzliches

Ende fand, daß ein Mädchen, welches sich rege beteiligt hatte und abends nach den Versammlungen mit anderen zu weiterer seelsorgerlicher Behandlung bis in die Nacht hinein zurückgeblieben war, irrsinnig wurde und bald darauf starb.

Nach Jahresfrist veranlaßte ein Glied der Gemeinschaft den Oberstleutnant v. Knobelsdorff, der nicht lange vorher schon mal in W. einige Tage lang evangelisiert hatte, zu einer Wiederholung seiner Tätigkeit, wenigstens für drei Tage. Wieder ging die Arbeit Hand in Hand mit der Kirche. Nachmittags vereinigte man sich einige Stunden in den Privathäusern abwechselnd zu brüderlichem Austausch in kleinem Kreise bei einer Tasse Kaffee, hinterher wurden dann im Gemeinschaftssaal und abends im evangelischen Vereinshaus Versammlungen abgehalten. Dieselben haben zur Belebung christlicher Gemeinschaft manches beigetragen, ohne jedoch bei der kurzen Dauer der Arbeit eine besondere Bewegung in der Gemeinde hervorzurufen oder nachhaltige Wirkungen zu hinterlassen.

Nun aber kam vor etwa einem Vierteljahr ein im Johanneum zu Barmen ausgebildeter junger Mann Namens Th., ein Mennonit, der die Absicht hatte, zu den Heiden zu gehen, mit unserer Gemeinschaft in Berührung. Nachdem er schon einigemal vereinzelte Ansprachen gehalten hatte, veranlaßte man ihn zu einer regelrechten Evangelisation. Von Abend zu Abend stieg die Zahl der Besucher. Bald war das Lokal zu eng. Da entschloß man sich, für drei Abende wieder das evangelische Vereinshaus freizugeben. Nicht nur der genannte Bruder Th., auch ein Hamburger Pastor aus der Judenmission, der schon genannte Prediger der freien Gemeinde in B., sowie die Pfarrer unserer Gemeinde hielten Ansprachen. Nach Verlauf der drei Tage wurden die Versammlungen im Gemeinschaftssaal fortgesetzt und zwar mit dem Erfolg, daß eine ganze Anzahl von Leuten, die früher völlig in der Welt standen, für den Herrn gewonnen wurden, Gottes Wort lieb gewannen, ihr lieberliches Leben darangaben und in ihrem ganzen Wandel nicht wiederzuerkennen waren. Mehrere Arbeiter der F.'schen Gießerei, in der viel getrunken wurde, ließen von ihrer Leidenschaft ab, so daß ein in der Nähe wohnender Flaschenbierhändler über den Rückgang seines Geschäftes klagen mußte. Daneben erlebten wir die Freude, daß Seelen, die dem Reiche Gottes nahestanden, infolge der Evangelisation zum getrosten heilsgewissen Glauben hindurchdrangen und fröhliche Gotteskinder wurden.

Kurze Zeit zuvor hatte die in B. arbeitende Zeltmission des Pastors Paul eine ähnliche Bewegung in dem an B. grenzenden Teil unserer Gemeinde hervorgerufen. Religiös gleichgültige, abgestumpfte Menschen wurden in den Versammlungen erweckt, sie erkannten ihre Sünde, suchten und fanden Vergebung im Evangelium von Jesu und hatten etwas von dem sie nie geglaubt, daß man's haben könne, nämlich Frieden mit Gott, und wurden neue Menschen. Andere, die nicht so fern gestanden hatten, wurden gleichfalls zum lebendigen Glauben geführt. Welche Freude, als ich nachher mit diesen Seelen zusammentraf und mit ihnen mich austauschte. Ja hier war ebenso wie bei den oben genannten Versammlungen etwas Großes vorgegangen; hier hatte der Herr gearbeitet. Herzen waren aufgetan durch das Wort und für das Wort. Der Herr hatte gesegnet. Ein Sieg war errungen nach dem andern. Es war wie ein zweites Pfingsten.

Und das alles durch die schlichte Arbeit des jungen schüchternen Evangelisten Th. aus Barmen und des früheren Pfarrers Paul und seines Gehilfen. Wir Pastoren haben jahrelang gearbeitet; wir haben Gottes Wort verkündet in demselben Geist und Sinn; wir haben wieder und immer wieder den Seelen den Heiland vor die Augen gemalt und es bezeugt, was das ist, und wie wohl das tut, glauben zu dürfen, Gnade und Vergebung zu finden in dem, der unser

Friede ist, Jesus Christus. Aber, daß Weltmenschen zu Christen geworden wären, daß kirchlich gesinnten Leuten die Augen über ihrer Selbstgerechtigkeit, über das, was Jesus bringen will, aufgegangen wären, und jene mit bußfertigem Herzen das Heil in Christo Jesu ergriffen hätten, kurz, daß Menschen zum Glauben gekommen wären durch unsere Arbeit, wo haben wir das auch nur annähernd in dem Maße erlebt? Wo haben wir in der Kirche auch nur im entferntesten solche Erfolge aufzuweisen, wie sie diese einfachen Gemeinschaften mit ihrer Evangelisation unleugbar haben?

Solche Bewegungen mit einigen Redensarten abzutun, wie: „Alles Schwärmerei! unnüchterne Treiberei! die Leute müssen nur immer was Neues haben. Das Volk geht immer lieber zum Kurpfuscher als zum Arzt," geht nicht an. Denn nicht das ist der Erfolg, den wir bewundern, daß Leute, die vielleicht jahrelang keine Kirche von innen gesehen haben, kommen und hören, vielleicht nur aus Neugier, obwohl auch das schon etwas Großes ist. Nein, wenn es dabei bliebe, daß die Evangelisten volle Säle hätten und die Leute unter Gottes Wort brächten, würden wir noch nicht berechtigt sein, von Erfolgen zu sprechen. Aber wenn Menschen durch diese Tätigkeit der Evangelisten aus dem Verderben gerissen werden, wenn sie Buße tun und im Glauben fröhliche Gotteskinder werden, wenn sie die Wirtshäuser nicht mehr besuchen und sich's wohl sein lassen in ihren früher vernachlässigten Familien, mit einem Wort, wenn unsterbliche Seelen gerettet, wiedergeboren werden zu einer lebendigen Hoffnung und wissen, was sie am Heiland haben, hat da, so fragen wir, der Geist Gottes gewirkt, oder ist das alles rein psychologisch zu erklärende Erregung? Sind das nur Scheinerfolge? Warum haben wir denn nicht auch wenigstens solche „Scheinerfolge"? Wenn wir sie hätten, wir würden nicht so wegwerfend darüber urteilen, sondern uns ihrer herzlich freuen. Daß die Menschen laufen und wieder laufen, wo es etwas Besonderes gibt, das ist leicht zu verstehen, das ist etwas Äußerliches; wenn aber Menschen bekehrt werden und den Frieden Gottes finden, wollen wir da ein direktes Eingreifen Gottes leugnen, den Geist dämpfen, der Hand Gottes wehren und behaupten: „Alles ungöttliches Getriebe! es hält nicht stand; abwarten, erst abwarten, was daraus wird, wie viel davon bleibt?" Gewiß, wir wollen abwarten, und wir werden erfahren, daß manche, vielleicht viele, nicht standhalten, sondern wieder zurückgehen, aber vielleicht wären sie nicht zurückgefallen, wenn man diesen Seelen besser nachgegangen wäre und die zarten Pflänzlein treuer gepflegt hätte. Aber auch, wenn sie trotz der Pflege nicht fest bleiben, wenn das Feuer erlischt, ist darum nicht doch am Herzen etwas vorgegangen, was sonst noch nie und nirgends an diesem Herzen vorgegangen war? Ist da nicht doch ein Segen Gottes spürbar gewesen? War da nicht doch die Evangelisation von Erfolg?

Wir müssen anerkennen, Gottes Geist hat in unserer Gemeinde durch die Evangelisation mächtig gewirkt, und wie bei uns, so ist es vielfach auch anderswo. Was folgt nun daraus? Anscheinend stehen wir vor einem verhängnisvollen Entweder — Oder. Entweder die oben beschriebene Evangelisation unserer Gemeinschaftsleute ist wirklich ein Werk aus Gott, eine vom Herrn legitimierte und gesegnete Arbeit, und dann muß die evangelische Kirche, die diese Arbeit vielfach bekämpft, die diese Erfolge notorisch nicht hat, zweifellos nicht hat, deren Organisation, deren theologisch gebildeten Pastoren nicht gelingt, was jenen einfachen, schlichten Evangelisten fast spielend gelingt, ihren Bankrott erklären und eingestehen, daß sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe unfähig sei. Oder aber, wir halten die Kirche nicht für so verweltlicht und verdorben, wir erklären die kirchliche Arbeit für die allein rechte und vom Herrn gewollte und gesegnete, sind dann aber gezwungen, die Erfolge der Evangeli-

sation als etwas Ungöttliches, rein menschlich Gemachtes, ja vielleicht als etwas Dämonisches zu verwerfen und als nichtig zu erklären. Nun aber geht letzteres nicht an angesichts der unleugbaren Tatsachen, angesichts des großen Segens, den Gott tatsächlich auf die Evangelisation gelegt hat. Demnach bleibt also anscheinend nichts anderes übrig, als das Eingeständnis: Unsere staatlich, nach politischer Opportunität regierte, durch staatliche Unterstützung subventionierte Kirche mit ihren meist unbekehrten Vorstehern, mit ihren staatlich ausgebildeten, oft recht geistlich toten, auf ihre amtliche Stellung eifersüchtigen, ihr Amt oft um des Gewinnes willen führenden Geistlichen, die mit Vermögensverwaltung und hundert äußern Sachen so viel zu tun haben, daß sie Gottes Wort nicht in genügendem Maße an die Seelen heranbringen können, unsere Kirche, in der die lebendigen Elemente in ihrer Bewegungsfreiheit und kräftigen Auswirkung vielfach gehemmt und unterdrückt werden, die eine fruchtbare Gemeinschaftspflege und Evangelisation meist abweist oder doch mit scheelen Augen betrachtet, wenn sie auch Schanden halber und ungern zuweilen notgedrungen in diesen Dingen mitmacht, unsere evangelische Kirche ist gleich der römischen verweltlicht; der Herr bekennt sich zu dem frohen, frischen Leben in außerkirchlichen Kreisen. Hinweg mit den kirchlichen Vorurteilen! Hinweg mit der morschen Staatskirche! Der freien Evangelisation und Gemeinschaftspflege gehört die Zukunft wie ihr auch die Vergangenheit gehört hat in den Tagen Jesu und der Apostel, Bertholds von Regensburg, Wesleys und Whitefields. Wir müssen wieder Evangelisten werden. So wird das Reich Gottes am kräftigsten gebaut.

Ist's wirklich so? Entweder — Oder? Entweder freie Evangelisation und dann Leben, oder organisierte Kirche und dann geistlicher Tod? Wie sollen wir uns dazu stellen? Bange Sorgen legen sich uns aufs Herz. Viele in der Gemeinde, und nicht die schlechtesten, stellen diese Alternative, und ihre Entscheidung zugunsten der freien Arbeit im Gegensatz zur Kirche kann ihnen nicht zweifelhaft sein. Und dennoch, obwohl diese Alternative unausweichlich scheint, es gibt dennoch eine dritte Möglichkeit. Nicht: Entweder — Oder, sondern Sowohl als auch; nicht: Gegeneinander, sondern: Miteinander. Das bringt Klarheit in die Sachlage und kann ängstliche Gemüter beruhigen.

Nicht die freien Evangelisten als solche haben allezeit des reichen Segens von oben sich zu erfreuen. Wir erwähnten oben den Methodistenprediger aus Thüringen, der vor drei Jahren in hiesiger Gemeinde eine Aufsehen erregende Erweckungsbewegung ins Werk setzte. Zufällig kam dieser Prediger, der auch inzwischen schon mal wieder hier Versammlungen abgehalten hatte, vor kurzem abermals in die Gemeinde, und zwar gerade, als der öfter genannte Bruder Th. aus Barmen seine so reich gekrönte Arbeit verrichtete. Und was war nun der Erfolg? Alles feierte den Bruder Th.; um den Prediger aus Thüringen kümmerte sich niemand. Sein Wort fand keinen Anklang. Daher zog er es vor, sofort wieder zu verschwinden. Das gibt uns doch zu denken, um so mehr, als auch, wie gleichfalls schon mitgeteilt wurde, die Tätigkeit des Oberstleutnants von Knobelsdorff keine besonders sichtbaren Erfolge in hiesiger Gemeinde gehabt hat. Man lasse einmal die freien Evangelisten längere Zeit an demselben Orte stehen, so daß sie nicht meteorartig kommen und verschwinden, sondern in ihrem täglichen Leben beobachtet, auch nach der Seite ihrer Fehler und Gebrechen hin bekannt werden und nicht nur Festtagsarbeit, sondern die Kleinarbeit des mühseligen Werktagsdienstes verrichten müssen, wie bald wird der Nimbus verschwinden, der sie umgibt, wie bald werden sich die meisten ausgepredigt haben, und mit ihren Geschichten, Anekdoten und Erfahrungen am Ende sein, wie bald werden die jetzt von der Begeisterung der Massen getragenen Brüder ernüchtert sein, wenn der Reiz der Neuheit geschwunden ist und es ihnen gerade so geht;

wie vielen Pastoren der Kirche, welche erst auf Händen getragen und nachher verlästert werden!

Immerhin, es bleibt dabei, der Herr segnet die freie Arbeit in hohem Maße. Noch vor wenigen Tagen ging mir ein Brief eines emeritierten Amtsbruders zu, der gleichfalls jetzt in freier Weise Gottes Wort verkündet und dabei die Tatsache feststellt, daß diese freie Arbeit mehr vom Herrn gesegnet werde, als seine frühere pfarramtliche Wirksamkeit. Allein folgt daraus, daß wir nun sofort die amtlich gebundene mit der freien Tätigkeit vertauschen? Mit nichten. Hat nicht der Herr auch die Arbeit der Heilsarmee und vieler Schwärmer, wie Ibel, ungemein gesegnet? Nicht nur in England, auch bei uns sind viele Seelen durch die Heilsarmee zum Glauben gebracht worden. Trotzdem fällt es auch den begeistertsten Förderern der Evangelisation nicht ein, die Heilsarmee als das rechte Werkzeug Gottes zu preisen und zu ihr überzutreten. Gott der Herr braucht oft die schwächsten und wunderlichsten Leute und Methoden, wenn nur das Herz aufrichtig ist und dem Herrn in Einfalt dienen möchte; er bekennt sich oft zu den seltsamsten Bestrebungen, aber wahrlich nicht, um diese als das allein Richtige zu legitimieren, sondern um zu zeigen, daß nicht die Menschen es sind, die den Segen „machen“, sondern daß er es allein ist, der da wirkt und gibt nach seinem Wohlgefallen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, sind die vielgerühmten Erfolge oft erzielt, nicht wegen, sondern trotz allerlei Besonderheiten und Einzelheiten in Person und Methode.

Es ist mit Sicherheit zu erwarten, daß manche Evangelisten ihre Erfolge nicht dem Umstand verdanken, daß sie ohne Vermittelung der Kirche arbeiten. Im Gegenteil, sie würden vielleicht ihren Wirkungskreis noch beträchtlich erweitern und noch mehr Frucht sehen, wenn sie Hand in Hand mit der Kirche ihr Werk trieben. Das Beispiel Elias Schrenks dürfte in dieser Hinsicht genug beweisen. Wenn also die Gemeinschaftskreise so großen Segens von oben bei ihrer Arbeit gewürdigt werden, so ist der Schluß unberechtigt, hier bekennt sich Gott speziell zu außerkirchlicher Arbeit, nein nicht diese als solche, wohl aber die treue Arbeit der betreffenden Personen, vielleicht auch eine gewisse Methode ist es, die der Herr segnet, gleichviel ob diese Leute ihre Arbeit im Dienste der Kirche oder gegen dieselbe treiben.

Daß anderseits der freien Evangelisation oft der Erfolg versagt bleibt, haben wir bereits gesehen. Auch ist darauf hinzuweisen, daß diejenigen, welche schon im Glauben stehen, wenig oder gar keine Förderung von dieser freien Arbeit zu erwarten haben. Nüchterne und tiefgegründete Christen unserer Gemeinde haben das auch anerkannt und sich sehr bald von der einseitigen Art der Wortverkündigung, wie sie der Evangelist Th. übte, abgestoßen gefühlt. Sie fanden eben in diesen Versammlungen keine rechte Nahrung zur Vertiefung der Erkenntnis und des Glaubenslebens, ja mußten befürchten, unter diesen Einflüssen der großen Seelengefahr der Selbstbespiegelung, des geistlichen Hochmuts, des innern Rückgangs anheimzufallen. Auch ist nicht zu vergessen, daß im großen und ganzen die Gebildeten unter unseren Gemeindegliedern sich für die freie Evangelisation viel weniger zugänglich gezeigt haben, als für die kirchliche Arbeit, ferner daß unbefestigte Gemüter in große Verwirrung, angefaßte Seelen in Schwärmerei geraten sind, alles Momente, aus denen erhellt, daß dem Segen der Evangelisation auch ein gewisser Unsegen und Schaden gegenübersteht, dieselbe aber jedenfalls nicht imstande ist, die Arbeit der Kirche dauernd zu ersetzen.

Was heißt überhaupt Segen, Frucht? Jesus hat drei Jahre lang gearbeitet, und was ist der Erfolg gewesen? Kürzlich erzählte ein in der Nachbarschaft wohnender Prediger einer freien Gemeinschaft, daß bei einer von ihm vor drei

Wochen in Hamburg abgehaltenen Evangelisation 30 Seelen gerettet seien. Ob Jesus in drei Jahren einen so reichen Fischzug getan hat? Und nun fallen Pfingsten nach der Predigt des Petrus Tausende dem Evangelium zu. Wollen wir da auch die Arbeit des Herrn als fruchtlos verwerfen, diejenige des Petrus aber in den Himmel heben? Erfüllt sich da nicht das Wort: Dieser säet, der andere schneidet? Überhaupt sind wir ja auch gar nicht berufen, Seelen zu bekehren, sondern das Wort Gottes zu predigen; Menschenherzen bekehren kann nur der heilige Geist. Wenn aber durch die Predigt des Evangeliums zwar nicht Seelen zum Glauben geführt, wohl aber Christenleute in ihrem Glauben gestärkt werden, ist das nicht auch ein Erfolg? Wenn die Verkündigung des Wortes den andern ein Geruch des Todes zum Tode wird, und viele sich verstocken, und es nun eine Scheidung gibt zwischen Weizen und Unkraut, ist das nicht auch ein Erfolg? Wenn die Kirche durch jahrelanges, geräuschloses Wirken vorgearbeitet hat, daß viele zwischen Tür und Angel stehen und dem Himmelreich nahe sind und nun durch einen reisenden Evangelisten vollends zum fröhlichen Glauben gebracht werden, ist dann die Arbeit der Kirche vergeblich? Ist das nicht auch Segen? Welche Arbeit am Tage des Gerichts einmal mehr gewertet werden wird, das wird der Herr entscheiden. Wie sähe es wohl in unsern Gemeinden, in unserem Volke, in der Welt aus ohne die jahrhundertelange Arbeit der Kirche, die die schwere Vorarbeit tun muß, Pflügen und Eggen, Säen und Jäten, oft mit Tränen und unter großen Schwierigkeiten, aber im Glauben und im Harren, unter viel Anfechtung von rechts und links, während die Evangelisten mühelos ernten, was andere gesät haben. Was wäre die Menschheit ohne die bewahrende, rettende, helfende, erziehende Arbeit, ohne die gewaltige Liebestätigkeit, die Missionswirksamkeit der Kirche, ohne die vielen Geistesmenschen, die Gott von den Aposteln bis auf Luther, von Luther bis auf Wichern, Fliedner und Bodelschwingh der Kirche geschenkt hat?

Vergessen wir auch das nicht, daß die Frucht der Erweckungsbewegung oft an Frühreife krankt und in manchen Fällen gesunder und kräftiger sich entwickelt haben würde, wenn sie in der gewohnten Pflege geblieben und nicht mit Gewalt aus ihrem Mutterboden herausgerissen worden wäre, wenn die Knospe unter dem milden Sonnenschein der kirchlichen Seelsorge allmählich erblüht und nicht mit rauher Hand gewaltsam geöffnet wäre.

Allein, das alles zugegeben, wir können dennoch nicht leugnen, daß die Kirche solche plötzlichen Bekehrungen, wie sie bei dem Wirken der Evangelisten fast die Regel bilden, sowohl hier wie auch anderswo, nur in sehr geringem Maße aufzuweisen hat. Und das ist und bleibt ein großer Mangel. Das müßte und könnte unbedingt anders sein. Aber, so müssen wir jetzt abermals fragen, ist denn nur eine solche plötzliche Bekehrung Frucht? Gibt es nicht auch in der Kirche viele lebendig gläubige Seelen? Wo sind sie denn zu diesem Glauben gekommen anders als in der Kirche und durch die Kirche? Dürfen wir nicht von vielen unserer früheren Gemeindemitglieder die Zuversicht hegen, daß sie in Frieden heimgegangen sind? Hat da die Kirche keinen Erfolg? Hat sich da der Herr nicht zu ihrem Tun bekannt?

Nein, nein, die Arbeit unserer Volkskirche ist nicht so leicht abgetan und nicht vorschnell zu verurteilen. So einfach liegt die Sache doch nicht: Entweder Kirche oder freie Evangelisation. Wir können nicht die erstere verwerfen und die letztere in den Himmel erheben; wir können ebensowenig in hochkirchlichem Stolz herabsehen auf alles, was nicht unmittelbar kirchlich ist. Wir lassen uns unsere Kirche mit ihrer vorbereitenden, stillen Arbeit an alt und jung nicht nehmen oder in den Staub ziehen; aber wir wollen auch nicht verkennen, daß wir viel, viel zu lernen haben von der freien Arbeit unserer Gemeinschaftskreise. Und

was ist es denn nun, was wir lernen müssen? Woher kommt es denn, daß uns Pastoren so wenig gelingt, was die Evangelisation täglich erfährt, daß Seelen zur Buße und zum Glauben kommen, aus der Weltumklammerung sich los machen und begnadigte, fröhliche Gotteskinder werden?

Den Menschen reizt tatsächlich das Neue, die Abwechselung. Damit muß gerechnet werden auch auf religiösem Gebiet. Die Neugier treibt die Leute, die sich sonst um Gottes Wort vielleicht nicht bekümmern, zu den Evangelisationsversammlungen. Sie können im ihren Arbeitskleid kommen; sie hören Gottes Wort; es wird ihnen so verkündigt, daß sie es mit Interesse hören, und das Wort wirkt, es kommt nicht leer zurück. Sie singen neue packende Lieder. Sie haben den Eindruck, der Evangelist, der ohne festes Gehalt diese Arbeit treibt, um des Herrn willen, der Mann, den sie sonst nicht näher kennen, dessen Fehler sich nicht störend eindrängen zwischen Gott und die Seele, der in lebendiger, anschaulicher, reich illustrierter, volkstümlicher Weise das Evangelium predigt, er steht da wie ein von Gott gesandter Prophet: Nun redet dieser nicht nur mit großem Ernst auf die einzelnen Seelen ein, sondern heißt auch die Bekümmerten und Suchenden nach der Versammlung zurückbleiben, er betet mit ihnen, er behandelt die Leute nicht wie wir es wohl tun mit einer gewissen Zurückhaltung, nein, weil sie ihm persönlich fremd sind, kann er viel freier und unbefangener mit ihnen verkehren, etwa wie ein Vater mit unmündigen Kindern, er hat eine ganz andere Autorität wie unser eins, und kann viel mehr direkt aggressiv auf die Seelen eingehen. Wir Pastoren bleiben dagegen zu viel im Vorhof stehen, kommen zu wenig zu eigentlicher Seelsorge, gehen den Leuten zu wenig persönlich zu Leibe — es hängt das mit unserer ganzen Ausbildung zusammen —, und doch ist manches Herz, das schmachtet nach Trost, und sehnt sich darnach: Wenn er doch einmal den Mund auftäte, wenn er doch mir einmal klar sagte, was zu meinem Frieden dient!

Auf der anderen Seite haben auch die Leute oft mehr Freudigkeit, dem fremden Evangelisten ihr Herz auszuschütten als ihrem Pfarrer. Kürzlich kam in der benachbarten Gemeinde H. jemand unter der Predigt des dortigen würdigen geistgesalbten Pfarrers zum Glauben; aber statt nun sich an diesen zu wenden, suchte der Betreffende den auch evangelistisch tätigen Lehrer P. auf, um von diesem sich weiterführen zu lassen. Wollen wir davon nichts lernen? Die katholische Kirche weiß sehr genau, was sie tut, wenn sie ihren Gliedern gestattet, bei auswärtigen Geistlichen zur Beichte zu gehen.

Nun kommt freilich noch etwas hinzu, was die oft frappanten Erfolge der Evangelisation erklärt, z. B. die Macht des Beispiels; der eine reißt den andern hin. Jede Begeisterung, jede geistige, vor allem auch jede religiöse Bewegung hat etwas Ansteckendes, Überwältigendes im besten Sinne des Wortes. Sind erst einige zur Bekehrung gekommen, und andere sehen das, so kann fast mit Sicherheit darauf gerechnet werden, daß das Wort Gottes bei anderen, wenn sie aufrichtig sind, dieselbe Wirkung hervorrufen wird. Wie das lebendig verkündigte Wort das Feuer des Glaubens anzündet, so brennt dies Feuer fort und entzündet auch andere Herzen. Durch nichts kommt der Mensch so leicht zum Glauben, als wenn er merkt, wie andere gläubig werden. Warum sollte das in der Kirche nicht gerade so sein können, wie in den freien Evangelisationsversammlungen? Man versuche es nur im Glauben, und der Erfolg wird gewiß nicht ausbleiben.

Was aber der Erweckungsbewegung auch in unserer Gemeinde wohl am meisten ihre mächtige Wirkung verliehen hat, das ist neben der aufrichtigen, selbstlosen Hingabe der Evangelisten, neben der ungesuchten, einfachen, kräftigen, packenden Art der Verkündigung, gewiß vor allem die treue Fürbitte der Gläu-

digen gewesen, durch welche eine Evangelisation in der Regel eingeleitet und getragen wird. So wird dem Worte Gottes der Weg gebahnt und die Wirkung erleichtert. Menschenseelen kommen zum Glauben durchs Wort, durch nichts anderes als durchs Wort, aber dieses Wort kann kräftiger wirken als es sonst oft wirkt, weil es unter ganz besonders gearteten Verhältnissen verkündigt wird. Ganz gewiß, nicht die Menschen können die Bekehrung machen, das wäre Treiberei, Schwärmerei, sondern der Herr macht sie durch sein Wort, aber unsere Aufgabe ist es nun, das Wort an die Herzen zu bringen und es so an die Herzen zu bringen, daß es nach Möglichkeit packen und wirken kann.

Und hier ist nun meines Erachtens der Punkt, wo die kirchliche Arbeit von der freien Tätigkeit unserer Gemeinschaftskreise viel lernen kann, um das Vertrauen zu unserer Kirche wiederzugewinnen und zu stärken und ihrer Arbeit größeren Segen zu sichern. Wir brauchen da nicht im einzelnen allerlei Wünsche und Forderungen auszusprechen, können uns vielmehr ganz kurz fassen. Man nehme die Evangelisation in die Kirche auf, man arbeite mehr im Geist und in der Art der ersteren, wie wir sie oben in einigen Strichen charakterisiert haben; dann wird das, was die Evangelisation populär gemacht hat, auch die Kirche wieder populär machen. Solange aber die Kirche sich gegen solche Bestrebungen gleichgültig und gar ablehnend verhält, und wie die rheinische nach einem Beschluß der vorletzten Provinzialsynode nicht einmal die Mittel für e i n e n Evangelisten bereit stellen will, so lange wird die Kirche nach wie vor zusehen müssen, daß freie Gemeinschaften in ihr ernten, was sie gesät hat, und oft gerade die Besten ihr entziehen, ihr und der Welt zum Schaden. Möchte sich diese Erkenntnis unter den Geistlichen Bahn brechen, ehe es, vielleicht für immer, zu spät ist. Möge die Kirche darauf halten, daß nur lebendig gläubige Pastoren auf den Kanzeln stehen, möge sie daneben evangelistisch begabten Laien innerhalb ihres Arbeitskreises in weitgehendstem Maße ein Feld für ihre Tätigkeit erschließen, so daß sich Evangelisation und kirchlicher Gottesdienst in harmonischer Weise ergänzen und Geistliche und Evangelisten voneinander lernen. Möge die Reisepredigt auch in der Form gegenseitigen gelegentlichen Austausches der Pfarrer mehr gepflegt werden, damit die Gemeinden, besonders die mit e i n e m Geistlichen, mehr Anregung empfangen.

Gewiß wird auch alsdann nicht das Evangelium im Sturm die Welt erobern; auch diese Organisation wird, wenn der Reiz des Neuen etwas abgestreift ist, auf die Dauer nicht die Erfolge haben, die jetzt vielleicht eine hier und da auftretende Erweckungsbewegung erzielen mag. Gewiß wird es auch dann noch vorkommen, daß freie Evangelisten gegen die Kirche arbeiten, auch Erfolge haben, nicht weil Gott diese Leute vor andern als seine Knechte legitimierte, sondern weil sie irgend welche neuen Mittel gebrauchen, durch den Reiz des Neuen die Leute unters Wort bringen und dies letztere dann wirken kann. Allein dann haben wir das Unsrige getan und können den Segen getrost dem Herrn überlassen, wenn die Arbeit geschieht in Einfalt des Glaubens, in herzlicher Liebe, in treuer Hingebung und ernstlichem Gebet zur Ehre Gottes unseres Heilandes. Darum das alte Evangelium, keine moderne Weisheit! Aber, wo der Herr uns brauchbare neue, zeitgemäße Formen gibt, dann das alte Evangelium in neuen Formen!

---

# Die Gralsage im Lichte der christlichen Wahrheit.

Von Stadtvikar Karl Lamb in Germersheim am Rhein.

Ein köstlicher Edelstein von wunderbarem Glanze — so lautet die Sage — war einst aus Luzifers, des Erzengels, Krone gefallen, als er sich wider Gott auflehnte und vom Himmel herabgestürzt ward. Der Stein wurde nun dem ersten Menschen im Paradiese anvertraut, der an Luzifers Statt erschaffen ward — und als auch er in Sünde fiel, verlor er mit dem göttlichen Licht und Leben auch den Edelstein als dessen Sinnbild und Unterpfand. Seitdem hielten Engel denselben über der Erde schwebend in der Luft bis zur Zeit des neuen Heiles, welches in Christus erschien. Da kam auch der wunderbare Stein wieder auf die Erde herab und es wurde daraus eine Schale verfertigt, welche den Namen Gral[1]) erhielt und in den Besitz des Joseph von Arimathia gelangte. Aus dieser Schale reichte Jesus kurz vor seinem Tode seinen Jüngern das Brot des Lebens, in derselben fing Joseph von Arimathia das Blut des Gekreuzigten auf, das bei dem Speerstich des Kriegsknechtes Longinus seiner Seite entströmte. Darum besaß diese Schale fortan Kräfte des ewigen Lebens. Der heilige Gral gewährte dem, der ihn schauen durfte, irdisches Glück und himmlische Seligkeit. In seiner Nähe erhielten die Kranken neues Leben; wer ihm diente, lebte in ewiger Jugendkraft und Jugendschöne, seine Farbe erbleichte nicht, sein Haar ward nicht grau und das Licht seiner Augen nicht dunkel. Aber nicht allen Menschen ward dieses Glück zuteil. Nur die von Gott Berufenen und Erwählten konnten dieser Segnungen teilhaftig werden. König des Grals kann nur der werden, welcher der Stärkste, Mutigste, Demütigste und Gläubigste ist. Als ersten König nennt die Sage Titurel, den geheiligten Sohn eines der ersten christlichen Könige von Frankreich. Dieser ward nach dem Lande Salvaterre in Spanien geführt, wo er auf dem unnahbaren Berge Montsalvat oder Monsalvatsch (Berg des Heiles) auf göttlichen Befehl dem Gral einen prachtvollen Tempel erbaute aus Gold und edlem Gestein und wohlriechendem kostbaren Aloeholz. Den Grundriß des Heiligtums hatte Titurel einst nach langem Sinnen von unsichtbarer Hand auf dem Berge aufgezeichnet gefunden. Der Tempel ward in 30 Jahren vollendet. Es war ein Rundbau, von 72 Kapellen oder Chören kranzartig umgeben. Je 2 derselben waren nach oben hin vereinigt und trugen einen Turm, so daß der Tempel von 36 Türmen umgeben war. Auf jedem dieser Türme befand sich ein kristallenes Kreuz und auf diesem ein goldener Adler mit weitausgespannten Schwingen — dem Sinnbild Gottes, des Vaters. Inmitten dieser Türme erhob sich ein doppelt so hoher Turm, welcher als Knopf einen riesigen Karfunkel trug, der in der Nacht weithin leuchtete durch den finstern Wald und den Templern den Weg zum Heiligtum wies. Der ganze Bau ruhte auf ehernen Säulen, von denen schlanke Bogen sich zu schwindelnder Höhe emporschwangen und oben ein prächtiges Gewölbe von himmelblauem Saphir umspannten, das mit hellen Karfunkeln wie mit Sternen übersät war und in dessen Mitte eine smaragdene Scheibe mit dem Lamm und der Kreuzesfahne sich befand. Auch Sonne und Mond waren dort aus Edelsteinen gebildet, welche sich Tag und Nacht bewegten, und goldene Zimbeln verkündeten die sieben Gebetsstunden des Tages, den König und die Ritter allezeit zu mahnen, nach der Krone zu trachten, welche die Armen gleich den Königen erhebt. Der Fußboden war aus wasserhellem Kristall — das

---

1) Das Wort „Gral" stammt aus dem Keltischen grazal, romanisch graal, lateinisch gradale, d. h. Schüssel.

„gläserne Meer“ der Offenbarung Johannis darstellend. Der Altar bestand aus blauem Saphir, die Tilgung der Sünden anzeigend. Auf demselben befand sich der ganze Bau noch einmal im kleinen, in allen seinen Teilen genau ausgeführt. Dieser kleine, auf dem Altar befindliche Tempel trug in sich den Gral, die mit dem Blute Jesu angefüllte Schale. Ringsum in den Kapellen hingen Lampen mit Balsamöl von farbigem Kristall, goldig und rosenfarbig Tag und Nacht erglühend. Die Fenster, aus Kristall und grünem Beryll kunstvoll geschliffen, trugen zu dem strahlenden Glanz des Innern bei, welcher gemildert wurde durch die aus farbigen Edelsteinen in die Fenster gesetzten Bilder, durch welche das Licht farbig hineinfiel. Am westlichen Ende des Tempels war ein prachtvolles Orgelwerk, dem der kundige Meister die wundervollsten Töne entlockte. — —

In geheimnisvoller Stille lag das Heiligtum mit der Burg da, welche zum Aufenthalte der Templer bestimmt war. Beide waren weit und breit von einem dichten Walde umgeben, durch welchen kein Unberufener je den Weg zum Tempel fand. Wenn sich ein Fremder der Burg nahte, so wurde ihm die Herrlichkeit des Heiligtums gezeigt; er wurde gewürdigt, den Gral selbst zu schauen. Doch, wenn er bei dem Anblick desselben stumm blieb und kalt, so mußte er wieder die geweihte Stätte verlassen, ohne der Segnungen des Gral teilhaftig zu werden; wurde hingegen durch die Betrachtung des Gral sein Herz bewegt und die Sehnsucht in ihm wachgerufen nach dem Genusse des Heils, so wurde er in die Zahl der Templer eingereiht und hatte von nun an Teil an den Gütern, welche der Gral den Seinen darbot.

Das ist der Graltempel, wie er von Albrecht von Scharfenberg in seinem Gedicht: „Der jüngere Titurel“ ums Jahr 1270 geschildert wird. Das nächste Vorbild seiner Grundform war die Sophienkirche zu Konstantinopel. Die Zahl der Kapellen ist die althergebrachte Zahl der Völker der Erde und sollte hier im Symbol das gesamte Menschengeschlecht als den Tempel Gottes vereinigt darstellen. Das höchste Vorbild des Heiligtums aber war das himmlische Jerusalem und dann der Tempel Salomos, ins Neutestamentliche übertragen. Was im salomonischen Tempel die Bundeslade war mit ihren Heiligtümern, das war hier verkörpert im heiligen Gral. Dieser ist ein tiefsinniges Sinnbild des in Christus zu erlangenden Heiles. Er ist Träger des Leibes und Blutes des Erlösers und damit Symbol der Erlösung überhaupt. — Als Symbol der heiligen Eucharistie ist der Gral der vermittelnde Quell alles Heils und aller Gnadengüter des Neuen Bundes. An jedem Karfreitag brachte eine weiße, in Licht erglänzende Taube das heilige Brot vom Himmel herab und legte es in die Gralschale, wodurch ihre wunderwirkende Kraft stets erneuert ward.

Obwohl nun die Tatsache der Erlösung durch Christus offenkundig ist, so ist doch das mit ihr verbundene Heil verborgen. Das Neue Testament redet von einem verborgenen Schatz im Acker und Paulus sagt: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts von dem Geiste Gottes.“ Wie Menschen mit kaltem, hartem, teilnahmlosem Herzen nicht der Segnungen des Gral teilhaftig werden konnten, so können auch Stumpfe und Gleichgültige den Besitz des in Christus ihnen dargebotenen Heiles nicht erlangen. Viele Ritter zogen aus, den Gral zu suchen und seine Wohltaten zu genießen, aber nur Gehorsam gegen den himmlischen Beruf, Reinheit und Frömmigkeit führte zum Genusse des Glücks. Vor allem muß alle Hoffahrt und Selbstsucht schwinden und eitler Sinn. „Wer dem Gral will dienen recht, Der muß, Ritter oder Knecht, Behütet sein vor eitlem Sinn. Demut gibt besseren Gewinn. Sie kommen nur dahin als Kind, Ob's auch erwachsene Leute sind.“ Wer würde dabei nicht erinnert an Jesu Wort: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (cf. Matth. Kap. 18, 7). Auch

im Christentum ist die Bedingung zur Erlangung des Heils, zum Eintritt in das Reich Gottes die Umkehr zum rechten Kindersinn, der sich vor allen Dingen zeigt in hingebendem Vertrauen und ungeheuchelter Demut. — Sandte der Gral den einen oder anderen seiner Diener aus, für Recht und Unschuld in der Welt zu kämpfen, so durften sie sich doch nicht in die Dinge dieser Welt verstricken lassen. Sie mußten fremd und unerkannt bleiben und wieder zurückkehren, sobald ihre Aufgabe vollendet war oder der Gral sie zurückberief. Nur Geheiligte und heilig Lebende konnten Diener und Hüter des Heiligsten sein —. „Nicht ird'sche Minne kennt die Schar, Die bei dem Gral weilt immerbar. — Das Geistesschwert bannt jede Lust, Die aufsteigt in der jungfräulichen Brust. Und wem's zerbricht, der steht verdüstert. Er steht verwirrt und schielt und lüstert, Und greift nach irdischem Gemahl, Und weichen muß er von Burg und Gral." Durch diese Ritter- und Jungfrauenschaft sollte die Brautgemeinde des Lammes Gottes dargestellt werden im Allerheiligsten seiner Liebesgemeinschaft, mit dem himmlischen Lebensbrot genährt. Ihm, dem wahren König des Gral, Jesu Christo, zu dienen in Heiligkeit und Liebe, das ist das höchste Glück bereits auf Erden, das seine Vollendung und Krönung findet in der ewigen Gottesstadt. — Die Sage vom heiligen Gral handelt nicht nur von den Segnungen der Erlösung, sondern auch von dem Wege, auf dem diese Segnungen erworben werden. Sie beantwortet die Frage: Wie gelangt man zum Gral? weitläufig und höchst anschaulich in der Entwicklungsgeschichte Parzivals.

In seinem Epos „Parzival" hat der tiefsinnigste Dichter des Mittelalters, Wolfram von Eschenbach, die Gralfrage ins Christentum vollendet.

Parzival, dessen Seelengeschichte der eigentliche Gegenstand dieses Werkes ist, wird in tiefer Abgeschiedenheit, in der Einsamkeit des Waldes erzogen. Wie ein Einsiedler wächst hier der Knabe auf; seine Mutter will ihn vor allem weltlichen Verkehr, besonders vor dem Anblick der Ritter bewahren; denn sie fürchtet, er werde, von wildem Tatendrang erfaßt, von Kampf zu Kampf stürmen und wie sein Vater einen frühen Tod finden. Nur ein Spiel wird ihm gestattet, er schnitzt sich Bogen und Pfeile, womit er Waldvögel schießt. Aber doch ist er so weich veranlagt, daß er voll Wehmut, mit Tränen in den Augen, zur Mutter eilt, wenn er einen der gefiederten Sänger getroffen. Die Mutter versteht den Knaben schlecht, sie meinte, die lebenden Vögel machten ihn weinen und gab Befehl, dieselben zu töten. Da aber bittet der Knabe so herzbeweglich für die frohen Sänger des Waldes, daß die Mutter ihren Befehl zurücknimmt und spricht: „Wie konnt' ich das Gebot des höchsten Gottes auch verkehren? Sollen Vöglein trauern meinethalb?" — „O Mutter, was ist Gott?" fragt der Knabe und sie antwortet ihm: „Gott ist wie der Tag so licht, Und doch nahm er Angesicht An von Menschen Angesicht. Sohn, vergiß der Lehre nicht Und fleh ihn an in deiner Not, Dessen Treu stets Hilfe bot, Denn er barmherzig ist und liebend. Ein andrer heißt der Hölle Wirt, Der schwarz' Untreu nicht meiden wird, Von dem kehr die Gedanken Und auch von Zweifels Wanken!" — So wird von der Mutter der Keim des Glaubens in des Knaben Herz gepflanzt. Er wächst zum starken Jüngling heran und vertauscht Bogen und Pfeile mit dem Wurfspeer und erlegt manchen Hirsch, den er der Mutter zur Tafel liefert. Da vernimmt er eines Tages den Schall von Hufschlägen, und gleich darauf halten vor ihm vier Ritter in glänzender Rüstung, von deren Panzer die Sonne hell erstrahlt. Bei ihrem wunderbaren Anblick dünkt es ihm, als sei jeder der Gott, von dem die Mutter ihm erzählt, und so fällt er vor ihnen nieder, um sie anzubeten. Er wird jedoch von einem derselben belehrt über seinen Irrtum und erfährt, daß König Artus Jünglinge zu Rittern schlagen könne. Damit hat sich für Parzival eine neue Welt mit ihrer

Herrlichkeit aufgetan. Nichts kann ihn mehr zurückhalten. Auch die Mutter muß zuletzt seinem Drängen nachgeben. Sie gibt ihm drei Lehren mit. Die erste lautete:

„Du sollst auf ungebahnten Straßen
Dich nicht auf dunkle Furt verlassen;
Nur, wo sie seichter wird und klar,
Da hat der Durchgang nicht Gefahr" —

Die zweite:

„Du sollst auch guter Sitte pflegen
Und jeden grüßen auf den Wegen" —

Die dritte:

„Will ein grau-weiser Mann dich lehren,
So sollst du des mit Dank begehren,
Und folgen gern ihm mit der Tat,
Und nimmer zürnen seinem Rat." — —

Beim Abschied sieht sie dem Sohne lange nach — es bricht ihr das Herz —; er aber reitet hinaus zu Kampf und Sieg, träumerisch und ahnungslos, voll Tatendurst. Mancherlei Abenteuer erlebt er, bis er an König Artus Hof gelangt, wo er nach einer glänzenden Waffentat zum Ritter geschlagen ward. Darauf ritt er von dannen, denn nicht lange konnte Artus Pracht ihn halten. Nachdem er bei einem älteren Ritter, namens Gurnemans, höfische Sitte gelernt hatte, befreit er die jungfräuliche Königin Konduiramur von einem fremden Fürsten, dessen Werbung sie verschmäht hat und wird ihr Gemahl. Doch bald verläßt er sie und das neuerworbene Land. Sie sollte ihm — wie schon ihr Name sagte — nur Führerin zur höchsten Liebe sein. Ein ahnungsvoller Drang, der schon in der Jugend mit unwiderstehlicher Gewalt sein Herz ergriffen, treibt ihn fort von dem erworbenen Besitz. Er selber weiß es nicht, was ihn in die Ferne zieht. Ziellos reitet er durch einen finstern Wald, über Felsblöcke, Sumpf und Moor. Am Abend sagt ihm ein Fischer, er werde in einer nahen Burg Herberge finden. Parzival gelangt zu der Gralburg. Die Zugbrücke senkt sich und er reitet ein — da erblickt er eine nie gesehene Herrlichkeit. In einem festlichen Saale sitzen vierhundert Ritter — eine königliche Frau bringt eine wunderbare Schüssel und setzt sie vor ihm nieder. Es ist der heilige Gral. Doch Parzival weiß es nicht und fragt nicht nach der geschauten Herrlichkeit. Der König Anfortas sitzt trauernd neben ihm; alle brechen in Klagen aus, als ein blutiger Speer durch den Saal getragen wird — Parzival fragt nicht nach der Ursache des Leides. In köstlicher Pracht beginnt das königliche Mahl; hundert Knappen dienen vor dem Gral, nehmen Brot in weißen Tüchern und verteilen es auf die Tische — jeder versieht eine Tafel — wonach man die Hand ausstreckt, sei es Speise oder Trank, das spendet der Gral. Doch — tiefe Trauer ruht auf der Versammlung. Parzival bemerkt all das Seltsame — aber er fragt nicht; auch als der König ein herrliches Schwert seinem Gaste schenkt, das ihn zu Dank und Frage mahnen soll, bleibt derselbe stumm. Als nun die Jungfrauen in feierlichem Zuge wieder mit dem Gral sich entfernen, sieht er durch die geöffnete Tür auf einem Ruhebett einen Greis im Silberhaar von hoher Schönheit, ohne zu ahnen, daß es sein eigener Urgroßvater, der alte Gralkönig Titurel ist — und ohne zu fragen. Er wird von Edelknappen in sein Schlafgemach geführt zu einer kostbaren Ruhestätte. Aber er vermag keine Ruhe zu finden. In unruhvollen Träumen wälzt er sich auf seinem Lager. Blutige Lanzen sah er auf sich zucken, künftige Leiden und Kämpfe warfen ihre Schatten voraus. Als er am Morgen erwacht, ist die Burg leer; menschenleere Öde herrscht in den weiten Sälen. Betrübt reitet er von dannen und eine Stimme schallt ihm nach:

„Du Tor! Hatt'st du kein Herz für andrer Not —
Und kein Verlangen, jene Wunder zu verstehn?
Hätt'st du gefragt, du hättest großes Weh gestillt.
Nun bleibt dir großer Preis versagt!
Der Sonne Haß sollst du nun tragen,
Des Grales Heil mußt du entsagen." — —

Auf seinem Wege hört er eine klagende Frauenstimme und findet, als er dem Tone folgt, eine Jungfrau, die den Leichnam ihres Geliebten wehklagend im Arme hält — es ist Sigune, seine eigene, von ihm nicht erkannte Pflegeschwester, die ihm erklärt, wo er gewesen und ihm flucht als einem unseligen, verlorenen Manne, daß er stumm geblieben sei. Es begann nun für Parzival eine Zeit des irren Wanderns. Eines Morgens findet ihn die Tafelrunde des Königs Artus, wie er fest und starr auf drei Blutstropfen blickt, welche, von einem getöteten Vogel herrührend, sich im Schnee abzeichnen. Dieses Blut erinnert ihn an seine geliebte Gattin Konduiramur, an die Tränen, die sie um ihn beim Abschiede geweint. Einer der Ritter des Königs Artus weckt ihn endlich aus seinem Minnetraum auf und bringt ihn zum König selbst. Als der ganze Hof beim festlichen Mahle versammelt ist, stürzt die Gralbotin Kundrie in den Saal, erklärt die Tafel für entehrt und verkündet Parzival den Fluch, weil er den Gral nicht erkannt und nach seinem Segen nicht gefragt habe. — Die Freude weicht der Bestürzung und Trauer. Ausgestoßen und der Welt zum Spott geworden, verläßt Parzival den Hof des Königs Artus, um aufs neue den Gral zu suchen. Länger als vier Jahre irrt er umher, in sich verbissen, trotzig und verzagt — aber in innerster Seele dürstend nach dem Heil. Es war gegen das Ende des Winters, am Morgen des Karfreitags, da begegnet er im Walde einem Ritter, der mit anderen auf einer Bußfahrt begriffen ist. Der ehrwürdige Waller hält Parzival, dem stolzen Ritter, vor, daß der Tag sei, an dem alle Welt sich freue und doch in Leid befangen sei, der Tag, an dem der Erlöser am Kreuz gestorben, und rät ihm, die Wohnung des nahen Einsiedlers aufzusuchen, zu dem er selbst, wie jeden Karfreitag, eine Pilgerfahrt getan. Parzivals Herz ist tief bewegt; seit langer Zeit denkt er wieder an Gott und spricht: „Ist heute Gottes Hilfetag, So helf' er, wenn er helfen mag!" — Nun lernt er in dem frommen Einsiedler seinen Oheim kennen, der seine Klagen anhört und ihm dann über das Wesen des Gral Belehrung erteilt. Nach fünfzehntägigem Aufenthalt und erlangtem Frieden der Vergebung macht er sich von neuem auf, um den Lauf noch einmal zu beginnen nach dem Gral. Innerlich ist er nun zubereitet — aber äußerlich soll er sich noch bewähren. Auf dem Wege lockt ihn ein Zauberschloß, welches alle Pracht des weltlichen Rittertums in sich vereinigt. Doch er wendet den Blick von ihm ab, fest schreitet er dem Ziele entgegen und gelangt zur Gralburg nach siegreich bestandenen Kämpfen, wo er durch sein Kommen und Fragen Krankheit in Gesundheit und Traurigkeit in Jubel wandelt. Er wird zum König des Grals erklärt und alle huldigen ihm. Bald wird er auch mit seiner Gemahlin und seinen beiden Söhnen vereint.

* * *

Fragen wir nun, in welcher Beziehung die Geschichte unseres Helden zum Christentum stehe, so gibt uns Wolfram von Eschenbach selbst die Antwort. Er überschreibt die drei Lebensabschnitte Parzivals und nennt den ersten die Zeit der „Tumbheit", d. h. der kindlichen Einfalt, den zweiten des Zweifels und der Irrungen und den dritten die Zeit der Sälde, d. h. der Beseligung durch Rückkehr zum demütigen Glauben. Und das ist in der Tat der Weg, auf dem viele Menschen zu dem in Christo dargebotenen Heile gelangen.

Das ganze Leben Parzivals dreht sich um die beiden Fragen: „Was ist Gott?“ und „Wer gibt Ritterschaft?“ Beide Fragen, die nach der himmlischen und der irdischen Herrlichkeit, bewegen sein Dasein. Zuerst ergreift er die Welt, obgleich unwissentlich, in „Tumbheit“; denn auch die Mutter verstand es nicht, ihm den wahren Glauben in die Seele zu pflanzen. Sein Drang geht unaufhaltsam in die Weite; nirgends fühlt er jedoch wirkliche Befriedigung. Alle weltliche Pracht und aller ritterliche Glanz vermag ihn nicht zu bannen. Er strebt einem höheren, ihm noch unbekannten Ziele zu, das er zunächst an falschem Orte und in verkehrter Weise suchte. Ehe er dieses höhere Ziel zu erreichen vermag, muß er noch vieles lernen und vieles auch verlernen. Er mußte sich selber kennen lernen, seine natürliche Schuld fühlen. Das konnte ihn weder die Mutter, noch auch der höfische Ritter lehren. Das Leben selbst allein konnte ihm dazu verhelfen. Noch ist sein Inneres nicht in der rechten Verfassung, um recht fragen zu können, als er in der Gralburg weilt. Dieser innere Mangel ist seine Schuld. Er stand zu Gott noch nicht so und war noch nicht mit solch erbarmender Liebe erfüllt, um aus rechtem Beweggrund fragen zu können. Auch lag noch ungesühnte Schuld auf ihm, das eigenwillige Verlassen der Mutter und später der Gemahlin. So kamen als Folge innere Leiden und Zweifel über ihn, Zweifel des Verstandes und des Herzens, die ihn an den Rand der Verzweiflung brachten. Die Unbefangenheit der Kindheit und ersten Jugend war verschwunden, aber der Mannesglaube noch nicht gewonnen. Er verlor den Glauben an sich selbst und seinen höheren Beruf. Dadurch, daß er sich selber keine Schuld beimaß und sie auf Gott schob, geriet er nur tiefer in Schuld und Verzweiflung. Aber gerade dadurch ward er zu tieferer Selbsterkenntnis und Demütigung und damit zum bleibenden Heil geführt. An einem Karfreitag ward ihm von einem anderen Ritter das Auge geöffnet über den Irrtum seines Weges. Er läßt sich zurechtweisen und damit geht ihm der Morgenstern des Glaubens und Vertrauens auf die göttliche Hilfe auf. Gebeugt, aber versöhnt und voll neuer Hoffnung verläßt er den Einsiedler, der ihn über das wahre Wesen des Gral belehrte. Parzival muß aufs neue Versuchungen bestehen, in denen die Aufrichtigkeit seines Glaubens sich bewähren soll. Erst, nachdem er alle diese Prüfungen siegreich bestanden, wird er gewürdigt, den Gral zu schauen und erlangt dadurch Vergebung und himmlische Herrlichkeit. Zweifel und Verzweiflung sind nun in Vertrauen und Glauben, Friedlosigkeit und Unruhe in Friede und Gewissensruhe gewandelt. Aus dunklen Irrwegen führte ihn der Strahl der Gnade zum Genusse des höchsten Glücks, welches der Gral gewährt.

So stellt Parzival in seiner Person die Menschenseele dar, wie sie zuerst paradiesischen Frieden in mütterlichem Heim genoß, aber denselben in Weltverstrickung verlor und doch das Sehnen nach dem himmlischen Schatz nicht los werden konnte, wie weit sie sich auch von Gott entfernte. Gott sucht die Seele auch in der Tiefe der Schuld. Er führt sie zur Selbsterkenntnis und Reue und dadurch zum Glauben und beseligenden Schauen. Damit ist in der Tat der innere Entwicklungsgang des Menschen bezeichnet. Was das Kind aus dem Munde der Eltern und Lehrer über die Erlösung hört, das nimmt es einfältig glaubend in sein Herz auf. Doch nicht auf glattem, ebenem Wege vollzieht sich stets der Übergang vom kindlichen Glauben zum selbständig männlichen Glauben. Es geht durch das Dornengestrüpp der Zweifel und Irrungen hindurch, es kommt die Stunde der Verzweiflung an der eigenen Kraft, an dem höheren Beruf, bis aller Stolz gebrochen ist und alles Pochen auf die eigene Kraft, bis die Gedanken sich kehren zu Gott und der in Christus gestifteten Erlösung und der Strahl der Gnade die Seele trifft.

Parzival ist das Bild des Menschen überhaupt, der durch Zweifel und Irrungen zur Wahrheit, durch Sünden und Fehler zu Buße und Heil gelangt, der auch in der tiefsten Weltverlorenheit doch noch die Sehnsucht nach Gott im Herzen trägt und immer wieder nach dem wahren Frieden sucht. Es sind die weltbewegenden Gegensätze von Gott und Welt, von Fleisch und Geist, von Himmel und Erde, von Herz und Schicksal, die in diesem tiefsinnigen Epos nach Versöhnung ringen. Mit überlegenem, starkem und tiefem Geiste — sagt Vilmar — ergriff Wolfram die Sage vom Gral und Parzival, um ein Epos zu schaffen nicht der Taten der Völker und der Begebenheiten ihrer Kriegsfahrten, nicht der Volksfreude und des Volksleides, sondern der Taten des Geistes und der Begebenheiten, des Leides und der Freude des inneren Menschen, ein Epos der höchsten Ideen von göttlichen und menschlichen Dingen: wie Welt und Geist widereinander streiten und Hochmut und Demut miteinander ringen. Es ist das psychologische Epos — wie Faust das psychologische Drama —, welches die Bildungs- und Entwicklungsgeschichte des inneren Menschen überhaupt in der Lebens- und Reinigungsgeschichte Parzivals vor Augen stellt. Dieser, mitten inne gestellt zwischen Welt und Geist, ist der suchende, irrende, der Welt verfallene, Gott absagende, hochmütige und trotzige, zuletzt Welt und Gott zugleich aufgebende Mensch. Er ist aber auch der umkehrende. den Hochmut durch Demut besiegende, nach dem Ewigen und Höchsten mit Ernst fragende, endlich zum seligen Frieden und zum Erbe des geistlichen Königtums gelangende Mensch.

Die Sage vom Gral besingt die **Erlösung** und den **Weg** zum Heil. Dies ist ihre Beziehung zum Christentum. Zwar berührt sie auch noch andere Gebiete, aber die Erlösung ist doch ihr Hauptthema. Man hat sie daher mit einem schönen Blumenstrauße verglichen, dessen Rand Blätter und Blüten zeigt mit den Inschriften: Ritterwürde, Mannestreue, Mut, Tapferkeit, Liebe; aber in der Mitte dieses Kranzes prangt in purpurnem Glanze die Blume des Grals selbst, auf deren Grunde wir das Wort verzeichnet finden:

„Es ist in keinem andern Heil, ist auch kein andrer Name den Menschen gegeben, darinnen sie sollen selig werden, denn allein der Name Jesu."

---

# Für den Arbeitstisch.

## I. Von Julius Boehmer.

### 1. Grundlegendes.

Der Theologische Jahresbericht für 1903 (Krüger & Köhler) beginnt zu erscheinen. Die erste Abteilung, vorderasiatische Literatur (von Beer) und außerbiblische Religionsgeschichte (von Lehmann, Dozent in Kopenhagen) liegt vor (Berlin, Schwetschke & Sohn. 4,60 Mk.). Das Ziel, eine umfassende Übersicht über alle irgendwie bedeutsame Literatur des Vorjahres nebst einem sachlichen Urteil zu geben, ist im allgemeinen wohl erreicht. Wir sind aber der Meinung, daß Beer teils in der Auswahl der Schriften, teils in der Ausdehnung des Berichts über einzelnes sich mehr Beschränkung hätte auferlegen können, und ferner, daß er mehr Eindruck machen würde, wenn er sich einen gewissen spöttischen Ton abgewöhnt. Bei Lehmann sind uns hie und da sprachliche Unebenheiten begegnet. Die Studierstube ist wiederholt angeführt

und S. 6 auch von Beer einer im ganzen freundlichen Beurteilung unterzogen.

Von neuem hat Urquhart-Spliedt sich vernehmen lassen. Die Bücher der Bibel, Band 1 (Stuttgart, Kielmann. 2 Mk.), ist erschienen. Hier soll der einheitliche Zweck und Plan jedes Buchs der Bibel dargelegt werden. Auch dieses Werk wird in den Kreisen der Liebhaber zweifellos Eingang finden, wenngleich auch von ihm das, was in der Studierstube 1903 S. 160. 322. 486 gesagt ist, gilt. So löblich die Tendenz und so heilig der Eifer, aus dem auch diese Schrift geboren ist, so hoch wir des Verfassers Bibelliebe achten: es bleibt bedauerlich, daß er den Tatsachen auf dem Gebiet der Bibelkunde so oft ausweicht und daß er daher so viele Schlüsse zieht, die andere, welche die Bibel ebenso hoch halten, nicht mit ihm ziehen können. Von einzelnen Büchern der Bibel ist hier nach einer umfangreichen Abhandlung über die Bibel im allgemeinen (S. 1—134) nur erst das erste Buch Mose besprochen (S. 135—176). Demnach steht noch eine stattliche Reihe von Bänden in Aussicht.

Aus der verdienstlichen Sammlung Göschen liegt Achelis (Th. in Bremen), Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft (Leipzig, Göschen. 80 Pf. geb.) vor. Soweit es in Kürze geschehen kann, hat der Verfasser seine Aufgabe, Prüfung und Deutung aller zur Religion gehörigen Tatsachen zu geben, gut gelöst. Er weist die gemeinsamen Grundzüge in der Entwicklung der Religionen nach (Gott, Seele, zukünftiges Leben, Erlösung, Gebet usw.), dann die Linie der Entwicklung selber (vom Fetischismus bis zu den ethischen Religionen). Darauf werden die Prinzipien der Religionswissenschaft (die Religion nach Begriff, Wesen, Ursprung, Charakter, Entwicklung, allgemein gültigen Elementen) erörtert und zuletzt noch auf die Wichtigkeit der religiösen Frage gerade in der Gegenwart hingewiesen. Selbstverständlich liegen überall die Ergebnisse der neuesten Forschung zugrunde, ohne daß auf Polemik Wert gelegt wäre. Wohl hat eine gewisse neuere Schule die Methode der Religionsvergleichung ihres Ansehens bis zu einem gewissen Grade beraubt; daß dies aber nicht an der Religionsvergleichung als solcher liegen kann, zeigt das Büchlein. Freilich — und das ist eine viel bedeutendere Schwäche — steht überall die Gottes-Idee im Vordergrunde, während Gott als Wirklichkeit nicht in Frage kommt. Nur so erklärt sich's z. B., daß Schefflers bekannter Vers: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben“ rückhaltlose Anerkennung findet (S. 153), und daß auch auf Kalthoffs religiöse Weltanschauung ebendort empfehlend aufmerksam gemacht wird. Endlich, daß die Theologie, und insbesondere die christliche, der Religionswissenschaft gegenüber nur einen bescheideneren Platz zu beanspruchen habe (S. 5), das werden wir uns am allerwenigsten gefallen zu lassen brauchen, so sehr wir sonst an dem Satz festhalten wollen: „Bescheidenheit ist eine Zier.“

Die Ergebnisse der Forschung einer ganz bestimmten, zurzeit der tonangebenden, theologischen Schule bietet Holtzmann, Die Entstehung des Neuen Testaments (Straßburg, van Hauten. 50 Pf.).

Gebildeten (nicht bloß theologischen) Zuhörern legt er die Vorteile und Nachteile einer „Buchreligion" vor, betont scharf, fast einseitig den Charakter der neutestamentlichen Bücher als Gelegenheitsschriften, stellt den historischen Prozeß dar, der zur Entstehung des Neuen Testaments gleichzeitig mit der der Kirche führt, und verteidigt das gute Recht der protestantischen Wissenschaft, diesen Prozeß und sein Ergebnis selbständig zu beurteilen und den Wert des Kanons nach rein religiösen und geschichtlichen Maßstäben festzustellen. — Den Standpunkt der älteren theologischen Schule dagegen bringt B. Weiß, Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments (Leipzig, Hinrichs. 20 Pf.), Auszug aus einem umfangreichen Werke, auf das wir demnächst zurückkommen, zum Ausdruck. Er gibt Material genug zur Beurteilung der Holtzmannschen Ausführungen, ohne daß übrigens auf diese direkt Bezug genommen wäre.

Dryander, Predigten über das christliche Leben (6. Aufl. Halle, Mühlmann. 2,50 Mk.) braucht nur genannt zu werden, und wir wissen, was wir an dem trefflichen Bändchen, das 13 Predigten über freie Texte enthält, haben. Tiefe des ethischen Gehalts, Schönheit der Sprache, künstlerische Form, alles vereinigt sich, um die Predigten zu vorbildlichen zu machen, die wir Pfarrer mit reichem Gewinn studieren. Möchten's recht viele tun! Aber dann sie auch weitergeben und empfehlen an christliche Brüder und Schwestern, die tiefere geistliche Bedürfnisse haben. Wie ehrt es den Kaiser, daß er solchen Prediger um jeden Preis zu seinem Oberhofprediger zu haben begehrte. Welch ein Segen, daß er ihn erlangt hat!

## 2. Drei philosophische Werke.

Von Pfarrer Lic. Dr. **Mayer** in Jüterbog.

An anderer Stelle („Gesammelte Vorträge", Gütersloh 1904) habe ich auf den „Wert des philosophischen Studiums für den Theologen" hingewiesen. Dieser Wert rechtfertigt es, in einer spezifisch theologischen Zeitschrift, wie es die „Studierstube" ist, je und je auf wichtige philosophische Werke hinzuweisen. Es kommen hier drei zur Besprechung.

Vor uns liegt zunächst das System der Ethik von Friedrich Paulsen, 2 Bände, 6. Aufl. (Stuttg., Cotta'sche Buchhandlung Nachf., 1903, 14 Mk.). Es ist eine philosophische Ethik, wenn sie auf dem Titelblatt auch nicht ausdrücklich als solche bezeichnet wird. Es gibt wohl wenige Bücher, deren Lektüre und Studium so reichlich lohnt wie dieses. In formeller Beziehung vollendete Diktion, plastische Darstellungsweise, klarer Gedankenfortschritt. In materieller Hinsicht die großartige Aufrollung einer in sich geschlossenen Lebensanschauung, die auf einer christlichen Grundlage beruht und sich der modernen Wirklichkeit vollkommen bemächtigt hat. Und was uns Theologen besonders interessiert, ist die Wahrnehmung, daß der Verfasser auch die theologischen Probleme der Gegenwart, soweit sie allgemein christliche Konsequenzen haben, kennt und auf seine Weise zu lösen sucht.

Im 1. Buch gibt Paulsen einen „Umriß der Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie", in welchem be-

sonders das 2. und 5. Kapitel über „die Lebensanschauung des Christentums“ und „die moderne Lebensanschauung“ lesenswert sind. Wenn jetzt vielfach behauptet wird, das Christentum lasse sich als ein natürliches Glied in der religionsgeschichtlichen Entwicklung begreifen, und es habe bei seiner Entstehung nur zum Ausdruck gebracht, was unbewußt in der Zeit lag, so führt Paulsen den u. E. überzeugenden Nachweis, daß im Gegenteil das Christentum gerade durch seinen unvereinbaren Gegensatz zur antiken Lebensanschauung die Welt überwunden hat. „Es ist die vollständige Umkehrung der alten Lebensanschauung, die Umwertung aller Werte.“ Der Äußerlichkeit stellt Christus die Innerlichkeit, dem Diesseits das Jenseits, dem Egoismus die Liebe, dem Lebensgenuß die Weltverleugnung, dem Staat die Familie 2c. gegenüber. Es läßt sich auch kein Widerspruch konstruieren zwischen der altchristlichen Lebensschätzung und dem Evangelium Jesu, wenn man nur immer die Gesamtstimmung ins Auge faßt und nicht einen Zug zum Wesen des Christentums macht, und wenn man das biblische Christentum objektiv auf sich wirken läßt. Aber „es besteht die Neigung, sich von dem Christentum eine solche Vorstellung zu machen, daß es zum eigenen Lebensideal stimmt“ (S. 95). In großen charakteristischen Zügen wird die Ethik Jesu vorgeführt und bei jeder einzelnen Position den Grundsätzen der antiken Moral gegenübergestellt.

Im 2. Buch werden sodann die ethischen „Grundbegriffe und Prinzipienfragen“ behandelt, aber stets so, daß zugleich die gegenwärtig aktuellen Lebensfragen beleuchtet werden. Gut und Schlecht — das höchste Gut — der Pessimismus — das Übel, das Böse und die Theodizee — Pflicht und Gewissen — Egoismus und Altruismus — Tugend und Glück — Religion und Moral — die Freiheit des Willens: — so lauten die Kapitelüberschriften. Was das Verhältnis von Wissen und Glauben betrifft, so ist Paulsen der Ansicht, daß ein Miteinander nur möglich ist, wenn beide Faktoren sich entschließen, unhaltbare Positionen aufzugeben. Die Wissenschaft muß mit dem Dünkel brechen, als ob sie für jedes Rätsel eine Lösung habe; der Glaube hat sich auf das religiöse Gebiet zu beschränken. Er überschreitet es aber und begibt sich auf das naturwissenschaftliche Gebiet, wenn er Wunder für möglich hält. Diese sind nach Paulsen abzulehnen, und mit ihrer Ablehnung beschränken wir nicht etwa die Allmacht Gottes, sondern postulieren sie damit. Die Erklärungsversuche der biblischen Wunder seitens des alten Rationalismus sind zwar prosaischer, aber auch ehrlicher, als die der modernen Theologie: „Durch allerlei sog. spekulative Erwägungen oder durch quellenkritische Untersuchungen sucht man sich der entschiedenen Stellungnahme zu der Frage zu entziehen. Der unbefangene Leser hat hier leicht die Empfindung, als seien solche Untersuchungen nicht frei von der Absicht, eine große Trübung hervorzubringen, um ungesehen die enge Durchfahrt zwischen den drohenden Felsen des Ja und Nein zu passieren.“ (Bd. I S. 428).

Im 3. Buch (II. Bd.) behandelt Paulsen „die Tugend- und Pflichtenlehre“. Die klassischen Stücke in diesem Teil sind die

Ausführungen über „Bildung" (Bildung, Überbildung, Halbbildung), das „Duell" (es ist bedingt zu rechtfertigen), „der Selbstmord" und die „Liebe zur Heimat". Es liest sich hier alles so glatt und fesselnd wie ein guter Roman, und vertieft und erweitert doch unsere Erkenntnis wie die gelehrteste Untersuchung.

Das 4. und letzte Buch bespricht „die Formen des Gemeinschaftslebens", Familie, Geselligkeit und Freundschaft, das wirtschaftliche Leben, die Gesellschaft, den Staat. Außerordentlich anregend sind die Untersuchungen über den „Sozialismus und die soziale Reform" im dritten Kapitel, und hierbei wieder der Nachweis: „Die neue Gesellschaftsordnung kann nicht durch politische Revolution entstehen." (S. 475, Bd. II).

Paulsens Ethik hat manche Ähnlichkeit mit derjenigen von Martensen: die allgemeine Bildung als Grundlage, ein weiter Horizont als Maßstab der Beurteilung, die durchweg christliche Tendenz sind die gemeinsamen Züge. Aber sie verdient insofern den Vorzug vor jener, als sie Schritt vor Schritt auf die modernen Fragen und Bedürfnisse Rücksicht nimmt, mehr das philosophische Bedürfnis des Lesers befriedigt und leichter die Maximen für das eigene Handeln ermöglicht. Der Pastor wird für die Predigt und Seelsorge, für die praktische Stellungnahme zu den Geistesströmungen der Zeit und für die persönliche sittliche Selbsteinschätzung, die doch das wichtigste bleibt, aus der wiederholten Lektüre dieses Meisterwerkes einen bleibenden Gewinn ziehen.

Platos Ideenlehre, Eine Einführung in den Idealismus, so betitelt sich das zweite Werk, von Professor P. Natorp in Marburg (Leipzig, Dürr, 1903, Preis 10 Mk.). Es ist eine historisch-philosophische Monographie, die als solche für den praktischen Theologen kein so unmittelbares Interesse beanspruchen kann wie Paulsens Ethik. Nichtsdestoweniger kann auch ein solcher manche Anregung aus dieser gründlichen Untersuchung schöpfen. Voraussetzung bleibt freilich, daß er sich für Philosophie interessiert, daß er Platos Lehre in ihren Hauptzügen kennt und die philosophische Terminologie überhaupt beherrscht. Unter diesen Voraussetzungen aber hat auch der theologische Leser einen Gewinn. In welcher Richtung, ergibt sich aus dem Untertitel: Einführung in den Idealismus, bzw. aus dem Vorwort des Verfassers, das denselben näher erläutert. Er sagt: „Es ist das Verständnis des Idealismus, welches unserem Zeitalter so gut wie abhanden gekommen ist, und welches ihm wiederzuerringen eine absolute Notwendigkeit ist. In Plato ist der Idealismus urwüchsig, gleichsam autochthon. Darin liegt der unauslöschliche Reiz und der unvergängliche didaktische Wert des Platostudiums. Die Einführung in Plato ist die Erziehung zur Philosophie; erwächst doch bei ihm zuerst ihr ganzer Begriff. Die Philosophie ist aber nach diesem ihrem strengsten Begriff der Idealismus. Platos Ideenlehre ist die Geburt des Idealismus in der Geschichte der Menschheit; welchen richtigeren Eingang zum Idealismus könnte es also geben als durch das Nacherleben dieser seiner Geburt in der Entwicklung der Philosophie Platos?" Der Verfasser spricht nun der Reihe nach

Platos Schriften durch: Apologie und Krito, Protagoras, Laches, Charmides, Meno und Gorgias, Phaedrus, Theaetet, Euthydem, Kratylus, Phaedo und Gastmahl, der Staat, Parmenides, der Sophist, Philebus und der Staatsmann, Timaeus endlich, in welchem von Sokrates die Rede ist, wobei mit Recht darauf hingewiesen wird, daß man bei demselben auch nicht zuviel Gottesbewußtsein voraussetzen dürfe (wie es die moderne Theologie tut, die ihn sogar in mancher Beziehung mit Christus vergleicht).

Bei der Bedeutung, die Platos Ideenlehre für die christliche Dogmenbildung gehabt hat, und die andererseits der Idealismus als Weltanschauung behält, ist das Studium jener Lehre, die zugleich die philosophische Begründung des Idealismus darstellt, von großem Wert, ganz abgesehen von dem formellen Ertrag (der Stärkung unserer Urteilskraft und der Schulung unseres Geistes), den uns das Studium einer solch streng dialektischen Untersuchung darbietet. Freilich können wir dem Verfasser nicht in allem zustimmen. Weil er selber Idealist ist, gibt er manchen Gedanken Platos eine Deutung und eine Beweiskraft, die auf Nicht-Idealisten nicht überzeugend wirkt, und er unterschätzt demgemäß auch die Aristotelische Kritik der Ideenlehre, die er zwar im 12. Kapitel seines Buches eingehend darstellt, aber oft ohne durchschlagende Gründe ablehnt. Ein ausführliches Namen- und Sachregister ermöglicht auch solchen, die nicht das ganze Werk lesen können, eine schnelle Orientierung.

Im gleichen Verlage ist gleichzeitig eine andere Monographie erschienen: Geist und Körper, Seele und Leib. Von Prof. Ludw. Busse in Königsberg (Preis 8,50 Mk. brosch.). Es ist ebenfalls ein Werk von rund 500 Seiten, wobei der große Umfang der Gediegenheit des Inhalts entspricht. Das Problem, das hier behandelt wird, hat natürlich ein spontanes Interesse für einen Theologen und Geistlichen. Denn eine zweckentsprechende Seelsorge hat oft die Anthropologie und Psychologie zur Voraussetzung, da manche Seelenzustände nur dann begreiflich sind, wenn man eine Antwort gefunden hat auf die Frage: Gibt es eine Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, welches ist diese, und wie kommt sie im einzelnen Fall zur Erscheinung? Während nun das bekannte Werk von Römer: Psychiatrie und Seelsorge (vgl. S. 495 dieser Zeitschr.) unser Problem vom medizinischen Standpunkt aus betrachtet, haben wir hier seine philosophische Beurteilung vor uns. Mit einer geradezu erstaunlichen Gelehrsamkeit und Belesenheit bespricht der Verfasser alle Fragen, die dabei in Betracht kommen, führt alle Erklärungsversuche in lichtvoller Übersicht vor und prüft sie nach ihrem Recht und Unrecht, um schließlich seine eigene Lösung darzubieten. Wir führen kurz den Gedankengang des Werkes an, aber nicht um die Anschaffung desselben überflüssig zu machen, sondern um die Geistlichen zur persönlichen Stellungnahme zu dieser Frage auf Grund dieser Arbeit zu ermutigen.

Es gibt dreierlei Auffassungen über das Verhältnis von Geist und Körper, bzw. von Seele und Leib; nämlich: 1) der Materialismus,

der nur Körper und Leib kennt; 2) der Parallelismus, der Geist und Körper als zwei selbständige Faktoren anerkennt und die psychischen und physischen Vorgänge parallel nebeneinander hergehen läßt, aber die kausale Bedingtheit beider von einander ablehnt; 3) die sog. Wechselwirkungstheorie, die, wie der Name sagt, das letztere annimmt.

Der Materialismus hat wieder drei Formen: die erste, nach welcher das Psychische eine Eigenschaft; die zweite, nach welcher es ein Produkt; die dritte, nach welcher es eine Begleiterscheinung des Physischen ist. Die eingehende Besprechung dieser Formen, die Busse bietet, wird zu einer glänzenden Widerlegung des Materialismus. Diese Anschauung, die sich unserem Zeitalter als höchste Weisheit empfiehlt, ist die unwissenschaftlichste, die es gibt; sowohl deshalb, weil ihre Konsequenzen mit ihrem Prinzip in Widerspruch treten, als auch deshalb, weil sie für die einfachsten Tatsachen des Seelenlebens, sowie für die elementarsten physischen Vorgänge keine befriedigende Antwort hat. — Aber auch die Parallismus-Lehre, die in den verschiedensten Gestalten in der Philosophie auftritt und so bedeutende Vertreter wie Fechner, Wundt, Paulsen rc. für sich hat, ist bei genauerer Prüfung unhaltbar. Die Beweisführung Busses dafür kommt darauf hinaus, daß „der psycho-physische Parallelismus keine Tatsache, sondern nur eine Deutung der Tatsache ist, daß zwischen beiden Vorgängen ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit besteht.“ Jede einzelne Theorie wird hier zunächst objektiv referiert und dann der Kritik unterzogen, aber in so verständlichem Deutsch und in so klarer Gedankenfolge, daß selbst ein philosophisch gebildeter Laie den Ausführungen folgen kann. Dieselben sind zwar nach unserer Ansicht nicht immer einwandfrei; wer zu viel beweist, beweist nichts. Aber schon das bloße Nachdenken dieser tiefen und hellen Gedanken ist ein geistiger Genuß. — Im 3. Teil endlich sucht der Verfasser die Wechselwirkungstheorie zu begründen, die er persönlich teilt. Er kommt zu dem Resultat (S. 474): „Weder das Axiom der geschlossenen Naturkausalität, noch der Satz von der Erhaltung der Energie machen ihre Durchführung unmöglich. Das Äquivalenzprinzip aber stimmt mit ihr zusammen. Darum entscheiden wir uns für diese Theorie und sagen: Geist und Körper, Seele und Leib sind einander zugleich entgegengesetzt und stehen in Wechselwirkung miteinander, als einander ergänzende Bestandteile des absoluten, sie beide umfassenden und in sich fassenden Weltganzen.“ Ob der Verfasser den letzteren Ausdruck pantheistisch verstanden wünscht, geht aus seinem Werk nicht mit Evidenz hervor; es hat aber den Anschein so nach seiner Schlußbetrachtung, in der er uns die Grundzüge seiner „idealistisch-spiritualistischen Weltanschauung“ darlegt. Prüfet alles und das Gute behaltet!

Möchten denn diese drei Werke wenigstens in unseren Synodalbibliotheken Aufnahme finden. Es wäre wirklich kein Schaden, wenn sich die Geistlichkeit für grundlegende wissenschaftliche Werke ebenso interessieren lernte wie für Predigtbücher und erbauliche Traktate.

### 3. Katechetisches.

Von Rektor H. Spanuth in Eldagsen (Hann.).

Auf dem Gebiete des Religionsunterrichts ist nach einem Wort von Dr. Lietz augenblicklich „alles in Fluß“. Auch die kirchliche Unterweisung ist in diese Welle hineingezogen. Je mehr das Unhaltbare derjenigen Ordnung, welche als Ziel und zumeist auch als Abschluß kirchlicher Erziehung anzusehen ist: der Konfirmation — in ihrer gegenwärtigen Auffassung und Form empfunden wird; je weniger anderseits von einer radikalen Änderung dieser Feier zu erhoffen ist: um so mehr regen sich helfende Hände, um in Anknüpfung an das Bestehende Heilung der offenen Schäden zu suchen. Vor allem wird diese durch eine gründliche Einkehr im Gebiete der kirchlichen Unterweisung, sei es im Sinne einer Vertiefung und größeren Intensität, sei es im Sinne einer materiellen oder formalen Reform, erstrebt. Diese Bemühungen spiegeln sich in den Schriften, über welche im folgenden zu referieren ist, in verschiedenster Weise wieder.

Einer Neugestaltung des kirchlichen Unterrichts redet der durch seine früheren Arbeiten rühmlichst bekannte Pfarrer A. Eckert — „Die lehrplanmäßige Organisation des Konfirmandenunterrichts“ (Berlin 1903, Reuther & Reichard. 80 Pf.) — das Wort. Die kleine Schrift gibt mehr, als der Titel verrät. Sie orientiert einleitend nicht nur in übersichtlicher, ziemlich erschöpfender Darstellung über die in den letzten Jahren veröffentlichte Literatur zur Reform des kirchlichen Unterrichts, sondern bestimmt auch grundlegend das allgemeine Ziel der religiösen Belehrung, wie der pfarramtlichen insbesondere. Mit dankenswerter Bestimmtheit fordert hier der frühere Schulmann vor allem eine genaue Abgrenzung beider Gebiete, Kirche und Schule. Das 3.—5. Hauptstück, Einführung in die Geschichte der Kirche, Anleitung zum Bibellesen, Perikopenbehandlung bilden den Gegenstand des Konfirmandenunterrichts. Diese Stoffe sind vom Schulunterricht auszuschließen, um dem planlosen, verwirrenden Durcheinander, unter welchem Kirche und Schule gleicherweise leiden, ein Ende zu bereiten. Diese Vorschläge finden im Prinzip ebenso unsere volle, herzliche Zustimmung, wie der weiterhin praktisch durchgeführte Gedanke, daß auch der pfarramtliche Unterricht fester Richtlinien, straffer Ordnung, planmäßiger Stoffverteilung und einer gründlichen Befruchtung durch die Pädagogik unbedingt bedürfe.

Auf im wesentlichen gleichen Grundanschauungen basiert eine bereits in 5. Auflage ausgehende ausgeführte Katechismusbearbeitung von J. Kolbe: „Der kleine Katechismus Dr. M. Luthers in ausgeführten Katechesen für den Lehrer in der Oberklasse der Volksschule und im Konfirmandenunterricht nach den neueren Grundsätzen der Methodik.“ (Breslau. Dülfer. 3,50 Mk.). Auch Kolbes Schriften wollen die Kluft zwischen dem Religionsunterricht der Kirche und der Schule überbrücken helfen. Dieses Ziel suchte K. ursprünglich dadurch zu erreichen, daß er durch seine Präparationen und ein im engen Anschluß an sie bearbeitetes „Hand- und Spruchbuch zum Kl. Kat.

Dr. M. Luthers" (Mit Liederanhang 50 Pf., ohne diesen 40 Pf.) einen gleichen Gang der Katechismusbehandlung hier wie dort „vorschlug". „Seitdem unsere Lehrer (sic!) sich in die Katechesen hineingearbeitet haben und Stoff und Form gründlich beherrschen", schreibt der Verf. im Vorwort der 4. Aufl., könne sich der Konfirmandenunterricht, abgesehen vom 4. und 5. Hauptstück, auf eine kurze, prüfende Wiederholung des Katechismus beschränken und gewinne Zeit, einen selbständigen Stoff „unter Zugrundlegung der Hl. Schrift" zu erledigen. Diese „Lösung" des Problems erscheint uns nun allerdings allzu einseitig und subjektiv, um nicht mehr zu sagen. Das schmälert jedoch Kolbes Verdienste um die Methode der Katechismusbehandlung, um die es sich ja hier zunächst handelt, nicht. Er bringt gesunde, bewährte Grundsätze zur Anwendung. Der Katechismus wird durchaus durch sich selbst erklärt; mit dem sinnlosen Nacheinander von Text und „Erklärung" ist einfach gebrochen. Die Sätze des Katechismus erwachsen anschaulich aus meist geschickt gewähltem Deduktionsmaterial, zu denen wir allerdings einen — gleichfalls abstraktbekenntnismäßigen — Liedvers (wie „Jesus lebt mit ihm auch ich" S. 151 u. ö.) nicht zählen können. Besondere Sorgfalt ist bei der Abfassung der Fragen 2c. darauf verwandt, der Selbsttätigkeit, dem Denken der Kinder wirklich etwas zuzumuten. Es ist eine Wohltat zu sehen, wie mancher Ballast der Katechismustradition — z. B. der unglückliche triplex usus legis, die Schemata von den „Ständen", „Ämtern", „Naturen" Christi — über Bord geworfen ist. Theologisch geht K. freilich durchaus in den Bahnen der traditionellen Dogmatik. Endlich verdient als besondere Eigenart des kleinen „Handbuchs" hervorgehoben zu werden, daß es in äußerst glücklicher Weise die Selbsttätigkeit der nach ihm wiederholenden Schüler in Anspruch nimmt: es enthält nicht die fertigen Unterrichtsergebnisse, sondern bietet ihm in wenigen kurzen Sätzen, Fragen, Aufgaben nur Gedächtnishilfen zur denkenden Rekapitulation des behandelten Stoffes. — Im einzelnen hätten wir häufig, von der theologischen Differenz abgesehen, Widerspruch zu erheben. Nicht unerwähnt bleiben darf, daß in geradezu bedenklicher Weise der „Bruch des Konfirmationsgelübdes" als „**Meineid**" (beim 2. Gebot) hingestellt wird. Wer ist dann nicht „meineidig"?! fragen wir. Oder was versteht Verf. unter einem „Bruch"?

„Kirche und Schule" gewidmet ist auch eine Katechismusbearbeitung, welche mit ganz besonderer Freude angezeigt werden kann. Der Altmeister unter den Katecheten der Hannoverschen Landeskirche, D. R. Steinmetz, hat sie als „Katechismusgedanken, Handreichung zur katechetischen Behandlung der fünf Hauptstücke in Kirche und Schule" ausgehen lassen (Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht). Von der 2. Auflage liegt uns der 1. Teil: Das erste Hauptstück (1,60 Mk.) vor. Die Katechesen schließen sich aufs engste an den weitverbreiteten Schülerkatechismus des Verfassers an. Es ist ein Stück Erbauung, möchten wir sagen, diese „Gedanken" nur zu lesen. Weihevolle Stimmung ist über dem Ganzen ausgebreitet. Ein tiefes religiöses Empfinden, ein ungemeiner Zartsinn, ein Gemüt, das mit den Kindern

jung sein kann und doch väterlich über ihnen steht, spricht aus jeder Zeile. Die Sprache ist klassisch, plastisch und reich an Bildern, sorgfältig jedes Wort gewogen und doch natürlich. Ausgezeichnete Beispiele, darunter manch neuer Fund, illustrieren die Lehren des Gesetzes. Seine Unterredungen wie Kolbe in Frage und Antwort auszuführen, hat der Verf. unterlassen. „Dem Gedanken die rechte Form zu geben, bleibt des Lehrenden eigenstes Werk", sagt er. — Steinmetz' Buch bedarf der Ergänzung durch andere, — lehrhaftere, „schulmäßigere". Nicht jeder Lehrende kann gleiche Töne anschlagen. Gleichwohl: eine gleich werte und wertvolle Gabe ist den Katecheten seit lange nicht beschert.

Neben die praktischen Arbeiten, welche jede in ihrer Art der Erneuerung des Rel.-Unt. unserer Tage dienen wollen, stellen wir die mehr theoretisch gerichteten „Beiträge zur Vertiefung der kirchlichen Unterweisung", herausg. von Prof. Dr. Schnedermann u. Sup. M. Pache. (1. Band. Zur Grundlegung. Leipzig. Bernhard Richter. 4 Mk.). Die „Beiträge" erscheinen periodisch seit 1901. Sie behandeln in bunter Folge Fragen des theologischen Forschens: „Der christliche Gottesbegriff nach dem zuständlichen Bewußtsein" — „Der biblische Schöpfungsbericht" — „Genügt ein rein historisches Verständnis der Evangelien?" — „Der moderne Indifferentismus und die Kirche" — „Individualismus und Universalismus im Religionsunterricht" usf. Während bei einer Anzahl der sehr verschiedenwertigen „Beiträge" die Beziehung auf die „kirchliche Unterweisung" gegeben oder hergestellt ist, ist solche bei anderen von uns nicht gefunden. Offen gesagt, ist uns der Charakter, das Individuelle gerade dieser Sammlung und damit ihr Daseinszweck nicht völlig klar geworden. Ob der vorliegende Band wirklich der Vertiefung der Predigt, des Unterrichts dienen wird, muß danach bezweifelt werden. Auch steht der hohe Preis in gar keinem Verhältnis zu dem Gebotenen. — Eine unmittelbare Bereicherung kann die Arbeit des Religionslehrers erfahren durch eine kleine, aber höchst beachtenswerte Veröffentlichung des Lutherforschers D. G. Buchwald: „Die evangelische Kirche im Zeitalter der Reformation." (8. verb. Aufl. Leipzig, Bernhard Richter. 40 Pf.) Die Schrift ist zur Massenverbreitung in Schule und Gemeinde bestimmt und durch ihren volkstümlichen Stil, ihren guten, originellen Bildschmuck, ihre gefällige Ausstattung und nicht zuletzt den erstaunlich billigen Preis besonders geeignet. Luther wie die Väter der reformierten Kirche werden uns gezeichnet, das Evangelium auf seinem Siegeslauf durch Europa, wie auch in seinen Kämpfen eine gute Strecke Weges begleitet. Nicht ganz einwandfrei ist wohl Luthers Verhalten gegen die süddeutschen Evangelischen geschildert. (S. 67).

## 4. Laientheologie.

Von Inspektor Lic. **Fiebig** in Wittenberg (Elbe).

Wir haben gelernt, theologische Gedanken des Laien zu achten. Luther hat das längst gethan, von ihm hätten wir's längst lernen können. In den 95 Thesen führt er gegen Ende die Argumente der Laien ins Feld gegen die

subtilen Thesen der Theologen und die Praxis der Kirche. Mehr als je sind die Theologen gegenwärtig aufmerksam geworden auf das Bedürfnis der Laien nach theologischer und religiöser Belehrung. Die Laienwelt hat ein Anrecht darauf, in den höchsten menschlichen Fragen, den Fragen nach Gott und göttlichen Dingen, gehört und belehrt zu werden. Die religiöse Volkskunde ist endlich auf dem Wege, eine gesicherte theologische Disziplin zu werden. Seit dem Streit um Harnacks „Wesen des Christentums“ und dem Streit über Bibel und Babel bricht sich die Erkenntnis machtvoll Bahn, daß auch die Arbeit der Theologie in populäre Formen umgesetzt und der Allgemeinheit zugänglich gemacht werden muß, wenn man nicht die Laienwelt führerlos und unberaten lassen will. Man sucht nach neuen Wegen, an die Laienwelt heranzukommen. Aber über diesem Suchen vergißt man oft, welche Mittel schon jetzt und schon längst vorhanden sind, um dies Ziel zu erreichen. Eins dieser Mittel ist, soviel ich sehe, bisher noch bei weitem nicht in seiner Bedeutung gewürdigt und genügend beachtet worden. Dem gesteigerten, umfassenden Bildungsdrange unserer Zeit kommen populäre Nachschlagewerke in besonders praktischer Weise entgegen. Derartige weit verbreitete und anerkannte Werke sind unsere großen Konversationslexika. Wie oft werden sie zu Rate gezogen, wenn es sich um Fragen des allgemeinen Wissens handelt! Und doch denken so wenige daran, sich hier auch über kirchliche, theologische, religionsgeschichtliche Fragen Belehrung zu suchen. Es wird eben noch viel zu wenig beachtet, daß hier eine bequem zu nutzende, zuverlässige und reichhaltige Fundgrube auch für diese Dinge vorhanden ist, wie man sie sich besser kaum wünschen kann. Seit 1902 erscheint „Meyers Großes Konversations-Lexikon“ in 6. Auflage, neu bearbeitet und vortrefflich ausgestattet. Schon in den ersten 7 Bänden bis „Glashaus“ findet sich eine Fülle von Material theologischer, religionsgeschichtlicher Art, versehen mit Hinweisen auf die wichtigste Spezialliteratur, widerspiegelnd kurz und klar den gegenwärtigen Stand der theologischen Forschung. Die Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses, der Christenverfolgungen, des arianischen Streites, die Geschichte der Lehre von Person und Werk Christi, die Fragen der Trinität und Erlösung, der Dogmengeschichte, Dogmatik und Ethik: alles dies ist sachlich und klar behandelt. Begriffe wie Buße und Bekehrung, Modalismus, Subordinatianismus, Ablaß, Apokalyptik, Eschatologie werden erläutert, nicht minder Begriffe wie „Einleitung in die Bibel“, „dogmatische Methode“ ꝛc. Besonders reichhaltig ist auch das religionsgeschichtliche Material. Und überall ergibt fachmännische Prüfung, daß das Gebotene zuverlässig ist und dem gegenwärtigen Stande der Forschung entspricht.

Ein Laie, der all die größeren und kleineren Artikel über religiöse Dinge, die in solchem Werk geboten sind, durchläse und — studierte, würde Interesse an Theologie und Kirche und Verständnis für Fragen gewinnen, deren Sinn ihm vielleicht schon längst entschwunden, deren volle Tragweite ihm nie aufgegangen ist. Populäre theologische Schriften sind der Allgemeinheit längst nicht in dem Maße zugänglich als ein so verbreitetes Nachschlagewerk wie der „Große Meyer“. Einzelschriften muß der Laie sich entweder kaufen oder borgen, ein Werk wie Meyers Lexikon steht ihm leicht und bequem und umsonst überall zur Verfügung. So sei nachdrücklich auf dieses Hilfsmittel hingewiesen, das wie wenige geeignet ist, die Theologie der Laien durch die Theologie der Theologen zu befruchten und zu vertiefen.

---

# Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

## 1. Ein theologisches Zukunftsprogramm.

Aus Grützmacher, Die Forderung einer modernen positiven Theologie unter Berücksichtigung von Seeberg, Th. Kaftan, Bousset, Weinel (Neue kirchliche Zeitschrift 1904, S. 267 ff.) (Vgl. Seeberg, Die Kirche Deutschlands S. 308 ff.):

„Die meisten der gegenwärtig auftauchenden theologischen Zukunftsprogramme bewegen sich auf dem Gebiet der systematischen Theologie und rollen entscheidende Fragen über das Verhältnis des Christentums zu Phänomenen der Geisteswelt außerhalb seiner auf, schließen Prinzipienfragen in sich, während in den andern Teilen der Theologie viel weniger Blicke vorwärts getan, sondern statt dessen die vorhandenen Fäden emsig weiter gesponnen werden.“ (Wie kann man das z. B. von der Bibelforschung unserer Tage behaupten!? Der Herausgeber.)

... „Gleichzeitig und völlig unabhängig voneinander haben zwei lutherische Theologen die Forderungen der Zeit fast wörtlich gleich verdolmetscht, indem der eine eine „moderne positive Theologie“, der andere eine „moderne Theologie des alten Glaubens“ fordert. ...

Die Theologie soll mit andern Worten, auch soweit sie sich mit der Moderne berührt, nicht vergessen, daß sie Wissenschaft ist und deren Methoden anzuwenden, nicht aber ihre Abwehr in der Form erbaulichen Zeugnisses zu vollziehen hat. ...

Also nicht nur negativ in richtiger Form überwinden soll die Theologie die Moderne, sondern sie soll in positive Verbindung mit ihr treten, etwas von ihr lernen und aufnehmen. Dieser Gedanke aber setzt voraus, daß in der Moderne nicht nur zu Verdammendes, sondern auch Assimilierbares, nicht nur Antichristliches, sondern auch dem Christenstum kongenial zu Gestaltendes vorhanden ist. ...

Wir sind doch wohl bald ziemlich alle über den dürftigen Grundgedanken der Harnackschen Dogmengeschichtsschreibung hinaus, als sei es schon eine Verderbung des Evangeliums gewesen, daß es in griechische Gedankenformen gegossen, Christi Bedeutung etwa durch die Anwendung des Logosbegriffes veranschaulicht wurde, nein, das war etwas Notwendiges und Selbstverständliches, daß das Evangelium, sowie es griechischen Kulturboden betrat, auch mit seinen Geistesschöpfungen in Verbindung trat. Die Männer, welche dazu halfen, waren für die damalige Zeit durchaus moderne Theologen. Und so oft in der Geschichte bei einer Wendung in der geistigen Kultur Theologen aufgetreten sind, welche in ernster Absicht das Evangelium mit ihr zu verbinden und so für sie wirksam zu machen suchten, entstand eine modern positive Theologie. Die großen mittelalterlichen Scholastiker waren, so paradox es auch klingen mag, einst durch und durch moderne Theologen. ...

Und als dann seit der Mitte des 17. Jahrhunderts neue geistige Strömungen heraufzogen, da war man allerdings der Tätigkeit mit solchen in Verbindung zu treten, so entwöhnt, daß man sie nicht beachtete. Und so kam denn im Rationalismus eine moderne negative Theologie auf, die ihren Siegeszug nicht zum letzten dem Umstande verdankte, daß es innerhalb der Orthodoxie nicht mehr zu einer modernen positiven Theologie gekommen war.“ ...

Ebenda Mai 1904 S. 361—374:

„Wir erheben den Vorwurf, daß in der gegenwärtigen liberalen Theologie nicht genug Positives enthalten ist, aber ebenso entschieden den anderen, daß nicht genug Modernes in ihr steckt ...

Charakteristisch für die sogenannte moderne Theologie ist es zunächst, daß fast alle ihre Schriften, die sich auf die Frage der Weltanschauung richten, z. B. auch die von Baumgarten, sich an möglichst weite Kreise wenden, die wissenschaftliche Form nach Möglichkeit abstreifen und allen ihren Darlegungen eine ganze Reihe religiös erbaulicher Zeugnisse eingliedern ...

Diese Neigung der modernen Theologen, ihre wissenschaftlich intellektuelle Aufgabe in eine praktisch erbauliche umzuwandeln, hängt — abgesehen von dem persönlichen, hochzuachtenden, aber hier nicht zu berücksichtigenden religiösen Zeugnistrieb — an der Verzweiflung, für die wissenschaftliche Aufgabe irgend welche annehmbare Lösungen zu finden. Aus dem Gefühl heraus, intellektuell nicht Herr

über die aus der neuen Kultur für die Stellung des Christentums erwachsenden Probleme werden zu können, schlägt man sich seitwärts in die Büsche der Praxis ...

Ihre intellektuellen Niederlagen zu verschleiern und den religiösen Glauben an Christus dennoch zu erhalten, hat die moderne Theologie ein mit seltener Einmütigkeit angewandtes Mittel gefunden, nämlich den Begriff des „Geheimnisses" ..

Aber mit der modernen Betonung des Geheimnisses soll mehr erreicht werden, der Religiosität die Fähigkeit abgesprochen werden, sich über Stimmungen hinaus in klare Erkenntnisse zu erheben, Erkenntnisse, die dann natürlich eine Vermittlung mit unserem übrigen geistigen Besitz verlangen. Es handelt sich im Grunde um die Verneinung der Möglichkeit, daß Religion Gegenstand wissenschaftlicher Arbeit sein kann, und daß sie in Beziehung zu den übrigen geistigen Produkten der Menschheit treten kann und muß. Für diese „modernsten" Theologen existiert in Wirklichkeit das Problem gar nicht, das uns zur Aufstellung der Forderung einer modernen positiven Theologie veranlaßte, nämlich das Verlangen nach einer Vermählung des Geisteslebens unserer Zeit mit den Offenbarungen des Evangeliums, weil beides für sie auf ganz verschiedenen Gebieten liegt, das eine, das Religiöse, im Dämmerlichte mystischer und, können wir bei Weinel auch hinzufügen, ekstatischer Stimmungen, die bestimmte praktische Willensbewegungen nach sich ziehen, das andere dagegen, das menschliche Geistesleben, setzt sich zusammen aus empirischen Beobachtungen und deren intellektueller Verarbeitung, die ein einigermaßen zutreffendes theoretisches Weltbild ermöglichen ...

Wir können nicht anders, als uns unbefriedigt von der gegenwärtigen Existenzform der „modernen" Theologie abwenden, weil es ihr weder gelingt, den wissenschaftlichen Erkenntnistrieb genügend positiv zu befriedigen, noch sie die grundlegenden positiven Inhalte des Christentums als wunderbarer Offenbarung im Wesen und Werke des dem Vatergott gleichstehenden Jesus Christus zu behalten und als religiös wertvoll zu erkennen vermag ...

Der Mensch, auf den Weinel und Bousset ihre Arbeit zuschneiden, ist gar nicht der Mensch unserer Tage. Porträt für ihre Zeichnungen steht Goethe und Kant; Goethe, sofern er den Glauben an die menschliche Natur und an ihre Selbstvervollkommnung repräsentiert, Kant, sofern in ihm die möglichste Abwendung von allem Transzendenten, Mystischen, die Rationalität im Denken und Handeln zum Ausdruck kommt ...

Es handelt sich um die Frage, ob die Menschen unserer Tage wirklich in Massen oder in ihren geistig lebendigsten und beherrschenden Vertretern den Typus Goethes und Kants nach den genannten Richtungen hin an sich tragen. Das aber meinen kann man nur von dem Standort des kleinen deutschen Professors, der da meint, was er oder die Kollegen denken, das denke auch die ganze Welt, oder was er wünsche, daß die Zeit glaube, das glaube sie auch in Wirklichkeit ...

Wohin man in der modernen Literatur sieht und Menschen beobachtet, die nicht in den praktischen Fragen des Tages aufgehen, sondern über den Sinn des Lebens nachdenken: eine selten übereinstimmende Erkenntnis von der absoluten Gebundenheit an die Naturtriebe, ans niedere Ego — Sünde in diesem Sinne, nicht gegen Gott — und von der Unmöglichkeit zum Leben durchzudringen ...

Für die kräftigsten Sündenskizzen der Heiligen, der Konkordienformel, ja eines Flacius ließen sich ungezählte geschriebene und lebendige Beweise aus der Gegenwart anführen, für die Sünde als entnervende Krankheit, als Mörderin des Lebens! Daß dies alles noch keine Sündenerkenntnis im christlichen Sinne bedeutet, ist selbstverständlich, christliche Sündenerkenntnis ist ebenso wie Gnadenerkenntnis immer erst eine Wirkung der Offenbarung selbst, aber daß sie in Rechnung gezogen werden will gerade für eine Verkündigung des Evangeliums an die Moderne und daß sie sich in Rechnung ziehen läßt, dürfte einleuchten. Auf sie hat eine wirklich moderne Theologie zu reflektieren, nicht aber auf die Gedanken Goethes und Kants, sondern soweit sie der Praxis dienen will ...

Keine Abkehr vom Metaphysisch-Mystischen, wie bei Kant, sondern eine lebhafte Zuneigung zu allem, was Offenbarung irgend welcher mystischen Kräfte aus der oberen Welt verspricht, charakterisiert unsere Zeit, mag es nun die Form der Gebetsheilung oder des Spiritismus, der Theosophie oder des einfachen Aberglaubens einnehmen ...

Die liberale Theologie verzeichnet das Bild der Moderne vollständig, wenn sie in ihr die Gedanken eines individualistischen Optimismus und Glauben an sittliche Selbstvervollkommnung als die herrschenden annimmt, Kant und Goethe ihre Repräsentanten sein läßt; die Moderne ist vielmehr durch und durch von sozialistischem Pessimismus durchtränkt, von einer seltenen Übereinstimmung in der Erkenntnis sündiger Gebundenheit und einer Verzweiflung an Selbsterlösung, die, wenn überhaupt, dann von mystisch-metaphysischen Kräften erwartet wird ..."

Ebenda 1904 S. 440—67:

„Entwicklung und Offenbarung macht den Inhalt der modernen positiven Theologie aus. Entwicklung und Offenbarung treten einander auf den beiden großen Schauplätzen der für uns vorhandenen Wirklichkeit, in der äußeren Welt der Objekte wie in der persönlichen Innenwelt in gleicher Weise gegenüber. ...

Eine moderne positive Theologie wird also ihre erste Aufgabe darin suchen, die Tatbestände, die zu der Annahme einer Entwicklung auf sittlichem und religiösem Gebiet führen können, unbefangen anzuerkennen. ...

Nicht minder kräftig wird eine moderne positive Theologie sich auf die Herausarbeitung des Begriffes der Offenbarung und der ihn stützenden religiösen Tatbestände werfen. Das gilt für das Phänomen der Religion überhaupt wie für das Christentum insbesondere. ...

Offenbarung wird wieder und vielleicht noch deutlicher als das erscheinen, was sie bisher stets gewesen ist, nämlich als eine aus keinerlei innerweltlichen Ursachen entstandene und erklärbare, vielmehr schlechthin übernatürliche, wunderbare Erschließung Gottes. ...

So wird denn vielmehr bei dem Gedanken der Entwicklung einzusetzen und zu fragen sein, ob er nicht eine solche Formation zu empfangen vermag, die auch auf die Offenbarung angewandt werden kann, ohne diese zu zerstören, m. a. W. der Begriff der Entwicklung ist einer genauen Analyse zu unterwerfen und ihm eine schärfere Fixierung zu geben. ...

Entwicklung ist alles andere als eindeutig bestimmter Begriff. ...

Als streng naturwissenschaftlicher Entwicklungsbegriff wird sich kaum mehr gewinnen lassen als der einheitliche Kausalzusammenhang der Natur. ...

Die naturphilosophische Fassung des Entwicklungsgedankens zu der kausalbedingten Natureinheit bringt also die endliche teleologische Zweckverwirklichung hinzu. ...

Inwiefern kann auch hier von einer Entwicklung geredet werden? Gewiß zunächst in dem Sinne, daß auch hier ein einheitlicher kausaler Zusammenhang herrscht, nur daß in die Reihe der causae eine Zahl von großen Unbekannten aufgenommen werden muß, die restlos nicht erfaßbar sind, der menschliche „freie Wille" tritt in den natürlichen Kausalzusammenhang als eins seiner wirksamsten Glieder ein. ...

Wie sich so der Begriff der Entwicklung auf geistig geschichtlichem Gebiete seine besondere Eigentümlichkeit durch die Eigenart der in ihm wirksamen Kausalitäten schafft, so auch in der Kräftigkeit des schon bei dem naturphilosophischen Entwicklungsgedanken bemerkten Einsetzens des Zweckes, der Teleologie. ...

Der entscheidende Punkt, an dem man gewöhnlich Entwicklung und Offenbarung feindlich auseinanderbrechen läßt, ist der, daß man die Entwicklung nur natürliche Kausalitäten als Motive ihrer Bewegung im Gegensatz zu den übernatürlichen der Offenbarung besitzen läßt. ...

Die Schwierigkeit, wie diese Offenbarungswirkungen mit dem naturbedingten Kausalzusammenhange bestehen können, ist nicht größer als die, wie das geistige Leben einzugreifen vermag ins natürliche, wie der Wille sich einzureihen vermag in die Kette der natürlich mechanischen Ursachen. ...

Handelte es sich bisher um die Beziehung der Offenbarung zu der außerhalb ihrer sich vollziehenden Entwicklung, so gilt es jetzt zu erwägen, wie die Offenbarung selbst Entwicklung, oder, um den Zusammenhang noch näher zu markieren, festzustellen, daß wir eine sich entwickelnde Offenbarung besitzen. ...

Nicht wie wir uns die Bibel denken, wie sie uns bequem ist als ein dogmatisches Kompendium, das fein säuberlich die uns genehmen Paragraphen überall beweist, will eine moderne positive Theologie die Offenbarung ansehen, sondern sie will den viel mühsameren Weg schreiten, dem wirklichen Verlaufe der Offenbarung nachzugehen und den Schriftbeweis dementsprechend führen. ...

Es ist für uns kein Widerspruch, wenn wir das ganze Zeremonialgesetz für göttlich und doch nicht ein einziges Gebot als für uns verbindlich anerkennen, denn es enthält den Willen Gottes für die ihm entsprechende Stufe innerhalb der göttlichen Offenbarungsentwicklung. . . .

Die „moderne" Theologie ist ja in den meisten ihrer prinzipiellen Fragestellungen durchaus rückständig, weil noch immer völlig gefangen von den Problemen der alten Dogmatik, die sie mit eisernen Klammern umfangen. Der einzige Unterschied besteht darin, daß während die alte Dogmatik irgend einen Punkt bejahte, die „moderne Theologie" ihn verneint, gewiß kein Zeichen besonderer geistiger Kraft. Die alte Dogmatik fand etwa im Alten Testament die ganze neutestamentliche Offenbarung und sagte, also hat das Alte Testament Offenbarungswert wie das Neue, die moderne Theologie findet die neutestamentliche Offenbarung nicht im Alten Testament und sagt, also hat das Alte Testament keinen Offenbarungswert. . . .

Die höchste Wahrheit — so kann man den dieser Methode zugrunde liegenden Satz formulieren — steht immer erst am Ende der Entwicklung, erst an ihm haben wir also Halt zu machen. In wunderlicher Vergeßlichkeit wird dieser Grundsatz bei der sich entwickelnden Offenbarung zurückgestellt und nicht befolgt; bei ihr hält man nicht bei den Höhepunkten, bei dem Abschluß der Offenbarung an, sondern an ganz willkürlich gewählten Stationen oft mitten im ersten Anstiege. . . .

So ist es denn nicht nur ein Selbstwiderspruch gegen eine sonst geübte Methode, sondern auch eine Vergewaltigung des geschichtlichen Tatbestandes, wenn man aus der Offenbarung ein ganz am Anfang stehendes Stück ausschneidet und unter der Marke „Christentum Christi" für das Ganze ausgibt und es zugleich benutzt, um alle späteren Phasen der Offenbarungsentwicklung zu diskreditieren. . . .

Daß es wirkliche übernatürliche, wunderbare Offenbarung ist, durch die ein Mensch zum Christen wird, zu erweisen, wird die erste Aufgabe in scharfer Kritik der Theologie sein."

### 2. Eine rätselhafte Fabel.

Der Reichsbote 1904, Nr. 176:

Ein mächtiger König hatte zwei Söhne, der eine war gutwillig, der andere widerborstig. Der König ließ es dem ungehorsamen nicht an Geld und Ehren fehlen, aber den gehorsamen hielt er knapp. Und er sprach zu diesem: „Mein Sohn, wundere dich nicht über mich! Deinen Bruder muß ich bei Stimmung erhalten, sonst macht er mir Späne. Auch handle ich weislich in dieser Sache nach der Erfahrung des Wanderers, um den sich Sturm und Sonnenschein stritten. Was jenem nicht gelang, erreichte dieser: er brachte den Wanderer dazu, seinen Mantel abzulegen. So hoffe ich auch allmählich meines Sohnes Bosheit durch Güte und Geduld zu überwinden. Übrigens aber: — ich heiße „Staat" und bin gegen alle, die es sich gefallen lassen, omnipotent. Ich habe also gar nicht nötig, mich vor dir zu rechtfertigen. Doch darfst du dessen versichert sein, daß mein Wohlwollen dir gehört."

Nach einiger Zeit ward der König über seinen mißratenen Sohn zornig, weil er gar so verstockt war, und warf ihn ins Gefängnis. Zu dem anderen aber sprach er: „Mein Sohn, wundere dich nicht, wenn ich dir jetzt tue gleichwie jenem. Zwar hast du mir niemals Verdruß gemacht. Doch bin ich ein gerechter Mann, auf Wahrung der Parität peinlich bedacht, und darf keinen Unterschied zwischen euch machen. Auch könnte dein Bruder erbittert werden, wenn ich deiner schonte, und die Moral gebietet doch, man soll seine Kinder nicht zum Zorn reizen. Ich denke aber, daß eure Gefangenschaft nicht lange dauern wird. Wenn dein Bruder sich bessert, ist es gut; bessert er sich nicht — nun, so wäre es grausam, dort Zwangsregeln anzuwenden, wo keine Umkehr zu erhoffen ist. Also klage nicht! Meines Wohlwollens bist du sicher." Dies sagte er im Flüsterton, dann wandte er sich und rief laut: „Nehmt ihn und legt auch ihn in den Stock!" Und die Knechte ergriffen ihn und schleppten ihn in den Kerker. Und weil sie sein Verbrechen nicht kannten, behandelten sie ihn härter noch als seinen Bruder.

Und nach einer Weile faßte der König einen Plan, zu dessen Ausführung er eines Helfers bedurfte. Er entließ schnell den ungeratenen Sohn seiner Haft, gab

ihm alles wieder, was er ihm genommen hatte, und erwies ihm zwiefache Gunstbezeigungen. Er setzte ihn neben sich als seine rechte Hand. Zu dem anderen aber sprach er: „Wundere dich nicht, mein Sohn, wenn ich dich im Gefängnis belasse. Realpolitik ist die Losung. Nichts ist verhängnisvoller als die Sentimentalität, und die Moral überlassen wir den Kindern und Schulmeistern. Ich rechne mit Machtfaktoren. Man braucht sich aber nur deine Hungerleidermiene und deine Lumpen anzusehen, um zu wissen, daß du mir und dem Lande nichts nutzen kannst. Und außerdem: an einem anspruchsvollen Sohn habe ich gerade genug. Wer weiß, ob du nicht in seine Fußstapfen trittst, wenn ich dich ihm an Ehren und Einkünften gleichmache. Also bleibst du, wo du bist, du Nichtsnutz! Übrigens aber — mein Wohlwollen soll dir nicht geraubt werden."

Also sprach der König. Der Sohn aber dankte ihm, daß er so glimpflich mit ihm verfuhr, und blieb im Gefängnis. Da sitzt er noch und hat Muße, über die beiden Weisheitssprüche nachzudenken: Suum cuique und Justitia est fundamentum regnorum.

Wie mag der arme Schelm nur heißen?

### 8. Eine schändliche Schande (vgl. Röm. 1, 27).

Daß Sittlichkeitsverbrechen nicht bloß vom ethischen, sondern unter Umständen auch vom sanitären Gesichtspunkt zu beurteilen sind, ist eine Erkenntnis der neueren medizinischen Wissenschaft, der sich auch der Pfarrer als Seelsorger und Volksfreund, so schwer es manchmal eingeht, nicht verschließen kann. Erst so werden namentlich manche Abnormitäten verständlich, die im Leben uns in vielen Gerichtsverhandlungen begegnen und sonst ungelöste Rätsel bleiben. In zarter, sachlicher, wenn auch unverhüllt-deutlicher Weise in dieses Gebiet einzuführen, ist das Bestreben von Arnemann, die Anomalien des Geschlechtstriebes und die Beurteilung von Sittlichkeitsverbrechen (Leipzig, Konegen. 75 Pf.). Ganz anders geartet dagegen ist Fleischmann, Vita homosexualis (Gesammelte Schriften. München, Fleischmann. 2,50 Mk.), wo der homosexuelle Verkehr mit Ernst und ohne lüsternen Anstrich als berechtigtes Stück des Menschenlebens nnd hohes Ideal angepriesen wird. Theologen (hochbegabte!), Mitglieder christlicher Jünglingsvereine werden als Kronzeugen ins Feld geführt, und die griechische Kultur mitsamt der „Päderastie" als unüberbietbar gepriesen. Judentum und Christentum sind „bloß Ableger der altindischen Religionen" (Übervölkerung, S. 6). Das genügt. Man kann mit unglücklichen Menschen, die homosexuell veranlagt zu sein behaupten oder es sind, tiefes Mitleid haben: aber daß diese abnormen oder kranken oder verschuldeten Ausnahmen der ganzen Menschheit und Christenheit Gebote auferlegen und ihre Anerkennung erzwingen wollen, das ist nichts als ein Beweis ihrer Verirrung oder Rückständigkeit oder Versunkenheit. „Los von der Dirne" empfehlen und damit Anpreisung des homosexuellen Verkehrs verbinden heißt den Teufel durch Beelzebub austreiben. Und es ist eine unerhörte — gelinde gesagt — Verständnislosigkeit, wenn Matth. 19, 12 als ein Zeugnis Christi für „das dritte Geschlecht" angerufen wird (Übervölkerung 11): die daraus gezogenen Folgerungen sind einfach greulich. Und nur scheußlich kann man's nennen, wenn ein Urning („Freundling" heißt es neuerdings) ausruft: „Gott sei Dank, daß ich so bin" (Enterbte S. 12), und Christi Name wiederholt gelästert wird (S. 9). Freilich: „man kann gut bestehen ohne die von § 175 des Reichsstrafgesetzbuches verbotenen Sachen" (Enterbte S. 5; trotzdem aber soll dieser um jeden Preis fallen!), auch ist viel von der „idealen Männerliebe" die Rede. Aber hier gibt es nur ein Entweder Oder: entweder ist das Verhältnis sexuell orientiert, dann ist's vom Teufel; oder nicht, dann bedarf's keinerlei Maßnahmen. Im übrigen enthalten die Schriften alle viel Torheiten, vermischt mit bitteren, z. T. beherzigenswerten Wahrheiten, und wenn's auch Selbstüberwindung kostet, dieses Gebiet zu betreten, so ist's doch zur Beurteilung unserer Zeit und des öffentlichen Lebens, für manchen Pfarrer vielleicht auch in der Seelsorge ein wohl trauriges, aber notwendiges Stück der Ausrüstung. [Vgl. auch „Positive Union" 1904, S. 165 f.] Es ist unbedingt geboten, daß jeder Pfarrer Mitglied eines Sittlichkeitsvereins werde und sich vom Bureau der deutschen Sittlichkeitsvereine Berlin S.W. Yorkstr. 90 orientieren lasse.

### 4. Verschiedenes.

I. Atlas des Gustav-Adolf-Vereins (Leipzig, Zentralvorstand. 4,75 Mk.), ein höchst verdienstliches Werk, das auf Grundlage und im Format von Karten aus Andrees Handatlas hergestellt ist und eine vortreffliche Übersicht über sämtliche vom Gustav-Adolf-Verein unterstützten Gemeinden und ihre Verteilung in Provinzen, Ländern, Erdteilen gibt.

II. Die historischen Grundlagen des Christentums. Jesus von Nazareth nicht Davids Sohn. Von Rich. E. Funcke, Reiseprediger a. D. der T.-G. Leipzig, Schimmelwitz. 4 Mk. Aufs neue wird hier der Nachweis versucht, daß die Evangelien Dichtungen sind, in den paulinischen Briefen nebst dem Hebräerbrief lauter Irrtümer und Widersprüche enthalten sind, daß die Meinung, wonach Jesus von Nazareth aus Davidschem Geschlecht gewesen sei, haltlos ist usw. In der Darstellung der ersten Entwicklung des Christentums wird versucht, die ursprüngliche Heimat der einzelnen religiösen Gedanken aufzudecken, deren Zusammenströmen endlich das geschaffen hätte, was wir heute „christliche Religion" nennen. Sofern das Werk die Grundlagen der christlichen Kirche zu erschüttern unternimmt, gilt davon wie von so manchem anderen neuester Zeit (Kalthoffs Schriften, Taaks, zwei Entdeckungen in der Bibel): nubicula est, praeteribit. Die Lektüre derartiger Machwerke könnte heitere Stunden bereiten, wenn die Sache nicht so furchtbar ernst, von Ewigkeitsbedeutung wäre, und wenn nicht Funcke ausdrücklich für die Laienwelt schriebe, während freilich Kalthoff und Taaks sich vorwiegend an Theologen wenden.

III. Pfister, die gegenwärtige Metamorphose der theologisch-kirchlichen Parteien in der Schweiz (gibt eine sehr lehrreiche Schilderung der Wandlung der Verhältnisse seit den letzten dreißig Jahren und die wachsende Annäherung und Verständigung) in Schweiz. Theol. Ztschr. 1904, S. 65—96. (Nach dem Tode von D. Meili in Zürich wird diese von Pfarrer Waldburger in Marthalen herausgegeben.)

IV. Die in Upsala erscheinende Kirchliche Zeitschrift 1904, Juli-Heft, bringt u. a. folgende gründliche Aufsätze: Ungleiche Behandlung des Vaterunsers bei Luther (von Quensel); die Predigt in der schwedischen Kirche der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung ihres so oft beklagten geringen Eindrucks; Soll ein Christ modern sein? Die Stellung des Pfarrers zu Parteien und Parteigrößen.

V. Die in Christiania erscheinende Norwegische Theologische Zeitschrift behandelt im März- und Juni-Heft 1904 u. a. den Gestirndienst in altsemitischen Religionen.

---

## Aus der theologischen und kirchlichen Gegenwart.

### Zur Wormser Tagung.

Von Pfarrer Lic. Dr. Mayer in Jüterbog.

Zu den erfreulichsten Erscheinungen des gegenwärtigen kirchlichen Lebens gehört es, daß sich immer mehr die Erkenntnis durchringt, daß der deutsche Protestantismus seine Aufgabe in unserem Volksleben und in der Welt als religiöse und kulturelle Macht nur in dem Maß erfüllen kann, als er wieder zu kräftigem Selbstbewußtsein erwacht, und unter Beiseitesetzung trennender Schranken als eine gemeinsame Grundstimmung zur Geltung kommt, was im Zusammenschluß der Landeskirchen zum Ausdruck kommt. Solcher Zusammenschluß hat zuerst greifbare Gestalt gefunden im Zusammenschluß der Kirchenregierungen, im sog. deutschen Kirchenausschuß in Eisenach. Eine neue Form scheint derselbe im sog. Wormser Synodaltag finden zu sollen. Während der Kirchenausschuß der Mund des Kirchenregiments ist, soll der Synodaltag der Mund der deutschen evang. Synoden sein. Der letztere will somit nicht eine Gegengründung gegenüber dem ersteren, sondern eine Ergänzung desselben sein. Wie die einzelne Kirchenprovinz ihr Kirchenregiment und ihre Landessynode hat als zwei für sich notwendige, einander ergänzende und koordinierte Formen des kirchlichen Lebens, so würde sich hier als

letztes Ziel für das ganze evangelische Deutschland der Kirchenausschuß und der Synodaltag uns darstellen. Wenn diese Gestaltungen auch nur ein ideales Band, eine freie Form blieben ohne verfassungsmäßigen Charakter, ohne gesetzgeberische Vollmachten, so wären sie doch ein mächtiges Mittel, die Grundsätze des Evangeliums im öffentlichen Leben zur Geltung zu bringen.

Über die Frage, wie die synodale Gesamtvertretung herbeizuführen sei, gehen die Ansichten auseinander. Nach der einen Ansicht müssen die meisten Synoden eine Reform dahin erfahren, daß sie einen Vertreter zur Gesamtsynode zu wählen gesetzlich berechtigt und verpflichtet werden sollen, so daß sich diese als die Summe dieser einzelnen Vertreter darstellt. Nur so repräsentiere sie tatsächlich die Gemeinden und nur so sei sie mit verbindlichen Vollmachten auszustatten. Nach der anderen Ansicht ist dieser Weg zum Ziel viel zu umständlich an sich, und wäre ebensowenig der allein mögliche, um der Gesamtsynode einen amtlichen Charakter zu verschaffen. Sie befürwortet vielmehr ein freies Zusammenwirken der Synodalen der verschiedenen Landeskirchen auf einem jährlichen Kirchentag. Die Befugnisse, die diesem dann einzuräumen wären, ob er bloß den Wert einer wichtigen öffentlichen Kundgebung haben oder aber als ein Faktor der Kirchenverfassung in Betracht kommen soll, ist eine Frage für sich, deren Entscheidung nicht von der Art der Zusammensetzung der Synode abhängig zu sein brauchte. Diese letztere Ansicht, der auch wir zustimmen, fängt an, sich in greifbarer Form Geltung zu verschaffen. Unter dem Namen des „Frankfurter Arbeitsausschusses" haben sich aus verschiedenen Landeskirchen Laien und Geistliche zusammengeschlossen, um die einleitenden Schritte zu tun für einen am 31. Oktober dieses Jahres in Worms abzuhaltenden Synodaltag. Dieser von Synodalen aus ganz Deutschland frequentierte Kirchentag wird sich dann bei dieser seiner ersten Tagung in Worms als dauernde Einrichtung zu konstituieren und Inhalt und Umfang seiner Wirksamkeit festzulegen haben. Da zu dieser Tagung nicht nur die Synodalen, sondern alle evangelischen Männer geladen sind, die nur im Evangelium das Heil für unser Volk sehen und demselben noch zu größerer Geltung verhelfen möchten, so laden wir hiermit auch die vielen Leser dieser Zeitschrift dazu ein, und hoffen und wünschen, daß der Wormser Synodaltag durch seine Beschickung, seine Beschlüsse und seine Erfolge den Beweis des Geistes und der Kraft führe und sich so als ein Werk aus Gott legitimiere vor Freund und Feind.

Schließlich möchten wir noch einige Pia desideria im Blick auf die Wormser Tagung äußern. Wäre nicht der Name: „Wormser Kirchentag" vorzuziehen? Er wäre für das Volksbewußtsein viel verständlicher und würde zugleich den möglichen Irrtum ausschließen, als ob es sich um einen Kongreß von Synoden handelt. Die hervorragende Bedeutung, die derselbe für die ganze Kirche als solche hat und beansprucht, käme so mehr zum Ausdruck. Sodann sollten zu demselben alle evangelischen Männer ausdrücklich mit beratender Stimme eingeladen werden, ohne Beschränkung auf die Synodalen. Denn es gibt evangelische Landeskirchen, die überhaupt keine Synodalen haben, in denen das Laienelement nur in freien kirchlichen Konferenzen vertreten ist. Und wiederum sind die Synodalen, die geladen werden können, de jure nur noch Synodale a. D., da nicht gewiß ist, ob sie in die nächste Synode ihres Landes wieder einziehen werden. Sie können trotzdem die beschließenden Stimmen erhalten, denn wenn sie auch nicht Deputierte ihrer Synode sind, so sind sie doch Repräsentanten derselben. Endlich wünschen wir, daß der Wormser Kirchentag es als unveräußerliche Bestandteile seiner Aufgabe betrachte, 1. eine Ansprache an das deutsche evangelische Volk zu richten im Sinn einer Belehrung und Ermahnung, die aktuellen Tagesfragen betreffend; eine Ansprache, die von allen Kanzeln mit Genehmigung des Kirchenregiments abzukündigen und in der evangelischen Presse allerorten kundzugeben wäre; 2. die synodalen Mitglieder des Kirchentages zu verpflichten, in ihren Landessynoden positive Anträge im Sinn der in Worms gefaßten Beschlüsse zu stellen; und 3. ein Organ herauszugeben, das über den Fortgang der Arbeit informiert und wertvolles Material für die Förderung des deutsch-protestantischen Einheitsgedankens und für die auf den Kirchentagen zu fassenden Beschlüsse zu bieten sucht.

---



# Neutestamentliche Seelsorgerbilder (10).

Von Hofprediger und Superintendenten **Blau** in Wernigerode.

## Paulus und Apollos bei Aquila und Priscilla.

Das Bedürfnis nach Seelsorge ist nicht beschränkt auf diejenigen, die dem Herrn und seinem Heil noch fern stehen und erst für ihn gewonnen werden müssen oder auf diejenigen, welche sich von ihm verirrt haben und wieder zurückgewonnen werden sollen; auch die, welche im Glauben und in der Gemeinschaft des Herrn stehen sind Objekte der Seelsorge, deren Aufgabe dann wesentlich die der Bewahrung und Förderung sein wird. Es gibt eine ædificatio mutua der Kinder Gottes untereinander, ein gegenseitiges Füßewaschen (Joh. 13, 14.), ein gegenseitiges Tragen (Gal. 6, 2.) und Dienen (Matth. 20, 26 ff.), ein gegenseitiges Beichten und Absolvieren (Jak. 5, 13 ff.), Vertragen und Vergeben (Kol. 3, 13 f.). Das sollte unter Christen, sonderlich unter Pastoren, mehr als es geschieht, geübt werden. Sind sie doch dazu verbunden als Geschwister in Christo, als Glieder eines Leibes, als Angehörige eines Hauses und Reiches. Und es darf keiner sich verstecken hinter die Kainsrede: Soll ich meines Bruders Hüter sein? denn es trägt jeder die Verantwortung für die Seele seines Bruders, seiner Schwester (Gal. 6, 1 u. ö.) und es hat jeder den Zeugenberuf, kraft dessen er von dem eigenen inneren Leben andern geben soll, damit auch sie Leben haben und behalten.

Ein Beispiel solcher brüderlicher, wechselseitiger Seelsorge tritt uns in dem Verhältnis entgegen, in dem Aquila und Priscilla zu Paulus einerseits und zu Apollos andrerseits standen. (Act. 18, 1—4. 18—19. 24—28.)

Der Apostel hatte mancherlei, was ihn mit jenem Ehepaar verband. Sie gehörten demselben Volk an, und wenn auch die Nationalität keine Schranke aufrichten darf für die Beziehungen des Himmelreichs, so ist doch klar, daß sie innerhalb der gleichen Volklichkeit am engsten und selbstverständlichsten sich gestalten. Sie hatten denselben Beruf, und wenn auch in der Gemeinsamkeit des Evangeliums die Besonderheiten nicht bestehen, die die Menschen mit der Mannigfaltigkeit der Stände und Ämter, Berufe und Beschäftigungen aufgerichtet haben, so ist doch andrerseits die Gemeinsamkeit des Berufes ein starkes Förderungsmittel für die Gemeinschaft. Aber die innere Gemeinschaft ruht nicht auf Nationalität und Beruf. Mochten es diese Momente gewesen sein, die Paulus in das Haus seines Zunftgenossen im Ghetto von Korinth führten: was ihn dort hielt, war Tieferes. Da war einmal die Gemeinsamkeit der Lebens-

führung: sie waren beide Flüchtlinge, Paulus eben aus Athen, jenes Ehepaar aus Rom vertrieben, wie mögen sich ihre Herzen im gegenseitigen Berichten einander genähert haben! Da war sodann die Gemeinsamkeit ihrer Glaubensgeschichte: sie waren von Haus aus beide Juden und nun hatten sie den Messias gefunden — Aquilas und Priscilla vielleicht erst durch Pauli Seelsorgerdienst. Und nun entfaltet sich auf dieser Basis tiefsten, inneren Verstehens ein gegenseitiges Dienen und Helfen. Gewißlich hat jenes fromme Ehepaar dem Apostel nicht nur Herberge und Kost gewährt; er rühmt ja, daß die beiden, Priscilla voran, für sein Leben ihren Hals dargegeben haben, ja daß sie seine Gehilfen in Christo gewesen seien (Röm. 16, 13.). Die Einzelheiten dieses Verhältnisses entziehen sich unserer Kenntnis, aber wer den Apostel kennt, mag sich eine Vorstellung machen von der Gemeinschaft am Evangelium und im Gebet, die ihn mit seinen Hauswirten verbunden hat, von dem gemeinsamen Forschen in der Schrift und Reden von dem Herrn, das die Stunden ihres Zusammenseins ausgefüllt hat. In solcher Gemeinschaft dienen Christenleute einander — nicht anders wie, nach einem bekannten Bilde, Kohlen einander dienen, wenn sie auf einen Haufen geschüttet mit ihrer Glut sich gegenseitig entzünden und in Brand halten. Das ist der unverkennbare und unvergängliche Segen der Gemeinschaftsbewegung unsrer Tage, daß sie nach dem Willen Gottes den Finger auf die vordem vielleicht lange nicht genug geübte Pflege der brüderlichen, seelsorgerlich wechselseitig erbauenden Gemeinschaft gelegt hat. Im Austausch von Geben und Nehmen, von Lehren und Lernen, von Fragen und Antworten wachsen die Seelen in der Gnade und Erkenntnis des Herrn.

Was Aquila und Priscilla in dieser Schule gelernt haben, zeigt sich bald. Als Paulus Korinth verließ, war das Band zwischen ihm und seinen Wirtsleuten so eng geknüpft, daß sie auch mit ihm gingen, um fortab zunächst in Ephesus zu weilen. Der häusliche Umgang mit Paulus war ihnen zur Evangelistenschule geworden. Das ist ja auch normal. Wirkliche Gemeinschaftspflege geht mit Evangelisation Hand in Hand, sonst schrumpft sie zusammen zu einem bequemen Genießen des Heils nur für die eigene Seele. Aber wer einnimmt, muß ausgeben; wer es nicht tut, wer nicht wirkt, steht in der Gefahr, an geistiger Überfütterung zu erkranken. Aquila und Priscilla sind nun selbst weit genug gefördert, um andre fördern zu können. Und an Gelegenheit dazu fehlt es nicht.

Gottes Hand führt den Apollos nach Ephesus; er ist ein gelehrter und beredter Mann, in der Schrift des Alten Testaments wohl bewandert, ein Johannesjünger, wie es deren noch etliche in Ephesus gab (Act. 18, 25; 19, 1 ff.), der noch auf dem Boden der Verheißung und Erwartung, noch nicht in der Erfüllung stand — noch im Morgenrot, nicht im Mittagssonnenschein des Heils. Die eigenen Erkenntnismängel hinderten ihn aber nicht, offen aufzutreten und zu lehren. Es ist das ja eine allen Neophyten gemeinsame Eigentümlichkeit: dieses Hervordrängen mit dem eben gewonnenen Schatz; dieser Zug zum Zeugen und Evangelisieren, wie er uns oft bei Neubekehrten begegnet, den zu pflegen und herauszufordern ein offenbarer pädagogischer Mißgriff aller methodistischen Ge-

meinschaften ist, vor dem zu warnen Paulus (1 Tim. 3, 5. 6) gewiß Grund genug hatte. Man wird solche heißen, in Begeisterung und Liebe glühenden Seelen gewiß innig lieb haben müssen — aber je mehr man sie liebt, um so mehr muß man an ihnen Seelsorge üben. So geschah es auch mit Apollos. Es war eine große Gnade für ihn, daß er in die Hände von Aquila und Priscilla fiel. Die hatten ihn lehren hören und mit feinem, aus der Erfahrung des Heils stammendem Sinn bald herausgefühlt, wo es ihm noch fehlte. Und dann hatten sie sich seiner brüderlich angenommen in herzlicher Liebe und hatten ihm „den Weg Gottes fleißig ausgelegt", bis dem Jüngling eine Schuppe nach der andern vom Auge fiel und ein Licht nach dem andern aufging und er Jesum Christum fand. Es ehrt dies Ergebnis treuer Seelsorge beide: das fromme, liebe Ehepaar, wie den jungen Mann; es gibt Zeugnis von Treue in Ermahnung und Unterweisung und Fürbitte auf der einen, von Eifer im Suchen und Ringen und von Demut im Annehmen auf der andern Seite. Und dieses Verhältnis zeigt, was die Erfahrung tausendmal bestätigt, daß nicht nur schlichte Weber von einem Prediger des Evangeliums, sondern auch Prediger und grundgelehrte Theologen von schlichten Webern — können auch Schuhmacher oder Bauern oder sonst einfältige fromme Laien sein — viel, viel zu lerneu und viel, viel Segen zu empfangen vermögen. Es zeigt ferner, daß der Gegensatz zwischen der feinsten alexandrinischen Bildung und der schlichten einfältigen Laienfrömmigkeit kein Hindernis der Gemeinschaft zu sein braucht, sondern vielmehr eine Bereicherung für sie in sich birgt. Ach, wenn wir Theologen möchten doch nicht nur auf der hohen Schule der Gelehrsamkeit, sondern auf der höheren Schule der Berührung mit der frommen, glaubensinnigen und glaubensstarken Einfalt erweckter Laien unser Christentum gewönnen! So ein Bund, wie zwischen dem hochgelehrten Professor August Tholuck und dem schlichten, missionseifrigen Stellmacher Veit Wagner in Halle, ist doch ein Segen für die ganze Gemeinde des Herrn — und wer in solcher Gemeinschaft mehr gibt oder mehr empfängt, ist schwer zu sagen! Da geht es, wie es in griechischen Gottesdiensten zu gehen pflegt: einer steckt immer beim andern seine Kerze an, bis das ganze Gotteshaus in einem Heer von Lichtern strahlt. Erst hat Paulus den Aquila und sein Weib durch seine Seelsorge tiefer hineingeführt in die Fülle des Heils; dann diese den Apollos — und nun wiederum geht Apollos aus nach Korinth, um seinerseits weiterzugeben, was er empfangen hat! Was muß ihm die Seelsorge seiner Freunde für ein Segen gewesen sein, daß er, der erst kühn und keck öffentlich in Ephesus gelehrt hatte, nun sich still bescheiden aus dieser Wirksamkeit zurückzog! Wie demütig war er geworden! Und doch, wie mußten ihm jene vertrauen, daß sie ihn, gerade ihn und keinen Besseren ihren ehemaligen Freunden in Achaja schickten! Das war die Frucht treuer Laienseelsorge, wie diese ihrerseits das Ergebnis treuer amtlicher Seelsorge des Paulus gewesen war.

Wie würde die Kirche Christi gedeihen, wenn zwischen Pastor und Gemeinde eine aedificatio mutua in höherem Maße bestände!

---

# Das biblische „Im Namen“: Zauberformel? Phrase? Glaubensbekenntnis?

Von Julius Boehmer.

5.

Es gilt, aus den Schriften von Giesebrecht, Heitmüller und Jacob die Folgerungen zu ziehen und die Ergebnisse zusammenzufassen.

Ohne Zweifel ist Ausgangspunkt für die sämtlichen Erörterungen über den „Namen Gottes“ oder, unmißverständlich zu reden, über den „Namen Gott“ die Verschiedenheit zwischen dem heutigen und dem biblischen Sprachgebrauch, die als solche längst erkannt war und gar mancherlei und vielfach voneinander abweichende, daher nicht ganz befriedigende Deutungen für die verschiedenen Stellen des Alten und Neuen Testaments hervorgerufen hatte. Auf der anderen Seite wußte man auch längst und sah es ohne Grund von neueren Forschern in Zweifel gezogen, daß dem heutigen und dem biblischen Sprachgebrauch wurzelhafte Elemente der Grundanschauung gemein sind. Hat nicht Rabban Gamliel recht, wenn er sagt (Mechilta ed. Friedmann 75 b): „Wenn ein Sohn seinen Hund mit dem Namen des Vaters nennt, so eifert der Vater um seine Ehre nicht mit dem Hunde, sondern mit dem Sohne, der dem Hunde die Ehre des Vaters beigelegt hat“? Entrüsten wir uns nicht mit Recht, wenn jemand seinen Hund „Noah“ ruft oder ihm den Namen „Bismarck“ gibt? Der Name ist doch auch uns — ohne jede abergläubische Beimengung — mehr als eine Buchstaben-Anhäufung, ist in der Tat in irgend einer Weise ein Stück der ihn tragenden Person selber. Das volle Verständnis der Sache kann man freilich nur gewinnen, wenn man sich der Erkenntnis nicht länger verschließt, die wir der Befruchtung des Verständnisses der biblischen Religion durch die Religionsgeschichte und Völkergeschichte überhaupt verdanken, daß in dem Gebrauch des biblischen „Namen“, „im Namen“ mancherlei Elemente vorhanden und keineswegs zur Einheit verschmolzen sind. Nämlich

1. שם oder ονομα heißt „Name“, bedeutet also ein Wort, das Bezeichnung, Benennung eines Gegenstandes ist: hierin ist sich Hebräisch Griechisch, der moderne Sprachgebrauch vollkommen gleich.

2. Dieser Name oder die Benennungsweise eines Gegenstandes, auf eine Person, ein Individuum angewandt, wird Bezeichnung eben dieser Person, Vergegenwärtigung des Individuums, meint nicht nur den Namen (als Schall, Hauch), sondern die ganze Person nach einer bestimmten, nämlich nach der für die Mitmenschen brauchbaren, ihnen zur Verfügung stehenden Seite. Beweis dafür: der Namenglaube und -aberglaube, der bei allen Völkern zu allen Zeiten nachgewiesen ist und bei Naturvölkern allerwärts in Geltung steht.

3. Aus der Mischung von 1. und 2. ist zunächst der alttestamentliche Sprachgebrauch zu erklären. Denn eine Wendung, wie „Gottes Namen fürchten“ ist nach 1. unerklärbar. Aber auch selbst „mit dem Namen Gott segnen“ u. dgl. geht, wenn es auch sprachlich aus 1. genügend erhellt, inhaltlich auf 2. zurück.

4. Im Neuen Testament liegt zunächst der alttestamentliche Sprachgebrauch vor, so daß auch hier 1.—3. gilt. Indes ist die Vermittelung der Septuaginta, des nachbiblischen Hebräisch, des hellenistischen Sprachidioms, des römischen Sprachgebrauchs nicht außer acht zu lassen. Inwieweit jeder dieser vier Faktoren beteiligt ist, das bedarf einer besonderen, komplizierten und den einzelnen Fall berücksichtigenden Untersuchung.

5. Mit dem sprachlichen Verständnis ist noch nicht das inhaltliche gegeben. Das gleiche sprachliche Verständnis bedingt keineswegs denselben Sinn. Es kommt vielmehr auf die gesamte umgebende Gedankenwelt an, um festzustellen, was ein einzelnes Wort, eine einfache Wendung für einen Sinn hat.

Macht man von dieser fünffachen Erkenntnis Gebrauch, so ist dabei nicht ohne weiteres auf Zustimmung zu rechnen. Nur in Satz 1. sind, Giesebrecht, Heitmüller und Jacob sich einig. In Satz 2 finden nur Giesebrecht und Heitmüller den Tatbestand wiedergegeben und stimmen demzufolge auch Satz 3 zu. Anders ist von 4. zu sagen: Giesebrecht läßt ihn beiseite, Jacob und Heitmüller erkennen ihn nur zum Teil an. Satz 5 wird von Giesebrecht, Heitmüller und Jacob zwar theoretisch anerkannt: doch macht jeder einen anderen Gebrauch davon, und keiner einen befriedigenden.

Die Nennung des Namens, sei's mündlich oder schriftlich, kurz der Gebrauch des Namens einer Person, vor allem also, worauf es hier ankommt, Gottes, geschieht unter Voraussetzung einer wunderbaren ihm innewohnenden Kraft: darin sind sich Giesebrecht, Heitmüller und zum Teil Jacob, der aber dabei nur auf das Neue Testament blickt, einig. Der Erfolg des auf dem eigentümlichen Namenglauben ruhenden Namengebrauchs ist die Herbeiführung der Anwesenheit der durch den Namen bezeichneten Person selber: das ist der Schluß bei Giesebrecht wie bei Heitmüller. Das ist's ja auch, was wir in der Schrift „Das biblische ‚im Namen‘“ letztlich, wenn auch auf anderem Wege, erreichen wollten. Den Namen als „Wesensbezeichnung“ zu fassen mag ja recht mißverständlich sein: in dem Namen Gottes die Person Gottes selber zu sehen, weil mit dem Namen die mit ihm genannte Person in innigster, unauflöslicher Verbindung steht, das ist unserer Grundauffassung mit der jener beiden Forscher gemeinsam. Nur daß dies Ergebnis auf verschiedenen Wegen erreicht ward: was wir auf rein sprachlichem und biblisch-theologischem Wege zu gewinnen suchten, haben Giesebrecht und Heitmüller auf den Wegen der Religionsgeschichte gefunden. Und sicherlich haben sie den überzeugenderen Beweis gegenüber unseren grammatischen, lexikalischen, etymologischen Erörterungen.

Allein die Wege der Religionsgeschichte sind für die Erkenntnis der biblischen Religion und für das Verständnis der heiligen Schrift ebenso gefährlich wie förderlich. Auch Dieterich kommt in seiner vortrefflichen und ungewöhnlich lehrreichen, wenn auch nur mit viel Kritik zu genießenden religionsgeschichtlichen Schrift Eine Mithrasliturgie (Leipzig, Teubner 1903. 6 Mk.) auf das Namenproblem zu sprechen. Indes so eindringend und gedankenscharf seine Darstellung gehalten ist, so sehr er mit Recht vor der Mode-Theologie, die alles aus Babylonien

ableitet, warnt (S. 179. 180), so genau er einen der „schlimmsten Fehler einer heute immer zuversichtlicheren religionsgeschichtlichen Forschung, daß das natürlich Nächstliegende unbemerkt bleibt, ja ignoriert und umgangen wird, um das Entfernte aufzusuchen und dort die Analogien, die oft für den ungetrübten Blick gar nicht zu sehen sind, durch die seltsamsten Methoden zu erzwingen“ (S. 193) kennt, so bestimmt er darauf dringt, jede einzelne religiöse und religionsgeschichtliche Erscheinung sei in ihrer Besonderheit und Unterschiedenheit von allen anderen und zumal ähnlichen zu erfassen: so scheint er uns doch nicht immer der Gefahr entgangen zu sein, vor der er andere bewahren will. Wenn er zunächst im allgemeinen das Essen der Gottheit, das sakramentalen Charakter hat, im Sinne der Frommen der betreffenden Religion als sinnliches, materielles Essen gefaßt wissen will, so hätte ihn doch schon der von ihm selber aufgestellte Satz: „Bemerkenswert ist, daß die Götter dadurch, daß sie verzehrt werden, nicht aufhören, so wenig wie die Wahrheit dadurch, daß sie gegessen wird“ (S. 101), schon dieser Satz hätte dem Verfasser die Frage nahe legen müssen, ob und inwieweit und wie lange das ursprünglich gewiß materiell gefaßte Essen der Gottheit diesen Sinn später beibehalten hat. So gilt auch, wenn Dieterich (S. 110—116) den Namen Gottes und Christi erörtert, daß allerdings die Anwendung des „Namens der göttlichen Person“ statt der „göttlichen Person“ eine Art Entsinnlichung der Vorstellung von der Vereinigung des Menschen mit der Gottheit bezeichnet (z. B. *ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* statt *ἐν Χριστῷ, εἰς ὄνομα Χριστοῦ* statt *εἰς Χριστὸν*), wenigstens als grammatische und sprachliche Möglichkeit angesehen. Ein anderes ist, ob man darum urteilen darf: „wie der Name als Vertreter der Person eintritt, wie den Namen nennen so viel ist als ins Dasein rufen, wie er gefürchtet wird, weil er eine reale Kraft ist, und wie seine Kenntnis begehrt wird, weil er Macht hat an sich, wenn er ausgesprochen wird [dies alles nach Giesebrecht]: das alles lehrt uns verstehen, was die alten Christen noch empfanden und ausdrücken wollten, wenn sie im Namen Gottes und im Namen Christi statt in Gott und in Christo sagten“ (111). Nein, das ist eben die Frage, ob die alten Christen, ja schon die alttestamentlichen Frommen derartiges empfanden und ausdrücken wollten, oder vielmehr, es ist nach dem, was wir oben ausgeführt haben, wie uns scheint, keine Frage mehr. Daher müssen wir auch die Auffassung der liturgischen Formeln, die „im Namen“ enthalten, die Dieterich S. 114 f. bietet, für unhaltbar erachten. — Wenn Dieterich endlich gerade für den altchristlichen Sprachgebrauch „eine Schöpfung eigentlichster religiöser, von unten nachdrängender Anschauung von der Materialität des göttlichen Namens“ (S. 116) annehmen zu müssen meint, so hat er, soweit die von ihm reichlich angeführten Belege das erkennen lassen, völlig übersehen, daß es sich hier zumeist um alttestamentliche Vorlagen, also Ableitungen aus dem Hebräischen (natürlich durch Vermittlung der Septuaginta) handelt (z. B. für *λατρευειν τω ονοματι* 1 Klem. 45,7 vgl. Deut. 17,5, wo für *λατρευειν* das synonyme — beides in LXX Übersetzung von שָׁרֵת — *λειτουργειν* steht; für *σωθηναι*

*δια του ονοματος* Herm. Vis. 4, 2, 4 vgl. Ps. 54, 3, wo *σωζειν εν τω ονοματι* sc. *θεου* zu lesen), oder doch um alttestamentliche Vorbilder und Analogien.

Daß auch im Griechischen wie im Lateinischen der Name einer Person sehr real aufgefaßt ward, und *ὄνομα* wie nomen nicht nur häufig die Person selbst, noch häufiger das Wesen, den Begriff einer Sache bezeichnet, dafür hat Dieterich S. 113 nach Vorgängern Beispiele gesammelt und auf mehr solcher Sammlungen hingewiesen (z. B. Euripides, *το ονομα της σωτηριας* Iph. Taur. 905; *των μετριων πρωτα ειπειν τουνομα νικᾳ* Med. 125; *ω ποθεινον ονομ' ομιλιας εμης* Orest. 1082; besonders bemerkenswert ist der Gebrauch von *ονοματα* für Personen, Seelen).

Wenn nun nach allem nicht zu leugnen ist, daß in der Bibel Alten und Neuen Testaments das Aussprechen des Namens Gottes als tatkräftig, wunderwirkend angesehen wurde, folgt daraus ohne weiteres der magische Gebrauch des Namens? Giesebrecht, Heitmüller, Jacob beantworten diese Frage, jeder für sein Gebiet und unter unwesentlichen Beschränkungen mit einem Ja. Das vermögen sie allerdings alle drei nur, weil sie Satz 5 oben in seiner Tragweite verkennen. Dem Namen in der Bibel und sonstwo ohne weiteres dieselbe Bedeutung beimessen, Glauben im höchsten biblischen Sinn dem Glauben überhaupt gleichordnen, das heißt ungefähr dasselbe, als wenn man, weil in der Bibel אֱלֹהִים = *θεός* steht, in Babylonien Il und im Griechischen *θεός* gesagt wird, nun schließen wollte: allenthalben ist derselbe Gott gemeint. Sprachlich allein betrachtet mag es ja genügen, wenn Zahn (vgl. Heitmüller S. 82) das Beten im Namen Jesu vom Aussprechen des Namens Jesu deutet: aber Zahn hat recht, wenn er alsdann in dem Ausdruck „mehr und anderes" als Heitmüller findet. Oder, um ein anderes Beispiel zu gebrauchen, so ist die Sitte des Schleiertragens bei Frauen noch heute ebenso verbreitet, als zur Zeit von 1 Kor. 11. Wer nun von außen her die Tatsache des Schleiertragens im Christentum von den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage zu würdigen unternähme, müßte darauf kommen, daß sie aus der 1 Kor. 11 genannten Auffassung abzuleiten sei. Und doch, wie sehr würde er irren! Heute wissen mehr als 99 % von den schleiertragenden Christenfrauen nichts von 1 Kor. 11. Das Schleiertragen ist heute bloße Sitte, unverstanden oder doch aus ganz anderen Motiven hergeleitet als von Paulus. Der Schluß, daß heute oder zu irgend einer Zeit die Auffassung oder „der Aberglaube" von 1 Kor. 11 der Sitte des Schleiertragens zu Grunde gelegen hätte, liegt so nahe und würde z. B. von Heitmüller und Giesebrecht unter verwandten Umständen gezogen werden. Und doch, er wäre übereilt, verfehlt![1])

Mit diesem ersten methodischen Bedenken hängt ein zweites un-

[1]) Wie mancherlei Anderes könnte man hier anziehen, z. B. den Gebrauch, eine Flasche Wein beim Stapellauf des Schiffes am Bug zerschellen zu lassen, was ursprünglich wohl ein Opfer für den Meergott meinte; oder das Tabakrauchen, ursprünglich auch als Opfer gemeint. Welche halt- und heillosen Schlüsse legen sich hier unvorsichtigen Forschern nahe!

mittelbar zusammen. Da für unsere Frage „Name“ stets mit einer Person, genauer mit „Gott“ zusammengesetzt ist, so kommt hier alles auf *Gott* als den Hauptbegriff an. Es ist jedenfalls wichtiger und nötiger, zu betonen: im Namen *Gottes*, als: im *Namen* Gottes. Von dem, was Gott ist, wie Gott aufgefaßt wird, fällt dann das rechte Licht auf den Namen. Damit daß man sagt: der Name, im Namen, und andere Wendungen mit Namen meinen nichts anderes, als daß eben der Name, das Wort, das dahinter steht, gebraucht wird, schriftlich oder (in der Regel) mündlich zum Ausdruck gebracht wird, damit ist eigentlich noch recht wenig gesagt. Denn es kommt vor allem darauf an, was mit diesem Namen und seiner Nennung denn eigentlich gemeint ist, was man sich dabei vorstellt, wer und was dieser Gott und Jesus ist, dessen Name so häufig und in so mannigfacher Weise gebraucht wird. Es sieht sonst zu leicht nach philologischer Wortklauberei aus, wenn man so beharrlich am „Namen“ hängen bleibt. Und diesen Schein haben Giesebrecht und Heitmüller keineswegs vermieden, während Jacob die hier vorliegende Gefahr wohl erkannt hat und ihr nach Möglichkeit begegnet. Auch Giesebrecht und Heitmüller werden das zugeben müssen, da ja nach ihrer eigenen Auffassung mit dem Namen Gottes und Jesu letztlich doch die Person Gottes oder Jesu gemeint ist, oder doch zwischen Name und Person die innigste Verbindung besteht. Giesebrecht verfällt selber auf andere Weise in den Fehler, den er uns gelegentlich vorwirft, daß er, nachdem er seine Entdeckung gemacht, voller Freude darüber sie überall zu gleichartig anwendet, also mechanisch verfährt, ohne sich in den Geist der Sprache und seine Tiefen hineinzuversetzen: gerade dann erfährt man, daß Ausdrücke und Wendungen, die, von außen gesehen, übereinstimmen oder sich sehr ähnlich sehen, in Wahrheit etwas ganz Verschiedenes meinen. „Unter Nennung (Gebrauch) des Namens“, dies als Sinn von בְּשֵׁם feststellen, läßt ja gewiß an Einfachheit und Überzeugungskraft nichts zu wünschen übrig. Aber *wessen* Name es ist, was dieser *wer* bedeutet, das kann ja doch und wird in der Regel sehr verschieden sein. Hierfür hat Jacob treffliche Winke gegeben (s. S. 55. 56 seiner Schrift und oben (S. 522).

Auf den *Sinn*, nicht auf den *Ausdruck* wird bei der Übersetzung von בְּשֵׁם. לְשֵׁם und seinen griechischen Äquivalenten alles ankommen. Ob man z. B. Aboth II, 2 übersetzt: „alle, die der Gemeinde dienen, sollen dies tun לְשֵׁם שמים „*im Namen Gottes*“ oder „*um Gottes willen*“ (Dalman, Worte Jesu 100), das ist völlig gleich. Eins ist so richtig wie das andere und eins so klar wie das andere. Es kommt darauf an, welchen Sinn man jenem oder diesem Ausdruck beilegt, ob „um Gottes Willen zu erfüllen“ oder „um Gott zu ehren“ oder welchen sonst: beide Ausdrücke lassen sich so verstehen. Dasselbe gilt z. B. von Aboth II, 12: „Alle deine Werke sollen geschehen לְשֵׁם שמים.“ Oder es heißt Bereschit Rabba 51: „Beiwohnung geschieht entweder "לְשֵׁם ש" oder לְשֵׁם זנות": Hier ist ebenfalls „um Gottes willen“, „um der Unzucht willen“ ebenso richtig und ebenso deutlich wie „im Namen Gottes“,

„im Namen der Unzucht“. Beides kann verstanden werden: „unter Berufung auf Gott“, „weil es Gott geboten hat“, „Gott zur Ehre“ usw., ferner „weil die Unzucht einen treibt“, „um die Unzucht auszubreiten“, „weil man Unzucht für erlaubt hält“ u. dgl.

Einige andere Beispiele, die die Sachlage zu klären geeignet scheinen. Aboth V, 19 (ed. Goldschmidt) lautet: „Jeder Streit, der geführt wird לשם שמים, bringt keinen bleibenden Gewinn. Welches z. B. ist ein Streit ל"ש? Der Streit zwischen Hillel und Schammai. Und ein Streit nicht ל"ש? Der Streit Koras und seiner Rotte.“ Hier kann es sich weder um *Nennung* des Namens noch um den *Zugehörigkeits*begriff handeln, sondern nur auf die *Ehre Gottes* hingezielt sein. — Dagegen VI, 6, wo dem, der sich des Gesetzesstudiums befleißigt, als 48. (oder 49.) von ihm zu erfüllende Bedingung genannt wird: „was er sagt, habe er בשם אומרו [= im Namen seines Urhebers] zu sagen, mit der Begründung: „Wer etwas ב" אומרו sagt, bringt Erlösung über die Welt gemäß dem Schriftwort Est. 2, 22: Esther sagte es dem Könige im Namen Mordechais“, so ist hier wiederum der ursprüngliche alttestamentliche Sprachgebrauch nicht zu verkennen (beachte auch, daß es בשם nicht לשם heißt) und zu verstehen: „mit Nennung des Namens dessen, der die betreffende Lehre als erster vorgetragen hat.“

Überaus lehrreich für die Vieldeutigkeit der Wendung „im Namen“ ist folgender rabbinische Maschal (aus Mechilta, ed. Friedmann 30 b): „Ein König hatte zwei Gärten. Der eine lag innerhalb des anderen. Er verkaufte den inneren. Hernach wollte der Käufer in den inneren Garten hinein. Doch der Wächter ließ ihn nicht vorbei. Der Käufer sprach zum Wächter: *im Namen des Königs*. Doch der hörte nicht darauf. Er zeigte ihm den königlichen Siegelring. Auch darauf gab er nichts. Endlich geleitete *der König selber* den Käufer. Da ergriff der Wächter die Flucht. Der Käufer rief ihm zu: den ganzen Tag über sprach ich *im Namen des Königs* zu dir, und du hörtest nicht darauf; wovor willst du eigentlich fliehen? Der Wächter antwortete ihm: nicht vor dir will ich fliehen, sondern vor dem Könige.“ Hier besagt der Ausdruck an sich wie auch der Zusammenhang gar nichts. Ob der Sprecher meint „im Auftrag des Königs“ (komme ich), „mit Vorwissen des Königs“, „weil der König mir den Garten verkauft hat“, ob der Sprecher überhaupt etwas vom Könige (mit Nennung eben dieses Namens) ausgesagt oder bloß die Formel „im Namen des Königs“ gebraucht und öfter wiederholt hat, darüber ist nichts festzustellen. Wohl aber muß festgestellt werden, daß weder die alttestamentliche Auffassung „mit und auf Grund der *Nennung* des Namens des Königs“ noch die aus der römischen Jurisprudenz abzuleitende „im Interesse des Königs“, „zu Ehren des Königs“ hieher paßt. Am nächsten liegt, ohne daß hier eine Entscheidung getroffen werden soll, nach allem dies Verständnis, daß der Käufer in der Tat nichts anderes getan als fortgesetzt die Formel „im Namen des Königs“ wiederholt hat.[1])

---

[1]) Es gab eine Zeit, und sie ist noch nicht ganz dahinten, wo man gerade bei der Erklärung von Namen allzu mechanisch verfuhr. Es sei z. B. daran er-

Ganz besonders gilt das Gesagte zur Taufe. Heitmüller wie Jacob stimmen mit uns (s. den Titel unserer Schrift S. 327) darin zusammen, daß „taufen im Namen" die wichtigste von allen vorkommenden Verbindungen sei (Giesebrecht hat keinen Anlaß, darauf einzugehen). Aber wie verschieden verstehen beide diese Verbindungen, obwohl sie von den gleichen Voraussetzungen ausgehen. Heitmüller: „Der altchristlich Taufende, der beim Taufakt den Jesus-Namen ausspricht" (S. 332) und derselbe wie Jacob: „unter dem Rechtstitel (Jesu) taufen" bezeichnen ganz verschiedene Konstruktionen, indem der Name einmal in Verbindung mit dem Subjekt des Satzes, das andere Mal mit dem Objekt gebracht wird. Worauf beruht dieser Unterschied? Durch die Grammatik ist nicht zu entscheiden, welche Auffassng die richtige ist, überhaupt nicht auf sprachlichem Wege. Aber dankbar müssen wir den genannten Forschern sein, daß sie uns, ein jeder an seinem Teile, das Material herbeigeschafft haben, auf grund dessen die Entscheidung ermöglicht oder wenigstens erleichtert wird.

Ist ans dem Griechischen im allgemeinen (der s. g. κοινή) oder aus der Septuaginta oder aus dem synogogalen oder endlich aus dem lateinischen Sprachgebrauch „Name" und „im Namen" zu verstehen? Wir haben wiederholt gesehen, wie verschieden diese einzelnen als möglich erkannten Quellen gewertet werden, wie derselbe Forscher zum Teil diese, zum Teil jene Quelle zum Ausgangspunkt des biblischen, des neutestamentlichen Sprachgebrauchs macht. Ihre Ergebnisse sind nicht alle gleich stichhaltig, aber sie geben einen deutlichen Eindruck davon, daß hier manigfaltige Einflüsse gewirkt, zum Teil sich gekreuzt haben. Nur beschränktes Vorurteil kann hier die eine Quelle zu ungunsten aller anderen in den Fordergrund stellen. Die da sagen: das Neue Testament ist griechisch geschrieben und schlechthin aus dem Griechischen zu verstehen, ebenso die Septuaginta, haben sich schwerlich die Tragweite eines solchen hermeneutischen Prinzips klar gemacht. Mit dem gleichen Rechte könnte man sagen: die Lutherbibel ist deutsch geschrieben und lediglich aus dem Deutschen zu verstehen. Darnach müßte man z. B. auch „im Namen" allenthalben in der Bibel so auslegen, wie es der deutsche Sprachgebrauch erfordert. Das will doch kein neuerer Erklärer, und Luther selbst hat es am wenigsten gewollt. Bei allen Übersetzungen oder an Übersetzungen angeschlossenen Werken gelangt man zum genuinen Verständnis nie ohne Rücksichtnahme auf den Urtext. Sonst wäre man in der Tat berechtigt, die Wendung „im Namen", wo sie in der Bibel vorkommt, nach dem deutschen Sprachgebrauch = im Auftrag oder ähnlich zu verstehen. Das will aber niemand. Umgekehrt liegt die Sache vielmehr so, daß es sich ja als verkehrt erwiesen hat, diese Wendung als eine „deutsche" aufzufassen, statt sie nach dem Urtext auszulegen. Aus dieser Einsicht sind doch gerade die erörterten drei Abhandlungen erwachsen.

Es bedarf vielmehr einer genauen Einzeluntersuchung, wann und

innert, daß Achija im Alten Testament als „Bruder Jahwes" gefaßt wurde, während jetzt Duhm (Jer. 292) das Wort als „Bruder eines älteren Sohnes, dessen Name das Jahwe enthielt, z. B. Bruder des Abija" angesehen wissen will.



wo diese und jene Auffassung des Namens, des im Namen vorliegt. Ist es zunächst Zufall oder Absicht, daß im Neuen Testament ἐν τῷ ὀνόματι und εἰς τὸ ὄνομα nebeneinander vorkommen? Und ist, wenn beides mit taufen verbunden wird, der Sinn der gleiche oder ein verschiedener? Hat man für εἰς τὸ ὄνομα, falls es von ἐν τῷ ὀνόματι zu unterscheiden ist, auf das Griechische gewisser Papyri oder auf das Neuhebräische לשם oder auf das lateinische (in) nomine zurückzugehen? und wie sind jene drei Ausdrücke in drei Sprachen zu verstehen? Hat eine Sprache oder zwei, und dann, welche, oder haben sämtliche drei Sprachen auf das Verständnis von εἰς τὸ ονομα und auch auf das ἐν τῷ ὀνόματι eingewirkt? So könnte man noch lange fortfahren, eine Reihe von Einzelfragen aufzuwerfen und müßte zu allen sich bei einiger Vorsicht dahin entscheiden: die Sache ist im einzelnen und daher auch im ganzen noch keineswegs spruchreif. Wie man sich auch entscheiden möge, es werden immer Schwierigkeiten, unlösbare Fragen bleiben, weil das uns vorliegende Material nicht ausreicht. Wenn z. B. gewisse Verbindungen mit εἰς τὸ ὄνομα aus dem Papyrus-Griechischen feststehen, und dieses so oder so mit dem Lateinischen zusammenhängt, so bleibt die Frage offen: warum wohl nomine und in nomine, nicht aber in nomen als Vorbild für εἰς τὸ ὄνομα vorkommt? oder lieber umgekehrt: warum nicht (in) nomine mehr zur Bildung von (ἐν) τῳ ονόματι aufforderte, als die Wendung εἰς τὸ ονομα ins Leben rief? Oder: wenn בשם und לשם im Alten Testament den Gebrauch des Namens, einer Benennung meinen, warum sollen sie in der Synagoge und im Neuen Testament den Sinn von Rubrik, Titel gewinnen, bloß weil im Lateinischen nomen so gebraucht wird? Ehe dafür ein Nachweis beigebracht ist, und zwar an klaren, unwiderleglichen Beispielen, daß derartige Sinnverschiebungen althergebrachter Ausdrücke unter dem Einfluß fremder Sprachen geschahen, müssen wir mit unserm Urteil uns bescheiden.

Daß derartige Sinnverschiebungen überhaupt vorgekommen sind, unterliegt natürlich keinem Zweifel. Wohl aber, ob sie für die griechische oder für die ihr an manchen Stellen zugrunde liegende aramäische Sprache des Neuen Testaments vorhanden sind, ob hier der Einfluß des gemeinen Griechisch und des Lateinischen stärker war als die Abhängigkeit vom Griechisch der Septuaginta oder vom hebräischen Urtext. Vorerst aber ist das von Jacob herangezogene lateinische nomen, das er uns etwas einseitig für seine Zwecke ausgebeutet zu haben scheint, noch etwas klarer zu stellen und von mehr als einer Seite zu beleuchten.

Jacob hat, indem er auf nomen zurückgriff, sich in den Dienst einer Erkenntnis gestellt, die sich neuerdings immer mehr Bahn bricht und der v. Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte, S. 175, folgenden Ausdruck verliehen hat: „Man hat in den letzten zwanzig Jahren nachgewiesen, daß der Inhalt der apostolischen Verkündigung auf dem griechisch-römischen Reichsboden hellenisiert worden sei. Man kann ebenso nachweisen, daß der römische Genius sich der Form bemächtigt hat, in der jener Inhalt sichergestellt und vermittelt werden sollte. Man

hat die sehr frühen Einflüsse der griechischen Philosophie auf die Kirche verfolgt. Man wird dazu schreiten müssen, auch die Einflüsse der römischen Jurisprudenz im Zusammenhange nachzuweisen." Jacob hat dazu einen guten Anfang gemacht. Vielleicht aber darf man doch fragen, ob er nicht, wie in solchen Fällen naheliegt, ein wenig über das Ziel hinaus geschossen hat.

Es bezeichnet nämlich, wie das Wörterbuch aufweist, nomen zunächst in der weitaus größeren Mehrzahl der Fälle den Namen, die Benennung. Weiter aber ist nomen auch die damit benannte Person selber: z. B. bei Tibull femina nomen = das Weib genannte Wesen, bei Ovid nomina tanta = so große Männer, bei Livius vestrum nomen = vos, bei Cicero u. a. nomen Romanum = alles, was Römer heißt, u. ä.

Wer wird hier nicht an den semitischen und allgemein-menschlichen Sprachgebrauch erinnert, laut welchem der Name die Person selbst nach einer gewissen Seite hin bezeichnet? Bemerkenswert ist, daß nomen in diesem Sinn auch im Lateinischen nicht von jedem Gegenstand, sondern gerade und ausnahmslos von Personen gebraucht wird. — Weiter wird nomen in übertragenem Sinn gebraucht, und zwar zunächst, wie in anderen Sprachen, im Sinne von Ruf, Ruhm, Ansehen. Aber aus Name wird auch Rubrik, Titel, Veranlassung, dann auch Grund, Vorwand, d. h. nomen wird nicht bloß von Personen, sondern zur Benennung von Gegenständen gebraucht, immerhin überall so, daß die Grundbedeutung „Name, Benennung, Bezeichnung" überall deutlich durchblickt (nicht bloß nomine Catilinae, meo nomine, auch nomine lucri, nomine sceleris, nomine reipublicae u. ä.). Ferner wird nomen als bloßer Name im Gegensatz zur Sache (z. B. reges nomine magis quam imperio bei Nepos) gebraucht. Endlich hat es im juristischen Sprachgebrauch eine besondere Verwendung gefunden, doch so, daß es immer den Sinn von Name, Benennung behalten hat: z. B. nomen deferre = verklagen, nomen recipere = die Klage annehmen; oder: nomen facere = einen Schuldposten eintragen, nomen solvere = einen Schuldposten bezahlen u. ä. Hier sieht man doch überall die mündliche Angabe des Namens des Betreffenden, oder die schriftliche Aufzeichnung desselben vor sich und, erst daraus abgeleitet, durch Verkürzung des Ausdrucks entstanden, eine neue Bedeutung erstehen.

Hieher gehört auch die Tatsache, daß am Ende des zweiten Jahrhunderts nomen ipsum, d. h. das bloße Bekenntnis der Zugehörigkeit zum Christentum (besser: zu Christo) genügte, um die Christen als staatsgefährlich und Majestätsverbrecher erscheinen zu lassen (vgl. Schubert, Grundzüge, S. 67. 68, und Stellen wie Jer. 14, 9, Am. 9, 12, Jak. 2, 17 „der Name, der über sie genannt ist").

Es bedarf keiner Frage, daß mit dergleichen ein Sprachgebrauch geschaffen war, wie er im Hebräischen und auch im Griechischen (von Haus aus) keine Analogie hat. Umgekehrt findet man auch im Lateinischen z. B. nicht die Entwicklung von Name zu Denkmal (wie im Hebräischen). Ehe aber ein solcher Sprachgebrauch sich durchsetzt und an Wörter in fremden

Sprachen sich anknüpft, mit denen er von Haus aus nichts zu tun hat, muß ein geistiger Assimilationsprozeß vor sich gegangen sein, der beträchtliche Zeit erfordert und der eine gegenseitige Annäherung der Gedankenwelt zur Folge oder zur Voraussetzung hat. Daß ein solcher Prozeß, eine derartige Annäherung auch zwischen dem Lateinischen und dem Neuen Testament stattgefunden hat, ist sicher. Ob aber schon zur Zeit, als das Neue Testament entstand, bleibt mehr als zweifelhaft. Die Zurückhaltung des strengen Judentums und die Abgeschlossenheit der ältesten christlichen Kreise, beider bewußter Anschluß an die Heilige Schrift Alten Testaments und die spezifisch-jüdisch-christlichen Anschauungen überhaupt haben doch zu mächtig gewirkt, als daß es wahrscheinlich zu machen wäre, daß die neutestamentliche Ausdrucksweise auf einem Gebiet, wo spezifisch alttestamentliche und jüdische Vorbilder vorhanden waren, sich nach griechischem und römischem Sprachgebrauch normiert hätte. Der beste Beweis dafür ist ja die Tatsache, daß, wie wir sahen, so sehr z. B. Heitmüller strebt, ἐν τῷ ὀνόματι überall anders woher als aus dem Hebräischen zu erläutern, er schließlich doch nicht umhin kann, auf das Hebräische zurückzugreifen. Jacob hat diese Tatsache trefflich dargestellt.

Auch Dieterich erkennt an, daß der griechische Sprachgebrauch die Formel ἐν ὀνόματι n i c h t ausgebildet hat (a. a. O. S. 115).

Demnach muß es dabei bleiben, daß wir im Neuen Testament, auch was den Taufbefehl angeht, nicht auf griechisch-römischen Sprachgebrauch und griechisch-römische Auffassungsweise zurückzugehen haben. Dasselbe wird von der Ausdrucksweise der Synagoge gelten, so daß z. B. auch לְשֵׁם nichts mit dem Griechischen und Lateinischen zu tun hat, sondern ursprünglich nach hebräischen שֵׁם zu deuten ist („unter Gebrauch des Namens“). Dann aber spricht alles dafür, daß εἰς τὸ ὄνομα dem Sinne nach mit ἐν τῷ ονόματι u. dgl. übereinstimmt, daß auch der Dativ τῷ ονόματι auf dasselbe hinauskommt: „unter Gebrauch des Namens“. Daß und wie dieser Name den Genannten selbst wirksam machte, wie hier der Glaube und in welchem Sinn er das Bindeglied bildete, daß es wesentlich auf eine religiöse und sittliche, nicht auf eine magische und mechanische Gemeinschaft zwischen dem Menschen und Gott ankommt, das im einzelnen nachzuweisen würde eine alttestamentliche und neutestamentliche Theologie (oder Religionsgeschichte) schreiben heißen und kann und soll daher im Folgenden nur an einigen wenigen Beispielen erörtert werden. Die Entscheidung wird, ob es sich gleich um eine sprachliche Frage handelt, letztlich nicht auf sprachlichem, sondern auf dem Gebiet religiösen Verständnisses fallen. Ob z. B. βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα bedeutet: „taufen unter Gebrauch des Namens“ oder „taufen zur Zugehörigkeit“, das wird davon abhängen, wie man die Frage beantwortet: ist bei der Taufe im neutestamentlichen Zeitalter die Nennung des Namens Jesu bevorzugt worden? gilt der Täufling auch sonst als Christo zugehörig um seiner Taufe willen? Kurz, in welchem Verhältnis steht der so oder so gefaßte Ausdruck mit der gesamten neutestamentlichen oder altchristlichen Gedankenwelt? Nur so, also durch mancherlei gründ-

liche Einzeluntersuchungen und ihre Zusammenfassung wird zu entscheiden sein, was das biblische „im Namen" bedeutet.

Das biblische! Das sagen wir mit vollem Bewußtsein. Nicht als ob in der Bibel ohne weiteres ein anderer und höherer Sprachgebrauch als in anderen Literatur-Erzeugnissen zu erwarten wäre, sondern weil hier eine andere, höhere Religion bezeugt wird, und weil das Eindringen eines dem Hebräischen und Jüdischen fremden Sprachgebrauchs nicht in der Septuaginta (vom Urtext natürlich ganz abgesehen), nicht im Neuen Testament nachzuweisen ist. Anders ward die Sachlage, als das Christentum vom zweiten und dritten Jahrhundert an immer mehr dem Weltgeist sich erschloß, immer stärker hellenisiert wurde, immer mehr Römisches in sich aufnahm, als Juristen wie Tertullian Einfluß gewannen. Von da an ist geschehen, was bei Paulus und den Evangelien nicht zu erweisen, daß man *ονομα* statt mit שֵׁם mit nomen zusammenbrachte, daß man den erst seit dem zweiten und dritten christlichen Jahrhundert als allgemeiner gebräuchlich nachzuweisenden terminus technicus *εἰς τὸ ὄνομα* = (in) nomine „auf das Konto" auf das Neue Testament anwandte, und ähnlich das neuhebräische לְשֵׁם deutete. So las man in das Neue Testament einen fremden Sprachgebrauch hinein, ganz wie man das zu allen Zeiten getan hat und noch heutigen Tages tut. Aber man soll sich ja hüten, wieder in denselben Fehler zu verfallen und, wie auch Heitmüller und Jacob es tun, nachweisbar späteren Sprachgebrauch zurückzudatieren und mit „wahrscheinlich" und „offenbar" das Neue Testament nach Inhalt und Sprachgebrauch aus nachneutestamentlichen Jahrhunderten und ihrer Auffassungsweise zu verstehen.[1])

So ergibt sich uns, wenn wir das Ergebnis in Kürze zusammenfassen wollen, folgendes Gesamtbild:

Um die Taufe *εἰς τὸ ὄνομα* Matth. 28, 19 zu verstehen, ist auf den zugrunde liegenden semitischen Wortlaut zurückzugehen, die neutestamentlichen Parallelen, die *εἰς τὸ ὄνομα, ἐν τῷ ὀνόματι* u. dgl. enthalten, und für sie wieder die Septuaginta heranzuziehen. Ob בְּשֵׁם oder לְשֵׁם als Vorlage angenommen wird, muß unsicher bleiben (Delitzsch hat in seinem hebräischen Neuen Testament es bald so, bald so wiedergegeben): es kommt darauf verhältnismäßig wenig an, da der Sinn wesentlich derselbe bleibt, nämlich stets ein Gebrauch des Namens bei der Taufe gleichviel welcher Art, mit dem Ausdruck angezeigt wird.

Im Alten Testament ist die Wendung שם יהוה und auch לשם י״, noch mehr aber בשם י״ durchaus geläufig. Abgesehen von den Stellen,

---

[1]) Wie sehr die Ausführungen Heitmüllers bereits mißbraucht werden und unser S. 465 ausgesprochenes Bedenken begründet war, dafür kann man in der neuesten theologischen Literatur überall Spuren treffen. Ich führe beispielsweise an Smend, der evangelische Gottesdienst, wo es S. 55 heißt: „Hat Heitmüller recht, so ist die christliche Taufe von Anfang ein mit dem sogenannten Namenglauben, einer uralten und internationalen Anschauung des Orients, verbundener Akt exorzistischen Inhalts gewesen, dazu bestimmt, die in dem Leibe des Täuflings hausenden Dämonen zu vertreiben." Es ist nicht leicht, die Menge der in diesem Satz enthaltenen Mißverständnisse zu entwirren, die sich im Vorhergehenden und Folgenden noch steigern.

wo es hier das nähere oder entferntere Objekt oder eine Objektbestimmung (dies nur ohne Gott) bei „Namen“ und „nennen“) einführt, meinen beide Wendungen, meist mit verbis dicendi verbunden, sonst aber im kultischen Sprachgebrauch üblich (sehr selten anders, z. B. 1 Sam. 17, 45), den Gebrauch des Namens Jahwes (je nachdem: anrufen, ausrufen, sich berufen, nennen usw.).

In der Septuaginta ist לשם meist durch *τῷ ονόματι*, auch durch *εἰς ὄνομα* (absolut); dagegen בשם durch *ἐν τῷ ονόματι* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* oder *τῷ ὀνόματί* wiedergegeben. Im Neuen Testament ist, wie in der Septuaginta, das häufigste *ἐν τῷ ὀνόματι*, darnach *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*, am seltensten *τῷ ὀνόματι*: auch *εἰς τὸ ὄνομα* und *διὰ τοῦ ὀνόματος* treten auf, nicht ohne Vorgänger in der Septuaginta. Bemerkenswert ist, daß neben *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* auch *βαπτίζειν ἐν τῷ ὀνόματι*, ebenso *βαπτίζειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι* steht; daß *δαιμόνια ἐκβάλλειν* verbunden wird mit *ἐν τῷ ὀνόματι*, *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*, *τῷ ὀνόματι*; daß *δέχεσθαι* vorkommt mit *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* und *εἰς τὸ ὄνομα* (beides bei Matthäus, beides in Herrenreden), ähnlich *ἔρχεσθαι* mit *ἐν* und *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*, ebenso *λαλεῖν*, von anderen, wenigsten verwandten Verben, die diese und jene präpositionelle Wendung mit *ονομα* zu sich nehmen, zu schweigen. Man kommt um den Schluß nicht herum, daß der Sinn des *εν*, *επι*, *εις* mit *ονομα* in diesen Verbindungen der gleiche ist, wofür zumal die Stellen in den Herrenreden des Matthäus zeugen.

Der Ausdruck *εις το ονομα* (1 Kor. Apg. Matth.) ist willkürlicher Ersatz von *εν τω ονοματι*, wie so oft *ἐν* und *εἰς* im Neuen Testament verwechselt sind (vgl. Blaß, Gram. S. 124, 131, 132, der zeigt, daß Septuaginta und ägyptische Privaturkunden denselben Sprachgebrauch aufweisen, daß *εἰς* statt *ἐν* im Neuen Testament häufig, das Umgekehrte selten ist). Ob dabei ein sonst vorkommendes *εἰς τὸ ὄνομα* vorschwebte, ist bei dem Mangel an Material nicht mit Sicherheit zu bejahen, aber auch nicht aus dem Bereich der Möglichkeit zu verweisen. Ein Zusammenhang mit Röm. 6, 3 ff. (*βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον Χριστοῦ Ἰησοῦ*) liegt nicht vor.

שם und *ονομα* bedeuten beide nichts anderes als „Benennung“, „Name“, d. i. ein lautliches Erkennungszeichen, das Personen und Gegenständen nach Willkür oder Übereinkunft, ohne Rücksichtnahme auf das Wesen der Person und des Gegenstandes, gegeben wird. Wenigstens wenn der „Name“ je Wesensbezeichnung sein sollte oder von Haus aus so gemeint war, so war diese allenthalben bald in Vergessenheit geraten, der Name eine ganz willkürliche und zufällige Bezeichnung geworden. Was z. B. היוה bedeutet, wußte kein Hebräer, so wenig irgend jemand heutzutage weiß, was Gott bedeutet. Es ist auch völlig gleichgültig, da יהוה wie Gott derselbe bleibt, ob man den Namen so oder so versteht und deutet. — Auf der anderen Seite aber ist der Name in diesem einfachen Sinne als „Vokabel“, weil er die Person des Genannten bezeichnet und dem Geiste vergegenwärtigt, von Anfang an mit der Person selbst zusammengestellt worden und für die Person selbst eingesetzt worden. Mit anderen Worten: nicht der Name Jahwe, sondern der Name

Jahwe macht den vollen, ganzen, tiefen Sinn der Verbindung klar. Daraus erklärt sich zur Genüge, daß so häufig dieselben Wendungen teils mit „im Namen Jahwes", teils mit bloßem „in Jahwe" gebildet werden. — Im Alten Testament und demzufolge auch im Neuen Testament ist nun zwar der Menschheitsglaube an die eigentümliche Bedeutung und Kraft des Namens als Hintergrund vorhanden, nirgends aber eine magisch-mechanische, sondern überall eine pneumatisch-ethische Auffassung des Namens bei dem, der ihn gebraucht, vorausgesetzt. Anders gesagt: der Sprachgebrauch der Bibel entspricht dem Menschheitsglauben, der abergläubische Mißbrauch aber ist nicht mehr vorhanden, das Bewußtsein desselben ist verdrängt durch eine höhere Macht, durch den Geist der Offenbarungsreligion.

Sinn und Zusammenhang allein können den Ausschlag geben, wenn der sprachliche Ausdruck zweifelhaft ist. Wenn es Matth. 24, 5 heißt: *πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου*, so kann das nur bedeuten: viele treten auf mit der Behauptung, sie seien der Christus, während sie in Wahrheit nicht der Christus sind. Wird den Aposteln verboten, *λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ* (Apg. 5, 28), so heißt das, sie sollten den Namen Jesus nicht mehr öffentlich nennen, von Jesus nichts mehr verkündigen. Anders schon *δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* (z. B. Luk. 9, 49): wenn das besagt, daß beim Austreiben der Dämonen der Name Jesus genannt wird, so nach dem schlichten Wortverstande, so ist doch die Voraussetzung, daß zwischen dem Austreibenden und Jesus eine Geistesgemeinschaft bestand, daß Jesus des Austreibenden Helfer, der Austreibende gläubig an Jesum war. Das „Beten im Namen Jesu" (Joh. 14—16) will zunächst nur die Anwendung des Jesusnamens beim Gebet zu Gott anzeigen, setzt aber voraus, daß nur Gläubige so beten können, die an Jesus hangen, durch Jesus und um Jesu willen alles vom Vater empfangen, was sie bitten. Nicht daß sie sagen müssen: „im Namen Jesu" (wie späterer Mißverstand wollte), daß sie das Gebet schließen sollten mit „durch Jesum Christum, unsern Herrn" (wie die meisten liturgischen Gebete vorschreiben) ist der Sinn, sondern daß sie als **Jesu Jünger**, um **Jesu willen**, dessen Gebote sie halten (Joh. 14, 15; 16, 27), weil sie so heißen und es wirklich sind, beten, etwa sprechen: „Sieh, o Gott, wir sind ja Jesu Jünger, von Jesu gelehrt, von Jesu dir zugeführt — darum erhöre uns. So oder ähnlich ist das „Beten im Namen Jesus" zu verstehen. Und weil sie und wenn sie so beten, erhört sie der Vater (16, 26. 27, vgl. 14, 26). Von hier aus gewinnen alle die Deutungen, die Heitmüller in Bausch und Bogen verworfen hat, wieder ihr Recht, wenn nicht unmittelbar, so doch mittelbar, eine jede in ihrer Weise.

Vor allem aber der Taufbefehl Matth. 28, 19 kann nur so befriedigend verstanden werden. Allerdings, wie es zunächst wörtlich lautet: die Taufe geschieht unter Gebrauch des Namens des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Wie dieser Gebrauch sich vollziehen soll oder vollzieht, darüber sagt die Stelle nichts. Aus Hebr. 10, 22. 23 kann man folgern, daß der Getaufte bei der Taufe ein Be-

kenntnis (zu Christo oder zum dreieinigen Gott) ablegte: dasselbe scheint aus Apg. 9,37, mag die Stelle auch Zusatz sein, hervorzugehen. Aber man kann auch im Blick auf 1 Petr. 1,2. 2 Thess. 2,13 schließen, daß der Taufende den Täufling an Gott zu dessen Eigentum feierlich weihte (*ἁγιασμὸς πνεύματος* — nebenbei gesagt würden diese Stellen auch die Möglichkeit geben, das *εἰς τὸ ὄνομα* im Sinne von Brandt, Heitmüller u. a. zu fassen „zur Zugehörigkeit zu“). Was von beiden das Richtige ist, folgt aus der Ausdrucksweise, die lediglich den Gebrauch des Namens anzeigt, keineswegs. Sicher aber ist dies, daß der Gebrauch des Namens in irgend einer Weise die Jüngerschaft Jesu, die Gnadengemeinschaft mit dem dreieinigen Gott für den Taufenden oder den Täufling oder für beide zum Ausdruck brachte. Das Genauere gehört nicht mehr zu dem Kapitel vom Namen.

Soweit also die Bibel nach ihrem ursprünglichen Wortsinn in Frage kommt, ist das, was hier Name bedeutet, was besonders „im Namen“ besagt, klargestellt. Anderseits ist auch der moderne, nicht mit der Bibel im Zusammenhang stehende Sprachgebrauch deutlich geworden, da seine Wurzeln in der Sprache des römischen Rechts angezeigt sind. Beiderlei auseinanderzuhalten wird die Aufgabe des Theologen umsomehr sein, als nicht bloß der biblische, sondern auch der römische Sprachgebrauch in die Theologie, zumal in die kirchliche Sprache, eingedrungen sind. Wenn die sonntägliche Liturgie nach dem Vorgang der Messe: im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes beginnt, so würde hier der Gebrauch des Namens, seine bloße Aussprache, obwohl dergleichen wohl auch oft genug (vielleicht sogar ursprünglich?) darin gefunden worden ist, nichts bedeuten. Wenigstens für ein evangelisches Gemüt möchte die bloße noch so feierliche und andächtige Aussprache von Gottes Namen keinerlei Art Gottesdienst sein. Vielmehr ist hier nach römisch-rechtlichem Ausdruck (in) nomine = „im Interesse“, „für“ zu verstehen: „Zur Ehre, zur Anbetung, zum Dienst des dreieinigen Gottes“, sc. sind wir, die gegenwärtige Gemeinde, versammelt. Das ist freilich der rechte Anfang zur gottesdienstlichen Feier einer Christengemeinde, daß sie sich bewußt wird und feierlich bekennt: zur Ehre Gottes, dazu finden Anbetung und Dienst Gottes statt. Nicht minder paßt die „Formel“ in diesem Sinn für das ganze alltägliche Leben, wo und wie sie immer gebraucht wird. Wenn der Namengebrauch in diesem Sinne freilich auch nicht biblisch ist, so ist doch derselbe Sinn, nur an andere Wörter geknüpft, gut biblisch. Es hieße Denkmäler nach Berlin tragen, wollte man Stellen dafür anführen, da das Alte Testament wie das Neue Testament voll davon sind. Gleichwohl seien zur Orientierung einige der wichtigsten genannt: 5 Mose 32, 3. Jos. 7,19. Ps. 29,9. Jes. 6,3; 42,8. Luk. 2,14; 17,18; 19,38. Joh. 9,24. Röm. 11,36; 16,27. 1 Kor. 10,31. 2 Kor. 8,19. Gal. 1,5. Eph. 3,21. Phil. 1,11; 2,11; 4,20. 1 Tim. 1,17; 6,16. 1 Pet. 4,11. 2 Pet. 3,18. Jud. 25. Offb. 4,9. 11; 5,13; 7,12; 11,13; 14,7; 16,9; 19,1 7. — Wenn es aber nach den Eingangsworten der Liturgie „im Namen des

Vaters“ usw. alsbald gemäß nach Ps. 124, 8 heißt: „Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat“, so ist das freilich gleich wieder ein anderer Sprachgebrauch, der gut biblische, nämlich: unsere Hilfe beruht darauf, daß wir den Namen Gottes gebrauchen, also daß wir zu Gott beten, Gott loben und danken, seine Wohltaten und Gnade bekennen usw., kurz den Namen „Gott“ recht fleißig in den Mund nehmen. — Wie sonst „im Namen“ zu verstehen ist, wird sozusagen von Fall zu Fall entschieden werden müssen. Die landläufige Mahnung „geh in Gottes Namen“, „tu's in Gottes Namen“ würde nach der Bibel so zu verstehen sein, daß, wer so erinnert wird, das Wort Gott häufig im Munde führen soll, natürlich betend, lobend, gedenkend. Man könnte mit demselben Rechte die Mahnung in dem Sinne fassen, daß „zur Ehre Gottes“ (w. o.) gemeint ist. In der Tat werden die wenigsten, die dieser Wendungen sich bedienen, an eins von beiden denken, sondern etwa „mit Gottes Hilfe,“ „unter Gottes Beistand“ im Sinne haben, wobei vermutlich der Zusammenhang mit dem Spruch Ps. 124, 8 zugrunde liegt.

Man sieht: der Sprachgebrauch ist auf diesem Gebiet schöpferisch, und wer will ihm wehren? Hierbei sehen wir ganz von dem nichtreligiösen Gebiet ab, wo „im Namen“ oft genug statt „im Auftrag“, oft genug auch anders, ja selbst als Phrase, der kaum ein greifbarer Gedanke zugrunde liegt, gesprochen wird. Daß auch auf religiösem Gebiet die Phrase eine Rolle spielt, wer könnte das bezweifeln? Aber in der Religion ist die Phrase am allergefährlichsten. Wer als frommer Greis im Sterben liegend spricht: „Gott hat mir mit seinem Namen geholfen“, der macht sicherlich keine Phrase, sondern tut ein gut Bekenntnis, das sich erklärt aus der Verbindung, in der die Bibel so oft Gottes Namen und Hilfe (z. B. Ps. 124, 8. Apg. 4, 12) zusammenstellt. Aber die dergleichen gedankenlos nachsprechen und, wenn gefragt, welchen Sinn sie mit den Worten verknüpfen, jählings verstummen müssen, die sündigen, übertreten das zweite Gebot und erweisen an ihrem Teil die Notwendigkeit und den Segen der ersten Bitte im Vaterunser. Hüten wir uns also, und tun wir alles, was in unseren Kräften steht, daß, nachdem uns klare Erkenntnis geschenkt ist, wir und andere den „Namen Gottes“, d. i. das Wort „Gott“ und seine Verwandte, Jesus, Christus, Herr und wie sonst die mancherlei Gottesbezeichnungen und -benennungen lauten mögen, nicht mißbrauchen, entheiligen, daß wir Gottes Benennung nicht, wie es in der Christenheit je und je geschehen ist, zur Phrase werden lassen, noch viel weniger sie zum Zaubermittel machen. Es soll der Name Gottes in der Christenheit allezeit und überall ein gut Bekenntnis, ein Glaubensbekenntnis sein, und was über Gott, zu Gott gesagt wird, zu seiner Ehre, der Menschen Heil, der eigenen Seelen Seligkeit dienen. Das Neue Testament ist auch hier die „Erfüllung“ des Alten. Es ist bezeichnend und fordert zum Nachdenken auf, daß im Alten Testament fast nur vom Bekennen der eigenen Sünde und Schande die Rede ist (z. B. 3 Mose 5, 5. 2 Chr. 30, 15. Neh. 1, 6. Hiob 42, 3. Ps. 32, 5. Spr. 28, 3. Dan. 9, 4. 20), das Neue Testament dagegen voll ist vom

Bekennen Gottes und Jesu (z. B. Matth. 10,32. Joh. 9,22. Röm. 10, 9. 10; 14, 11. 1 Kor. 14, 25. Phil. 2, 11. 1 Tim. 6, 12. 1 Joh. 2, 23; 4, 2. 3. 15. Hebr. 3, 1; 13, 15). Natürlich fehlt auch im Neuen Testament das Sündenbekenntnis nicht (Matth. 3, 6. Apg. 19, 18. 1 Joh. 1, 9. Jak. 5, 16). Nicht minder findet sich auch im Alten Testament das Bekenntnis zu Gott, das ihn über seine Gnade preist (5 Mose 26, 3. 1 Kön. 8, 33. 35). Aber es überwiegt doch bei weitem das Sündenbekenntnis im Alten, das Gnadenstandbekenntnis im Neuen Testament. Und das ist kein Wunder, denn es entspricht dem Gesamtcharakter beider Testamente und hat insbesondere seinen Halt an Jesus Christus, dem auch das im Neuen Testament nachgerühmt wird, daß er „unter Pontius Pilatus ein gut Bekenntnis abgelegt hat" (1 Tim. 6, 13). Wer in seiner Nachfolge steht, dem wird der Name Gottes nie Zauberformel noch Phrase, sondern allzeit ein ernstes, weil in die Ewigkeit reichendes Glaubensbekenntnis sein.

---

# Die Osterbotschaft in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.

Von Pastor Dr. phil. **von Schwartz** in Bodenburg (Braunschweig).

Die religionsgeschichtliche Richtung in der wissenschaftlichen Theologie hat bekanntlich die Tendenz, vieles in Glauben und Sitte der Bekenner der Offenbarungsreligion, das bisher unverständlich war, aus den Einflüssen zu erklären, die von fremden, von der Offenbarung nicht berührten Religionen und Kulturen in das Gebiet der Offenbarungsreligion eingeströmt sind. Mit großer Unbefangenheit wird auch von solchen Forschern, die zur konservativen Theologie zu rechnen sind, auf alttestamentlichem Gebiet mit den — sagen wir kurz — heidnischen Faktoren gerechnet, und man muß anerkennen, daß manches, was vordem nur künstlich gedeutet werden konnte, auf diese Weise unserem Verständnis nähergebracht ist. Solange diese religionsgeschichtliche Arbeit nicht in den Dienst derjenigen Evolutionstheorie gestellt wird, die den Offenbarungsfaktor der alttestamentlichen Religion eliminieren will, dürfte nichts gegen ihre Verwendung im Dienste der Erforschung des Alten Testaments einzuwenden sein.

Etwas anders scheint die Sache zu liegen, wenn die religionsgeschichtliche Methode auf die Erforschung des Neuen Testaments und des Urchristentums angewandt wird. Konservativ gerichtete Theologen könnten da versucht sein, einem unwillkürlichen Gefühlsimpuls folgend, a limine diese Betrachtungsweise der Dinge, welche für unseren Glauben von unmittelbarster Bedeutung sind, abzuweisen und als Profanierung hinzustellen. Allein es gibt doch auch hier erst gewissenhafte Prüfung das Recht zur Abweisung. Und es wäre doch denkbar, daß auch Resultate der religionsgeschichtlichen Forschung, die unwidersprechlich als wissenschaftliche Ergebnisse erwiesen sind, angenommen werden könnten ohne Preisgabe für unsern Glauben wichtiger Momente. Nehmen wir als

Beispiel die Art und Weise, wie ein Hauptvertreter der religionsgeschichtlichen Theologie, Gunkel, sich die Entstehung der christlichen Sonntagsfeier denkt. (Vgl. zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T. Göttingen 1903. S. 73 ff.) Die Festsetzung eines bestimmten heiligen Tages, so ist sein Gedankengang, ist von dem freien Geist des Evangeliums weit entfernt. Die Behauptung, daß die Gemeinde mit dem Sonntag den Tag der Auferstehung feiere, finde sich schon bei Barnabas, und nach den Evangelien sei Jesus am Sonntag erstanden. Aber wie ist man schon in frühester Zeit (1 Kor. 16, 2; Act. 20, 7; Apoc. 1, 10) dazu gekommen, den Tag der Auferstehung allwöchentlich zu begehen? Wie erklärt sich die Bezeichnung „Herrentag"? Was hat Jesus mit einem bestimmten Wochentag zu tun? Nun, die Anschauung, daß bestimmte Wochentage bestimmten Göttern gehören, liegt dem naiven religiösen Denken nahe und war im Orient damals überall verbreitet. Der erste Tag der Woche gehörte dem Sonnengott. „Es muß im Judentum bestimmte Kreise gegeben haben, die gewohnt waren, den Sonntag zu feiern; aus diesen Kreisen hat sich die älteste christliche Gemeinde rekrutiert; die urchristlichen Kreise aber haben den ‚Herrn', dem zu Ehren man das Fest feierte, mit ihrem Jesus identifiziert." Gunkel selbst will, so viel ich sehe, nicht behaupten, daß die Richtigkeit der vorgetragenen Anschauung über die Entstehung der christlichen Sonntagsfeier mit dem, was er im Folgenden anführt, bewiesen sei. Aber nehmen wir einmal an, sie sei bewiesen, und wir hätten uns an diese Anschauung über die Entstehung des Sonntages gewöhnt, wir glauben nicht, daß unsere Schätzung des Sonntages dadurch wesentlich alteriert würde.

Mit ganz andern Augen aber werden wir die religionsgeschichtliche Forschung anzusehen haben, wenn sie es versucht, von der Peripherie aus in die zentralen Geheimnisse christlichen Glaubens einzudringen, wie es z. B. Gunkel bezüglich des Glaubens an die Auferstehung Christi in der genannten Schrift tut (S. 76 ff.). Es fragt sich, ob nicht durch die rein religionsgeschichtliche Behandlung solcher Probleme bisher als konstitutiv geltende Momente des christlichen Glaubens ihres religiösen Wertes entkleidet werden.

Unter den Faktoren, die den Glauben an die Auferstehung Jesu erklären, steht nach Gunkel der Eindruck der Person Jesu auf seine Jünger obenan, der es ihnen gewiß machte, daß ein solches Leben nicht im Tode bleiben könne. Gunkel wirft dann die Frage auf, wie denn die Vorstellung einer solchen Auferstehung überhaupt entstanden sei. Die Auferstehung gehört mit der Himmelfahrt zusammen und ist das Gegenstück der Höllenfahrt, — das alles sind der Art nach mythologische Vorstellungen. Der Glaube an den Tod und das Wiedererstehen der Götter ist im Orient wohlbekannt. Ägypten, Babylonien, Phönizien liefern Beispiele. Auch das — natürlich leere — Grab des Zeus auf Kreta gehört daher. Die Auferstehung der Götter ist ursprünglich eine Naturbegebenheit. Die Götter der Sonne und der Vegetation sterben im Winter und erstehen im Frühling aufs neue. Die Vorstellungsform von der Auferstehung des Gottwesens sei im Urchristentume dieselbe, wie in jenen

fremden Religionen, unbeschadet der Verschiedenheit des Inhalts. Eine direkte Entlehnung hält Gunkel für ausgeschlossen. Vielmehr muß die Anschauung vom Tode und vom Auferstehen des Christus den ersten Jüngern bereits durch das Judentum nahegelegt sein. Gunkel versucht dann zu zeigen, daß das nicht so unmöglich sei, wie es auf den ersten Augenblick erscheine. IV. Esra 7, 29 rede von dem Tode des Christus. Auch Jes. 49, 6. 8; 51, 16; 53 könne schließlich nur verstanden werden unter der Annahme, daß die Figur eines sterbenden und auferstehenden Gottes im Hintergrund steht, die sich das Judentum nach seiner Weise zurechtgelegt, als einen Jahveprophеten gedeutet und mit den Zügen des Geschickes Israels ausgestattet habe. Wenn das Christentum unter Berufung auf jene Weissagung die Vorstellung von der Auferstehung aufgenommen habe, so wiederhole sich darin nur unbewußt die Aufnahme jener fremden Elemente. Daß es den Glauben an den sterbenden und wieder erstehenden Christus im offiziellen Judentum zur Zeit Jesu nicht gegeben habe, sei bekannt, trotzdem könne er in gewissen geheimen Kreisen, in den Winkeln bestanden haben. — Auch das Datum der Auferstehung, der hochheilige Sonntag, an dem die Sonne aus Wintersnacht ersteht, das mit dem sicherlich altorientalischen Auferstehungstag zusammenfalle, spreche für eine Entlehnung. Endlich sei auch die Zeitangabe „am dritten Tage“ resp. „nach dreien Tagen“ ein von der ersten Gemeinde übernommenes Dogma, das nur aus der Einwirkung fremder Religionen erklärt werden könne. Die drei Tage finden sich auch sonst: drei Tage bleibt Jonas im Fisch — ein Mythus vom Sonnengott, der vom Ungeheuer des Meeres drei Zeiten lang verschlungen wird. Im Daniel ist 3½ Zeiten die Zahl, wo das Böse auf Erden Gewalt hat. Nach Apok. 12 braucht der junge himmlische Held nach seiner Geburt bis zu seinem Sieg 3½ Zeiten zum Wachsen. Apollo eilt am vierten Tage nach seiner Geburt zum Parnaß und tötet Pytho 2c. Drei oder dreieinhalb ist die Zeit, wo das Böse Macht hat, die Zeit des Frevels und des Todes, da das Gute noch verborgen heranwächst, da es vom Bösen verschlungen zu sein scheint, bis es aufersteht und das Böse besiegt. So findet die wunderbare Zahl der drei Tage für Jesu Auferstehung ihre Erklärung, und es zeigt sich wieder, daß es schon vor Jesus einen Glauben an Tod und Auferstehung des Christus gegeben hat in jüdisch-synkretistischen Kreisen. Die historische Frage sei demnach nicht, wie der Glaube an die Auferstehung überhaupt entstanden ist, sondern wie es möglich gewesen ist, diesen Glauben auf die Person Jesu, des am Kreuze schimpflich Hingerichteten, zu übertragen....

Damit ist allerdings der Punkt gegeben, von dem aus es möglich sein wird, unter Zurückstellung aller dogmatischen Bedenken auf rein historischem Wege die Unhaltbarkeit der ganzen Konstruktion nachzuweisen, und es wäre zu wünschen, daß das von berufener Seite unternommen würde. Es wäre auch gut, wenn das bald geschähe, denn es zeigt sich auf jener Seite eine gewisse nervöse Hast, durch allgemeinverständliche Bücher und Broschüren, Volkshochschulkurse, Vorträge in Lehrerversammlungen und dergl. ein großes Publikum für die religions-

geschichtliche Anschauung vom Christentum zu gewinnen, und es wäre vom Übel, wenn das gelänge. Ungenügend fundamentierte „wissenschaftliche“ Ergebnisse in die Masse hinauszuwerfen hat immer etwas Mißliches. Im vorliegenden Falle gilt das ganz besonders, denn es steht zu befürchten, daß in den Köpfen derer, die gegen angebliche Resultate der Wissenschaft wehrlos sind, sich ein ganz anderes Bild malt, als es der religionsgeschichtliche Forscher eigentlich wollte. Für die Unterscheidung der Form und der religiösen Idee, die z. B. Gunkel im vorliegenden Falle feststellen will, ist doch selbst ein Volksschullehrer kaum reif, geschweige denn das Publikum eines Volkshochschulkurses. — Außerdem hätte ein rein historisch erbrachter Nachweis der Unhaltbarkeit der oben skizzierten Konstruktion den Wert, daß der gewissenhafte religionsgeschichtliche Forscher sich die Frage vorlegen müßte, ob die einheitliche Grundanschauung von dem synkretistischen Juden- und Urchristentum nicht einer sehr gründlichen Umgestaltung bedürftig ist, ehe sie weiter im Dienste neutestamentlicher Untersuchungen verwendet werden kann. Denn wenn sich an einem der Hauptpunkte der Religion des Neuen Testaments diese Grundanschauung als nicht ausreichend erwiesen hat, dann liegt doch der Gedanke nahe, daß in ihr selbst ein Fehler steckt, der beseitigt werden muß. — Auch hat die Methode der religionsgeschichtlichen Forschung etwas — wir können uns nicht helfen — Grashüpferhaftes an sich, und wenn etwa jemand in konservativem Interesse die Spuren der Uroffenbarung in den Mythen der Völker von Indien bei Mexiko nachweisen wollte, so würde zweifellos diese Methode als höchst unwissenschaftlich beurteilt werden.

Daß auch die religionsgeschichtliche Forschung an ihrem Teile meint der Religion zu dienen, kann natürlich nicht bezweifelt werden. Allein nach unserem Gefühl fängt sie das auf die denkbar verkehrteste Weise an, indem sie, wie schon von anderer Seite hervorgehoben wurde, durch Einordnung der christlichen Religion in das evolutionistische Weltbild dem modernen Menschen alle Anstöße aus dem Wege zu räumen sucht. Daß Anschauungen wie die oben dargestellte über die Auferstehung Christi dem christlichen Glauben, wie er dem Paulus und zahllosen Christen mit ihm Kraft im Leben und Sterben war, diametral entgegengesetzt sind, braucht nicht erst gesagt zu werden. Aber auch abgesehen davon, daß die Nichttatsächlichkeit der Auferstehung als anerkannt einfach stillschweigend vorausgesetzt wird, erscheint die Weise der Behandlung dieses Gegenstandes als des Stoffes nicht würdig. Es ist schlechthin unmöglich, daß bei dieser Anschauung eine religiöse Saite auch nur leise mitschwingt. Die Probe darauf würde an einer von solchen wissenschaftlichen Anschauungen ausgehenden Osterpredigt zu machen sein. Was kann der Pfarrer, der sich zu Gunkels Anschauung bekennt, seiner Gemeinde zu Ostern zu sagen haben? Der I n h a l t des Auferstehungsglaubens der Jünger Jesu soll sich natürlich auch nach Gunkel von dem Heidentum, dem die Vorstellungsf o r m der Auferstehung entstammt, unterscheiden. Der Unterschied besteht darin, w a s f ü r e i n e Gestalt es ist, deren Tod und Auferstehung man behauptet, und demgemäß, welche religiösen Ideen man mit dieser Be-

hauptung verbindet. Gunkel betont ausdrücklich, daß die im Glauben an Jesu Auferstehung niedergelegte Idee durch seine religionsgeschichtliche Erörterung nicht getroffen wird. Wir fürchten nur, daß die Scheidung von Idee und Form hier nicht durchführbar sein wird in der Praxis, und — religiöse Ideen machen hungrige Seelen nicht satt. Die im Osterglauben niedergelegte religiöse Idee kann nicht gut etwas Anderes sein, als die Gewißheit vom Siege des Lebens über den Tod, die sich in persönlichen Auferstehungsglauben umsetzt. Aber die Freude darüber, daß wenigstens die religiöse Idee gerettet ist, wird mindestens getrübt, wenn wir erfahren, daß Ägypter an des Osiris Tod und Auferstehen ganz ähnliche Hoffnungen knüpften, an dessen Sterben und ewigem Leben sie durch gewisse Formeln und magische Riten beteiligt werden konnten, analog der in Röm. 6 dargestellten Wirkung der Taufe. Also auch die religiöse Idee ist nichts spezifisch Christliches, und wenn die mit der christlichen Taufe verknüpfte sittliche Verpflichtung das Christentum auch turmhoch emporhebt über jenes ägyptische Heidentum, so macht doch dieses ethische Moment wenig aus für den Wert der religiösen Idee als solcher. Als Resultat jener religionsgeschichtlichen Forschung an einem der Hauptstücke unseres Glaubens, ergibt sich demnach eine so tiefgreifende Entleerung des Christentums als Religion, daß das Mißtrauen der religiösen Theologie gegen die religionsgeschichtliche durchaus nicht als unbegründet erscheint.

Zum Schluß sei noch auf einige Schwierigkeiten hingewiesen, die die Resultate Gunkels und seiner Genossen doch noch als recht problematisch erscheinen lassen. Die verhältnismäßige Reinheit der synoptischen Predigt von Mythischem erklärt sich nach Gunkel aus Jesu Person, dessen einfache Größe das Raffinierte, Phantastische verschmäht, zugleich aber auch aus den schlichten Kreisen des galiläischen Landvolkes, aus denen er hervorging. Diese Kreise lebten in den Gedanken der Psalmen, wie vor alter Zeit (S. 86). Es wäre unnatürlich, wenn der Grundstock der Anhängerschaft Jesu sich aus andersartigen, etwa synkretistischen Kreisen gebildet hätte. Ist denn aber ein Zusammengehen seiner ersten Anhänger mit Leuten denkbar, die in synkretistischer Weise den Sonntag feierten? Bei Leuten, die in den Gedanken der Psalmen gelebt hatten, ehe sie unter Jesu Einfluß kamen, ist ein feines Gefühl für und ein starker Gegensatz gegen alles Ethnische vorauszusetzen. Sollte dieser Gegensatz nur bei dem Beginn der Heidenmission zum Ausdruck gekommen sein? Ferner: ist der Gegensatz gegen die stark synkretistischen Samaritaner, der doch wesentlich als religiöser erscheint, denkbar, wenn das Judentum selbst so stark synkretistisch affiziert war? Weiter: wie unverständlich ist die Person des Paulus mit seiner synkretistischen Theologie, des Paulus, der sein reines Judentum so nachdrücklich betont, und zweifellos im Sinne des offiziellen! Und endlich — ist es denkbar, daß die Leiter der Urgemeinde, die doch noch der ersten christlichen Generation angehörten, also unter dem Einfluß der Persönlichkeit Jesu und seiner mythenfreien Predigt standen, ist es möglich, daß sie mit diesem mythologisierenden Paulus auch nur einen äußerlichen Frieden gehalten hätten? Genug Fragen über Fragen,

die beweisen, wie empfehlenswert eine vorsichtige Zurückhaltung gegenüber den vorläufigen Resultaten der religionsgeschichtlichen Forschung ist.[1])

---

## Bekehrung, Heiligung, Wiedergeburt.

Vom Geheimen Kirchenrat und Prof. D. **Ludwig Lemme** in Heidelberg.

3.

Bei der rationalistischen Auffassung kann mehr die moralische Seite, wie bei Ritschl und seiner Schule, oder mehr die religiöse Seite, wie bei Schleiermacher, hervortreten. Nach dem Vorgang des letzteren ist z. B. für Al. Schweizer die Wiedergeburt (Bekehrung mit Rechtfertigung und Erneuerung) die Belebung des religiösen Bewußtseins zur Erlösungsreligion. Er legt aber Gewicht darauf, daß sich in dieser Erhebung in die über das natürliche und gemeinsittliche Leben hinausgehobene Sphäre des Heilslebens kein mirakelfestes Geschehen vollziehe; die Wiedergeburt bezeichnet also einen im Weltleben sich vollziehenden Fortschritt des natürlichen religiösen Bewußtseins: „erlöst, aus Sündenherrschaft bekehrt, gerechtfertigt und erneuert ist, wer zur Erlösungsreligion belebt ist; das Erlöstsein kann in gar nichts anderem bestehen und durch gar nichts anderes bewirkt werden." (Gl. L. II, 445.) Diese Erlösungsreligion bietet uns Christus voll und rein dar. Christus ist also Repräsentant der Erlösungsreligion. Nach Harnack dagegen war das Christentum bei Jesu, also an der Quelle, gar nicht Erlösungsreligion, sondern dieser ihr Charakter ist eine Zutat, und zwar im Sinne Harnacks entstellende, des Paulus. Das ursprüngliche Evangelium ist in seinem Sinn Evangelium der reinen Moral oder moralische Selbsterlösung. Also kann die Bekehrung oder Wiedergeburt für Harnack auch weiter nichts bedeuten als die Fortbildung zu moralischer Gesinnung. Eine positive Bedeutung haben diese Begriffe für die Schule Ritschls überhaupt nicht. Werden sie aber mit dem kirchlichen Sprachgebrauch aufgenommen, so bedeutet die Bekehrung oder Wiedergeburt, daß das innerhalb der Christenheit stehende Gemeindeglied, durch den sittlichen Gemeingeist derselben bestimmt, sich nicht mehr nach selbstischen Antrieben richtet, sondern die göttlichen Zwecke zu den seinigen macht. Jedes objektive Wirken eines göttlichen Faktors in Bekehrung und Wiedergeburt ist hier ausgestrichen zugunsten der reinen Selbstbewegung des menschlichen Willens lediglich in Beziehung auf die Gottesidee. Bei Ritschl fehlt eben die Voraussetzung, die bei den Reformatoren als selbstverständlich angesehen war, die der objektiven Geltung der durch den Gottmenschen bewirkten Erlösung und

---

[1]) Die religionsgeschichtliche Frage ist neuestens auch von Feine, Das Christentum Jesu und das Christentum der Apostel (Stuttgart, Kielmann. 1,20 Mk.) mit Berücksichtigung aller der Neueren und Neuerer wie Gunkel, Wernle, Heitmüller erörtert und deren Ansprüche auf das richtige Maß heruntergeschraubt werden. Mit dieser Broschüre leitet sich das Unternehmen des Verlags Christentum und Zeitgeist, Hefte zu „Glauben und Wissen" aufs trefflichste ein; für Abonnenten ermäßigt sich der Preis des ersten Hefts auf 80 Pfg. (Der Herausgeber.)

Versöhnung. Indem Ritschl den Unterschied zwischen objektiver Heilsbeschaffung und subjektiver Heilsaneignung entfernt, entzieht er der Bekehrung und Wiedergeburt die Grundlage des Erlösungswerks.

Im Unterschied von Ritschls Deismus sah Schleiermacher in der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christo, die er Wiedergeburt nannte, einen Vorgang des religiösen Bewußtseins, in welchem dieses eine Berührung mit Gott erlebt und göttlichen Einwirkungen untersteht. Und so wollte auch die durch Schleiermacher bestimmte Richtung die Selbstbewegung des religiösen Bewußtseins an die göttliche Allwirksamkeit geknüpft wissen. Aber zu einer lebendigen Aktivität des göttlichen Gnadenwirkens kam es doch auch hier nicht, weil das Anschauungsbild der immanenten Selbstbewegung des menschlichen Bewußtseins die dogmatische Theorie beherrschte. Die Nichtübereinstimmung der diese Richtung innehaltenden Doktrinen mit der Heiligen Schrift wird hinreichend beleuchtet dadurch, daß Pfleiderer jede Begründung des Heilswegs auf objektive Heilstatsachen, etwa ein Verdienst Christi, ausdrücklich ablehnt. In Widerspruch gegen die Reformation setzt er sich dadurch, daß er jede Begründung des Heils auf die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi scharf abweist: das Heil kann nur darauf gegründet werden, daß des Menschen eigener Sinn recht beschaffen und gottgefällig sei.

Merkwürdigerweise ist dem neuern Rationalismus der Ausdruck Bekehrung widerwärtiger wie der Begriff Wiedergeburt. Wie ich einmal Mangold in Bonn auf eine Versammlung aufmerksam machte, stellte er als Bedingung seiner Beachtung derselben die Frage, ob da auch nicht von Bekehrung die Rede sein würde. Und da ich ihm lächelnd erwiderte, daß das allerdings wohl der Fall sein würde, ging er mit einer abwehrenden Handbewegung von dannen. Wiedergeburt sagt ja viel mehr als Bekehrung. Aber die Wiedergeburt ist ein Vorgang göttlicher Bewirkung, den man wohl erleben, aber nicht selbst vollziehen kann. Dagegen die Bekehrung ist von der einen Seite Wirkung Gottes (Apg. 5, 31; 11, 14. 1 Petr. 2, 25); nach der andern Tat menschlicher Selbstbestimmung (Apg. 26, 20; 3, 19; 9, 35; 14, 15; 15, 19; 28, 27. 1 Thess. 1, 9). Daher die Notwendigkeit der Aufforderung zu Bekehrung (Apg. 14, 15) und Sinnesänderung (Apg. 3, 19; 18, 20; 8, 22; 20, 21)! Daher das Unbequeme des Stichs ins Herz, den das Wort Bekehrung für den Menschen bedeutet. In rationalistischen Schriften findet man es nur in dogmengeschichtlichem Bericht oder bei reflektiertem Anschluß an kirchliche Ausdrucksweise.

Der Sinn des Begriffs kann biblisch nicht zweifelhaft sein und läßt sich dogmatisch deutlicher feststellen durch die Abgrenzung gegen den in der Orthodoxie gebrauchten Begriff der Erleuchtung oder den vom Pietismus in Gleichwertigkeit damit eingeführten Begriff der Erweckung, der im Unterschied vom orthodoxen Intellektualismus einer veränderten Anschauung vom Wesen der Religion entsprach. Nach Apg. 26, 18 ist die Bekehrung eine grundlegende umfassende Wendung der Gesinnung von der Finsternis zum Licht und von der Macht des Satans zu Gott zum Empfang der Sündenvergebung und des Anteils an den Heiligen durch

den Glauben an Jesum Christum. Ihre Voraussetzung ist die Öffnung der Augen oder die Erleuchtung (Hebr. 6, 4), der das Bewußtsein der Sünde und die Erkenntnis der Erlösung sich erschließt, oder die Erweckung (Eph. 5, 14), in der das Gewissen zu einer Macht im Gemütsleben wird, und dem Sündengefühl die Anregung des Eindrucks der Erlösung und die Empfindung der Retterkraft des Erlösers entspricht. Von der Erweckung zur Bekehrung kommt es aber erst da, wo den Erkenntnisimpulsen und den Gefühlsanregungen in einer persönlichen Entscheidung des Glaubens für das Evangelium Folge gegeben wird, wo also die Erlösung angeeignet wird in der Kreuzigung des alten, im Entstehen des neuen Menschen. Die Bekehrung wird bei den verschiedenen Dogmatikern: Köstlin, Beck, Frank, Dorner, Cremer, Kähler, Seeberg u. a. verschieden definiert. Entscheidend ist: nicht mehr das natürliche Ich ist bestimmend im Zentrum des Personenlebens, sondern Christus; nicht mehr der Welt gehört es an, sondern dem Reich Gottes; nicht mehr der Weltgeist beherrscht es, sondern es untersteht dem heiligen Geist. In der Durchbildung einer neuen religiös-sittlichen Gesamtgesinnung hat die Grundtendenz der Lebensrichtung gegenüber dem natürlichen Weltleben eine total veränderte Haltung gewonnen, so daß von einer Verwechselung von Bekehrung und Erweckung, wie sie bei methodistischer Praxis naheliegt, oder gar einer Zurückführung der Bekehrung auf die Erweckung gar nicht die Rede sein kann. Die Bekehrung ist in Übereinstimmung mit der orthodoxen wie der pietistischen Lehre in dem Vollsinn der durch die Gnade Gottes bewirkten Versetzung in den Stand des Glaubenslebens aufzufassen.

Der Glaube als persönliche Vereinigung mit Christo und durch ihn mit dem Vater Jesu Christi hat in der Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater Gerechtigkeit, sowohl Sündenvergebung wie neues Leben. In ihm liegt der Friede mit Gott wie der Gehorsam gegen Gott begründet. Da der Glaube als Rezeptivität für die Gnade an sich auch die Aktivität des sittlichen Handelns in sich schließt, ergibt sich aus dem Glauben ebenso wie aus Bekehrung und Rechtfertigung von selbst die Heiligung. Ist der Prozeß des Glaubenslebens damit abgeschlossen? Daß das nicht der Fall ist, beweist die biblisch feststehende und erfahrungsmäßig anerkannte Tatsache, daß auch im bekehrten Gläubigen noch ein Kampf zwischen Fleisch und Geist, zwischen altem und neuem Menschen, äußerem und innerem Menschen wogt (Röm. 7, 14 ff.; 8, 6 ff. Gal. 5, 17). Das beweist ferner die von der lutherischen Dogmatik stets vertretene Tatsache, die biblisch durch Joh. 15, 6 und Hebr. 6 u. 10 — um nur die durchschlagendsten Stellen zu nennen — feststeht, daß es einen Abfall der bekehrten Gläubigen geben kann (1 Tim. 6, 19). Die reformierterseits oft ausgesprochene Ausrede, daß die Abfallenden noch nicht wirklich bekehrt gewesen seien, widerspricht den tatsächlichen Beobachtungen, ist auch gar nicht Ausdruck der Erfahrung, sondern lediglich Folgerung aus der Prädestinationslehre. Das Gleichnis vom mancherlei Acker kennzeichnet uns aber ebenso das schnell aufflackernde Feuer der Erweckung, das in sich zusammenbricht und verkohlt, weil es nicht zur

Opferflamme der Bekehrung wird, wie das Aufgehen der Pflanze der Bekehrung, die doch von den Dornen des fortwirkenden alten Menschen erstickt wird. Dieses Gleichnis wird in der Wirklichkeit beleuchtet durch die Tatsache, die dem Christentum mehr schadet als alles andere, daß häufig Weltmenschen bekehrten Gläubigen in Dingen der einfachsten Moralität, soweit diese an die Öffentlichkeit tritt, überlegen sind. Von diesen Gläubigen, die Jesum als ihren Herrn verehren, aber nicht den Willen seines himmlischen Vaters tun, hat Jesus Matth. 7, 21 erklärt, daß sie nicht in das Himmelreich kommen werden. Und daß hier von Gläubigen die Rede ist, ergibt sich daraus, daß niemand Jesum seinen Herrn nennen kann ohne den heiligen Geist, daß also die Anrufung Jesu als Kyrios die Jüngerschaft voraussetzt. Sind ja doch auch die Matth. 7, 22 aufgezählten Taten geistgewirkte charismatische Bewährungen des Jüngerstandes: die Predigt im Namen Jesu, die Heilung Dämonischer, die Vollziehung gewaltiger Taten der Glaubenskraft; und doch verwirft der Herr die Träger solcher Charismen, wenn dem Glauben die sittliche Bewährung fehlt. Ganz dasselbe sagt Paulus 1 Kor. 13, daß die Träger der herrlichsten Gnadengaben, wie sie der Geist nur in einem wirklichen Glaubensleben wirkt, am Ewigkeitsziel vorbeigehen, wenn ihr Glaube sich nicht als ein solcher erweist, der durch die Liebe tätig ist. Scheiden sich also nach Matth. 25 die Jünger Jesu im Jenseits in Schafe und Böcke, je nachdem der Glaube lebendig war in guten Werken oder tot an Früchten der Liebe, so ist die Frage: Ist die Heiligung ein grenzloser Prozeß, dessen Ergebnis erst im Jenseits klar wird? Erfahrungsmäßig wird die reformierte Lehre, welche die Heilsgewißheit auch an der sittlichen Bewährung orientiert wissen wollte, durch die Tatsache bestätigt, daß sittlichen Unlauterkeiten im Leben der Gläubigen stets Schwankungen der Heilsgewißheit entsprechen. Diesen Luther wohlbekannten Gewissensanklagen gegenüber (1 Joh. 3, 20) hat der Reformator, um jeden Pharisäismus auszuschließen, die Glaubenszuversicht lediglich auf die Gnade Gottes in Jesu Christo verwiesen; und darin liegt ja in der Tat der unersetzliche und unvergängliche Wert der Rechtfertigungslehre. Aber Johannes verbindet doch auch mit der Aussage, daß, wenn unser Herz uns verklagt, Gott größer ist als unser Herz, die andere, daß, wenn unser Herz uns nicht verklagt, wir Zuversicht zu Gott haben. Und in Wirklichkeit ist das Rechtfertigungsbewußtsein bei Unlauterkeit unvollziehbar. Sünden oder Sündenzustände, die den Heiligungsprozeß statt in aufsteigender in absteigender Linie begriffen zeigen, erheben sich immer neu (Röm. 8, 13) wider die Heilsgewißheit. Gibt's also kein Festwerden der Heilsgewißheit auf Erden? Und wenn wir sahen, daß die Heiligung sich im Gegensatz des alten und des neuen Menschen auswirkt, gibt's keinen Sieg des neuen, in dem der Friede des festgewordenen Herzens über den Sündenschmerz der Glaubensbuße triumphiert?

Auf beides gibt Paulus die Antwort Röm. 8. Es gibt eine Erhebung über den im Bekehrten wogenden Kampf zwischen Geist und Fleisch, zwischen Wollen und Können, zwischen Gewissen und Handeln, nämlich auf der Stufe des pneumatischen Christentums (8, 2 ff.), wo aus

der Einwirkung des heiligen Geistes auf das Innere die Einwohnung des heiligen Geistes im Herzen wird (8, 9), wo also das Lebensgesetz des heiligen Geistes wie eine Art höheren Naturgesetzes (8, 2. 3) über den Zwiespalt zwischen dem gebietenden Sittengesetz und dem Naturtrieb des Fleisches hinausführt. Es ist das nach Röm. 8 dieselbe Stufe, die auch die Heilsgewißheit erringt (8, 11. 17), die sich der göttlichen Erwählung bewußt wird (8, 26 ff.) und die (8, 35 ff.) durch nichts mehr von der Liebe Gottes in Jesu Christo geschieden werden kann. Klar ist Röm. 1—8 der Prozeß des Christenlebens beschrieben. Röm. 3 ist, wie niemand bezweifelt, die Bekehrung oder die Entstehung des Glaubens geschildert, der die Erlösung angreift und Röm. 4 die Rechtfertigung hat. Aber Röm. 5 erhebt sich die Frage: Wird der aus dem Glauben Gerechte auch wirklich nach 1, 17 das ewige Leben erlangen? Die Antwort ist die, daß, wenn Gott seine Heilsgnade schon den Sündern bewiesen hat, er sie noch viel mehr den Gerechtfertigten bewähren wird zu ihrer Rettung. Die neue Menschheit des zweiten Adam ist als die Menschheit der Gerechtigkeit auch die des Lebens. Dazu aber, daß vom Gerechtfertigten die ewige Seligkeit wirklich erlangt werde, gehört nach Röm. 6 die sittliche Bewährung. Diese ist aber noch nicht gottgemäß, solange man noch auf der Stufe des Gesetzes, also in dem Zwiespalt verharrt, der dem Gesetzesstandpunkt unvermeidlich anhaftet. Über den Zwiespalt führt hin aus Röm. 8 die pneumatische Stufe, auf der die Heilsgewißheit gewonnen wird. Haben wir hierin nach paulinischer Lehre eine Stufe christlicher Lebensentwicklung, wie er denn im Geistesbesitz die Bürgschaft der Heilsgewinnung gesehen hat (8, 16. 23; vgl. 2 Kor. 1, 22; 5, 5. Eph. 1, 14), also eine Stufe des Heilsweges, so muß sie auch auf einen dogmatischen Begriff gebracht werden. Nach der mittelalterlichen Unterscheidung des anfangenden, fortschreitenden und vollkommenen Menschen konnte man hierfür nach 1 Kor. 2, 6 den Begriff der Vollkommenheit in Anwendung bringen; aber biblisch hat der Begriff nicht diese Tendenz. Man könnte nach Joh. 14, 23 den Begriff der mystischen Vereinigung verwenden; und das wäre berechtigt, da an dieser Stelle in bezug auf gläubige Jünger Jesu die Frage entsteht, ob ihr Glaube an Jesum sich zu der Liebe zu Jesu entwickelt, welche die sittliche Bewährung hat, und nur dieser die Einwohnung Gottes und Jesu Christi zugesprochen wird. Aber nähergelegt wird der Begriff der Wiedergeburt dadurch, daß Johannes in seinem ersten Brief dieselbe Entwicklungsstufe, die Paulus Röm. 8 zeichnet, durch die Geburt aus Gott bezeichnet.

Der erste Johannesbrief ist diejenige Schrift im Neuen Testament, in der am schärfsten Schein und Sein im Christentum (4, 6), Weltförmigkeit und Ewigkeitssinn (4, 4 ff.) in der Christenheit, das Christentum der Bilder und der Wirklichkeit (4, 1 ff.; 16), Anfangschristentum und durchgebildetes Christentum unterschieden wird (2, 4. 5. 9. 10. 4, 12). Wirkliches, echtes, ganzes Christentum ist erst mit der Geburt aus Gott, und zwar der realen Geburt aus Gott, da (3, 9. 10; 4, 7; 5, 14). Da ist nicht mehr nur eine Gotteskindschaft der Beziehung, wie sie in der Adoption der Rechtfertigung gesetzt ist (2, 5), gegeben, sondern die reale

Gotteskindschaft einer neuen Lebensbegründung durch den Geist Gottes (1 Joh. 3, 1. 2. 14; 4, 13). Der so gemäß 1 Petr. 1, 23 aus unvergänglichem Samen Gezeugte ist als Wiedergeborener über die Sünde hinaus nach 1 Joh. 3, 6. 9; 5, 14. Zwar sündigt auch er noch (3, 3). Es wäre Selbstbelügung, das zu leugnen (1, 10). Aber die Sünde widerfährt dem Wiedergebornen nur, sie kommt ihm aber nicht von innen heraus, aus dem Wesensgrunde der gottentsprungenen Persönlichkeit. Wer sie noch gern tut, mache sich keine Illusionen! Echter Jüngerstand erweist sich an unerzwungener, nicht gesetzlich aufgenötigter, sondern von innen herauskommender Bruderliebe (3, 10. 14. 18. 23. 4, 7 ff. 8. 23). Dieser Christenstand der Wiedergeburt, der nicht schon dem Sein in Christo, sondern erst dem Bleiben in Christo entspricht (2, 6. 24; 3, 6), hat auch die Heilsgewißheit, ihm gibt der Geist das Zeugnis wirklicher Gotteskindschaft (3, 24). Die Unlauterkeit, Unklarheit und Unentschiedenheit (2, 15 ff.), bleibt im Dunkel und verfällt dem Zusammenbruch des Glaubenslebens (2, 10, ff.; 3, 14). Nur im beharrenden und durchreifenden Gnadenstande echter Gottesliebe (3, 17; 4, 16) hat der Christ die sittliche Bewährung der Geburt aus Gott (4, 12; 5, 4. 18) und mit der Salbung des heiligen Geistes (2, 20. 27) die Gewißheit des Heils (1, 17. 28; 3, 24; 4, 17). „Darin ist die Liebe Gottes bei uns vollendet, daß wir Zuversicht am Gerichtstage haben, weil, wie er ist, auch wir sind in dieser Welt“ (4, 17). Furcht eignet 1 Joh. 4, 18 noch wie Röm. 7 dem Anfangschristentum, ebenso wie 1 Joh. 4, 19 und 1 Kor. 13 die Lieblosigkeit. Die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht. Nur in dem bleibt Gott, der in der Liebe und damit in Gott bleibt (4, 16).

Bei dieser für jeden, der ohne die Brille der dogmatischen Überlieferung zu lesen imstande ist, völlig klaren Sachlage tritt in neue Beleuchtung die bezeichnende Aussage des Johannesprologs (1, 11. 12), daß der Logos den an seinen Namen Glaubenden die Befugnis gab, Gotteskinder zu werden nach der geistlichen Zeugung aus Gott. Also im Glauben der Bekehrung ist die Möglichkeit, die Potenz der realen Gotteskindschaft der Wiedergeburt aus unvergänglichem Samen gesetzt. Auch Paulus hat von der Gotteskindschaft der Adoption (Gal. 3, 26) — ein Begriff, der dogmatisch zur Rechtfertigung in Beziehung gesetzt ist auf lutherischem wie auf reformiertem Boden, aber dem biblischen Sprachgebrauch (von *υἱοθεσία*) nicht entspricht — unterschieden die reale Gotteskindschaft derer, die vom Geist getrieben werden (Röm. 8, 14. 16), weil sie nicht mehr bloß der Einwirkung des heiligen Geistes unterstehen, sondern seine Einwohnung haben (8, 11), welche die wirkliche Kindesannahme (8, 15) begründet. Ganz ebenso führt der Abstand des Glaubens an Christum von der Liebe zu Christo (Joh. 14, 15; 15, 10) auf den Unterschied der Bekehrung und der realen, unauflöslichen oder unaufhebbaren Geisteseinwohnung. Die Ausstattung mit dem heiligen Geist ist ja freilich von Paulus nicht in den Begriff der Wiedergeburt gefaßt, der bei ihm nicht vorkommt. Aber da sie die reale Gotteskindschaft (Röm. 8, 14—16. Gal. 4, 7) im Unterschied von der Gotteskindschaft der Beziehung begründet, ist es notwendig, sie der Wiedergeburt gleichzusetzen. Dieser

Begriff findet sich nur bei Petrus (1 Petr. 1, 3. 23). Aber ihm ist doch wohl gleichzusetzen, was Jakobus von der Geburt durch Gott (1, 18), Johannes von der Geburt oder Zeugung aus Gott, das Johannes-evangelium (3, 3. 5) von der Geburt von oben her, aus Wasser und Geist sagt. Allen diesen Aussagen entspricht der Gedanke einer Gotteskindschaft, in der die Anwartschaft auf das himmlische Erbe eo ipso gesetzt ist (Röm. 8, 17). Es verschlägt also nichts, wenn an den Gedanken der Wiedergeburt die Vorstellung herangebracht wird, daß die Geburt einen Anfang bezeichne, nicht einen Reifezustand. Diese Reflexion wird von außen herzugebracht und hat mit dem biblischen Anschauungskreis nichts zu tun. Nach dem neutestamentlichen Gedankengefüge steht der Kindesstand vielmehr im Gegensatz zum Knechtsstand (Joh. 8, 35; 15, 14. 15. Gal. 4, 4), bezeichnet also das Heimatsrecht im Vaterhaus und die Gewißheit des Erbes. Entscheidend ist in der Wiedergeburt die Realität der Wesenszugehörigkeit zum himmlischen Vater (1 Petr. 1, 23). Ist also durch die Bekehrung eine Gemeinschaft mit Gott angeknüpft (Röm. 5, 2), die der Glaube als Kindschaftsbeziehung weiß (Gal. 3, 26), so wird in der Wiedergeburt vermöge der realen Einsenkung göttlichen Lebens (1 Joh. 3, 9) und der Versetzung in das himmlische Wesen (Eph. 2, 6) eine Pneumatisierung der Gläubigen ausgewirkt, die sie als von Gott gezeugte Kinder in reale Verbindung mit ihm setzt. Die Bekehrung ist eine radikale Wendung im Mittelpunkt und in der Grundrichtung der Gesinnung, vermöge deren der durch Bekehrung in die Gnade Gottes aufgenommene Mensch ein ganz neues Verhältnis zu Gott hat. Dagegen die Wiedergeburt ist eine Realbildung, in der nicht ein Verhältnis zu Gott nur gesetzt ist, sondern ein himmlischer Wesensbestand. Der Keim dieses neuen Lebens ist gesetzt schon in den ersten Anfängen göttlicher Gnadenwirkung in Wort und Sakrament. In der Bekehrung unterstellt sich der Mensch, der im Sündenstand den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes widerstrebt, diesen mit Bewußtsein und Willen. In der Wiedergeburt hat das Wirken des heiligen Geistes zur Folge das Erleben des Pfingstfestes, welches die Gabe des Beharrens (donum perseverantiae) bringt.

Kann es keinem Zweifel unterliegen, wenn von Zeugung aus unvergänglichem Samen (1 Petr. 1, 23. 1 Joh. 3, 9), von Einwohnung des heiligen Geistes (Röm. 8, 11. 15. 1 Kor. 3, 16. 2 Kor. 4, 13. 2 Tim. 1, 14) im Individuum die Rede ist, daß damit eine Wesensbildung, die Herausbildung der pneumatischen Persönlichkeit gemeint ist, so ist dasselbe 2 Petr. 1, 4 ausgesprochen mit dem Teilhaftwerden göttlicher Natur. Daß diese dogmatische Anschauung ohne Einmischung physischer Vorstellungen vollziehbar ist, verbürgt Gottes Allgegenwart, seine Immanenz in der Welt, die in der Ausgießung des heiligen Geistes der gesteigertsten menschlichen Rezeptivität begegnet. Aber wie auch die Anschauung apologetisch begründet werden möge, biblisch ist jedenfalls in der Lehre von der Wiedergeburt klar, daß in ihr durch eine Geisteswirkung vom Himmel her (Joh. 3, 3), die der himmlischen Herkunft Jesu Christi entspricht (3, 31; 8, 23), eine unauflösliche pneumatische Persönlichkeit, ein Mensch Gottes von Ewigkeitswert, ein Ewigkeitsmensch gesetzt wird, der seinem

Wesen nach Geist ist. Von diesem gilt nach 2 Kor. 5, 17, daß, wenn jemand in persönlicher Lebensgemeinschaft mit Christo steht, er eine neue Kreatur ist; das Alte ist vergangen, sieh, es ist neu geworden!

So sind denn auch die biblischen Motive in dieser Richtung nie ganz wirkungslos geblieben. Bei Irenäus und Methodius, bei Athanasius und Gregor von Nyssa klingen sie an. Augustin hat sie wiederholt zur Geltung gebracht. Selbst Thomas von Aquino, der die Wiedergeburt an die Taufe band, kennt doch auch auf der Höhe des Christenstandes eine Wiedergeburt im Sinne des Teilhaftwerdens göttlicher Natur nach 2 Petr. 1, 4. Mystiker wie Tauler haben die Geburt aus Gott als ein Geborenwerden des Sohnes Gottes in der Seele beschrieben. Bei Luther tritt der Realbegriff der Wiedergeburt oft hervor. Die lutherische Dogmatik hat der Lehre der Einwohnung Christi oder des heiligen Geistes oder der Trinität oder der mystischen Vereinignng nie entbehrt. Und bei Spener und Tersteegen trat die Einsicht in die Notwendigkeit der Realerneuerung im Glaubensleben deutlich heraus. Richard Rothe sah den Beginn der Wiedergeburt in der Bekehrung, insofern als ihre unmittelbare Wirkung die Entstehung wirklichen Geistes im Menschen, sie mithin der Anfang einer wirklichen Geistwerdung desselben ist. Von hier aus vollzieht sich immer vollständiger der Prozeß der Geistwerdung in der Heiligung, in der in steigendem Maße Aneignung des heiligen Geistes vor sich geht. Das Ziel ist die bleibende Herstellung des normalen religiös-sittlichen Zustandes. Je weiter der Prozeß der Wiedergeburt als Heiligung fortschreitet, desto mehr nimmt die Labilität ab. Unbedingte Befestigung des Gnadenstandes tritt ein mit der Vollendung der Heiligung und somit auch der Wiedergeburt oder der heiligen und guten Vergeistigung. Einen Abschluß derselben kennt Rothe auf Erden nicht. Aber sie ist ihm Realbildung der in Christo erneuerten Persönlichkeit. Am meisten ist diese im Sinne der biblischen Lehre ins Licht gestellt von Beck. Allerdings hat sich hier wie anderswo Becks biblischer Radikalismus, der nicht sehen wollte, daß die Bibellehre, wo sie gegenwärtig geltend gemacht wird, stets durch die religiöse Individualität hindurchgeht, dadurch gerächt, daß der dogmatische Traditionalismus mit der Schriftlehre durcheinandergeht. Und diesem entsprechend hat denn auch Beck Bekehrung und Wiedergeburt gleich gesetzt. Wo die Identifikation durchschlug, war ihm die Bekehrung oder die Wiedergeburt eine Wendung im persönlichen Mittelpunkt des Seelenlebens, eine prinzipielle Veränderung im Gesamtzustand des Menschen, in der der Herzensverband mit den Prinzipien der Sünde gelöst wird durch die Verbindung mit den Prinzipien des Heils. Soweit Beck die Wiedergeburt mit der Bekehrung gleichsetzte, war für ihn die Rechtfertigung das psychologische Erzeugnis der Wiedergeburt. Andererseits aber sah Beck recht gut, daß nach biblischer Anschauung durch die Wiedergeburt „nicht, wie man sich auszudrücken beliebt, bloß keimartig ein neues geistiges Leben gesetzt“ wird. „Nicht der bloße Keim zu einem neuen Menschen ist gelegt, wenn er ein aus Gott gezeugtes Kind Gottes heißt, ein Pneumatikos, sondern ein neuer Mensch, die neue Persönlichkeit selbst wird ins Leben gesetzt“

(Ethik I, 251). Durch die Wiedergeburt wird „keine neue Seele dem Menschen eingeschaffen, sondern der Seele ist ein neuer Geist eingeschaffen"; „es geht im eigenen natürlichen Lebenszustand der Seele eine substantielle, nicht bloß moralische Veränderung vor" (255). So hat Beck wie kein anderer die sukzessive Entwicklung des Glaubenslebens begriffen.

So wenig sich ein Mensch selbst gebären kann, so wenig kann er sich wiedergebären. Er kann nur nach Joh. 3, 3. 5 aus Wasser und Geist von oben her geboren werden. Zu Bekehrung und Heiligung kann und muß der Bußruf auffordern. In bezug auf die Wiedergeburt lautet nur das Urteil, daß es ohne sie Anteil am Gottesreich nicht gibt. Ein gründliches Mißverständnis bekundet also die Sorge, daß die Wiedergeburt Hochmut und damit einen neuen Pharisäismus begründen könnte. Der Stolz der Wiedergeburt schlösse die Wiedergeburt aus, die Gottes Gnade nur da wirken kann, wo die geistliche Armut ihr leere Gefäße zum Füllen bietet, und wo auch der in der Gnade gegründete Glaube sich stets der menschlichen Mangelhaftigkeit schmerzlich bewußt bleibt. Wie ist das Verhältnis? Seines Gnadenstandes oder seiner Bekehrung muß man sich bewußt sein oder vielmehr, da die Bekehrung kein momentaner Akt, sondern eine allmählich sich vollziehende Lebenswendung ist, bewußt werden. Aber der Wiedergeburt braucht man sich nicht bewußt zu sein. Gerade da kann sie sein, wo man etwas so Hohes nicht von sich auszusagen wagt. Es kann also auch, wenn die Wiedergeburt nicht Bewußtsein der Wiedergeburt ist, keine Rede davon sein, als sollte die Heilsgewißheit an der Wiedergeburt orientiert werden. Nur beobachtend kann man urteilen, daß das Festwerden der Heilsgewißheit der Wiedergeburt gleichzusetzen ist. Unerläßlich gehört zu ihr mit dem Ernst des Ewigkeitsstrebens die Tiefe der Demut. Dem Demütigen gibt Gott Gnade. Wo mit dem Glaubensleben sich Einfalt, Ernst, Treue, Lauterkeit, Hingebung, Wachsamkeit verbindet, da wirkt sich von selbst das Schaffen und Weben des heiligen Geistes im Innern in der Einwohnung aus. Darum läßt sich auch über den Zeitpunkt ihres Eintritts nichts angeben. Sie kann mit der Bekehrung zusammenfallen. Sie kann erst in der Todesstunde eintreten. Wo Unlauterkeit und Zwiespältigkeit das Glaubensleben aushöhlt und entwertet, erfolgt sie nie. Bei Petrus folgte der Bekehrung, die er bei Cäsarea Philippi bekannte, die Ausstattung mit dem heiligen Geist am Pfingstfest zu Jerusalem. Damit, daß Paulus sein Damaskus erlebte, war er noch nicht fertig: nachdem es Gott wohlgefallen hatte, seinen Sohn in ihm zu offenbaren (Gal. 1, 15), wurden alle Seiten seines Seelenlebens vom Geiste Christi durchdrungen (Röm. 8, 9), bis er zu dem Organ des Geistes (2 Kor. 3, 5—8) durchgebildet wurde, als das er dem Reichtum christlicher Lebensentwicklung einen umfassenden psychologischen Ausdruck gegeben hat, welcher in der dogmatischen Theorie noch längst nicht erschöpft ist.

Es liegt in der Natur der Sache, daß der von mir schon in der Schrift über die Sünde wider den heiligen Geist (Breslau 1883) durchgeführte Unterschied von Bekehrung und Wiedergeburt von Unbekehrten (geschweige denn von Unerweckten) nicht verstanden werden kann, da diesen,

was noch vor ihnen liegt, als etwas Identisches erscheint. Auch dogmengeschichtlich läßt sich feststellen, daß sich Entwicklungsstadien des Glaubenslebens immer nur der Innerlichkeit einer Erfahrung erschließen, die sich mit der Kraft theologischer Ausdrucksfähigkeit verbindet. Es ist mir aber auch verständlich, daß der Traditionalismus sich gegen Unterscheidungen wehrt, die, so sehr sie dogmengeschichtlich vorbereitet sind, durch die Art der Formulierung überraschen. Aber hat sich das Leben der Theorie zu fügen? oder der Theorie das Leben? Vermöge einer gewissen Tradition behaupten viele, die Heilsgewißheit sei mit dem Glauben da. Nun stellt man fest, daß das tatsächlich nicht ohne weiteres der Fall ist, daß vielmehr tatsächlich zwischen Glaubensgewißheit (certitudo fidei) und Heilsgewißheit (certitudo salutis) ein Unterschied ist. Man stellt fest, daß alle hervorragenden Dogmatiker, die einen offenen Blick für die Wirklichkeit hatten, die Tatsache zum Ausdruck gebracht haben. Heidegger sagt z. B. von der Heilsgewißheit, sie sei die Überzeugung der Erwählten, in der sie nach dem Maß der Gnade und des heiligen Geistes die Zuversicht haben können, daß sie nicht nur gegenwärtig im Gnadenstande seien, sondern in ihm auch bis ans Ende des Streits bewahrt werden würden. „Obwohl aber die Gewißheit der Gnade in diesem Leben die höchste Stufe nicht erreicht, geht doch nie jede Gewißheit oder Tröstung bei den Gläubigen zugrunde.“ Aber solche Äußerungen der Lebenswahrheit sind meist unbekannt oder bleiben unbeachtet. Also wird weiter behauptet, die Heilsgewißheit sei zwar tatsächlich oft im Glaubensleben verdunkelt, aber eigentlich sei sie mit dem Glaubensleben da. Vivat doctrina, pereat vita! Hinsichtlich der tiefen Erschütterungen in Luthers Selbstgewißheit verweise ich auf Köstlins Biographie. Aber Luther ist nicht der einzige, der es erlebt hat, daß die tiefgehendsten Erschütterungen der Heilsgewißheit noch nach und gerade nach der Bekehrung eintreten, weil eben doch erst durch die Bekehrung der heiligste Ewigkeitsernst im Leben Geltung gewinnt, eben darum aber auch das Selbstgericht der Buße oft eine Macht gewinnt, die den Aufschrei Röm. 7, 24 erklärlich macht. Luther hat unser Sein in Christo und Christi Sein in uns unterschieden und als Folge des letzteren angesehen, daß wir neue Menschen werden. Nach Luther empfangen wir von Gott zwei Stücke, Gnade und Gabe. Gnade vergibt die Sünde, schafft dem Gewissen Trost und Frieden und setzt den Menschen in das Reich göttlicher Barmherzigkeit. Die Gabe aber ist, daß der heilige Geist wirkt im Menschen neue Gedanken, Sinn, Herz, Trost, Stärke und Leben. Wer nach 2 Petr. 1, 4 göttlicher Natur teilhaftig geworden ist und ein Tempel des lebendigen Gottes, der ist „ein rechter Wundermensch auf Erden, der vor Gott mehr gilt denn Himmel und Erden“, ein Licht der Welt, in dem Gott alles ist und er in Gott alles vermag, aber vor der Welt gar hoch und tief verborgen und unbekannt.

Erst wo der natürliche Mensch zum Geistesmenschen erhoben, der Weltmensch in einen Menschen Gottes umgewandelt, der Mensch der Zeit zu einem Ewigkeitsmenschen verklärt ist, hat sich die dem Wesen des Reiches Gottes gemäße Wirkung Jesu Christi wahrhaft ausgewirkt. Diese

Gottestat, durch die der Christ nicht nur auf den Boden des Reichs Gottes versetzt, sondern dem Himmelreich eingegliedert wird, so daß er schon auf Erden Bürger der Himmelswelt ist (Phil. 3, 20. Eph. 2, 19), ist Joh. 3, 3. 5 die Wiedergeburt eben als die Geburt von oben her. Mag der Begriff von den einen massiv, von den andern geistig gefaßt werden — jedenfalls wird im Sinn des biblischen Realismus mit demselben ausgesprochen, daß das Wesen des Christentums dort erst rein ausgeprägt ist, wo eine wesenhafte Umbildung des Weltkindes in ein Kind Gottes vollzogen ist. Nicht also schon, wo man Rechtfertigung im Sinne der Sündenvergebung, ohne eine Lebenserneuerung in Christo erlebt zu haben, willkürlich sich selber zuspricht, ist wahres Christentum. Rechtfertigung ohne Bekehrung ist ein Phantom des Ritschlianismus. Nicht schon, wo man Bekehrung als Buße vollzogen zu haben glaubt, ist neutestamentliches Christentum. Die Bekehrung überschreitet die alttestamentliche Buße erst dann, wenn sie grundlegende Neubildung des ganzen Menschen ist. Aber die Lebenserneuerung in der Gleichgestaltung mit dem Bilde Christi ist erst da eine reale, wo aus Christo neue Kreaturen entwachsen in der Wiedergeburt. Daß die dem Wesen des Evangeliums gemäße Wirkung die innere Umwandlung oder die Wiedergeburt sei, hat im 18. Jahrhundert der Prophet des Luthertums, Hamann, einer verständnislosen Zeit zugerufen. Daß erst in einer Neuschöpfung real substantieller Art, also nicht schon in der Bekehrung als Konzeption, sondern erst in der Bekehrung als Ausgeburt des neuen Menschen sein Geistwerden, in dem sich die göttliche Natur ihr Sein gibt, sich vollzieht, also, was das Christentum anstrebt, sich verwirklicht, hat Richard Rothe lehrhaft ausgesprochen. Daß nur, was aus der Ewigkeit geboren ist, der Ewigkeit gemäß ist, daß daher, wer das Ziel erreichen will, sich nicht mit Ansätzen und Halbheiten begnügen, sondern zur Vollkommenheit aufstreben muß, um durch die volle Hingebung eines ungeteilten Herzens dem Reich Gottes eingegliedert zu werden, ist für die Gegenwart das notwendige Gegengewicht gegen die Neigungen zu Abschwächungen und Vermittelungen, der notwendige Fortschritt in der Aneignung der ganzen Schriftwahrheit, der unvermeidliche Schritt zur Klärung der Anthropologie in der Durchbildung der Dogmatik als Glaubenswissenschaft.

---

## Die evangelische Bewegung in Frankreich.

**Von Pfarrer Lic. Rouanet in Paris (Boulevard Jourdan 18).**

Die größte Schwierigkeit bei der Bekämpfung der angenommenen Vorurteile und Religionsverschrobenheiten in Frankreich ist der falsche Begriff, der dem religiös angelegten Geiste anhaftet, nämlich daß „der Glaube" die Möglichkeit aufstellt, alles ohne weitere Prüfung in sich aufzunehmen, was von einer rechtgläubigen Obrigkeit abstammt, oder den Schein eines unverständlichen, respektiv widersinnigen Dogmas zu

bekommen pflegt. Diesen unendlich bedauernswerten Zustand und jene unselige Fassung des religiös handelnden Menschen hat der römische Katholizismus wachgerufen. Darum wird auch auf echt französischem Boden das Eindringen des Evangeliums eine jeden Tag schwierigere Aufgabe, welche ganz besonders geschulte gottesfürchtige Männer nötig hat, die nicht nur Prediger, sondern Apostel sein sollen. Laßt uns jetzt diese katholische „Mentalität" näher untersuchen, damit wir das Übel ganz genau bezeichnen und begrenzen, um hinterher auf die von allen Seiten angewandten mehr oder weniger erfolgreichen Heilmittel der Missionspraxis einen freieren von Parteigeist unberührten Blick zu werfen.

Fanatismus heißt zuerst der vom römischen Klerus angehauchte Volksgeist. Manche Gegenden Frankreichs könnte ich anführen, wo die Leute noch heutzutage, von diesem Geist getragen, sich vor einem Protestanten bekreuzen. Auf dem Lande wirkt das besonders auffallend. Anstatt dem Volke das Verlangen nach Frieden und gegenseitigem christlichem Vertragen einzuflößen, kümmern sich noch beständig der katholischen Priester manche um den Wahltag, und suchen durch alle Mittel der Drohung oder Berückung aufs furchtsame Gemüt der Gattin zu wirken, damit sie den „gottverworfenen" Mann auf rechte Wege zurückführe.

Der zweite Faktor, den die Tätigkeit der französischen Missionäre in Betracht ziehen soll, ist die Klerikalerziehung. Hier liegt der Schwerpunkt aller gemeinsamen Anstrengungen. Aus diesen sogenannten „Seminaren" treten jährlich so viel junge Leute ins öffentliche Leben ein, daß ihre Zahl, nur in Paris, der der Gymnasialgebildeten fast gleichkommt. Doch ist diesmal seit kurzem von seiten der Regierung der Kampf um die Schule ernst unternommen worden. Wie lange wird das dauern? Das wissen wir nicht. Eine der schädlichsten Wirkungen dieses Unterrichtswesens in Frankreich ist der religiöse Indifferentismus, denn der Schüler, der nach 10 oder 12 Jahren einer so unbrauchbaren Disziplin mit einem Male in die wirkliche Welt gerufen wird, wird entweder ein von Haus aus angesehener, in Staat und Kirche eine relativ hohe Stellung bekleidender Mann, oder ein einfacher sich durch des Lebens Engen durchschlagender Bürger; im ersten Fall bleibt er, dem Anschein nach, dieser Geistlichkeit getreu, über die er doch in Freundeskreisen zu spotten sich untersteht, im zweiten reißt er sich von diesen „Betrügern" kräftig los, die ihn, seine ganze Jugend lang, mit sentimentalisch-kultischer Frömmigkeit eingewiegt haben. Und so kommt er mit einem Male in einen Ruf von Freigeisterei, die ihm jede, wenn auch auf normale Weise sich vollziehende Äußerung des religiösen Gewissens unsympathisch macht. Das sind die Früchte des römischen Dogmatismus, die wir unter den Augen zu sehen bekommen.

In Paris stehen uns viele der aus der katholischen Kirche „Ausgetretenen" als Beispiele zu Gebote, die wir persönlich kennen; und dem Nachdenken eines jeden überlasse ich es zu untersuchen, wie groß die Menge derer sein soll, die im eigenen Schoß der Kirche ketzerische Meinungen hegen, und dazu ängstlich sind die Mitwelt zu betrügen, ohne jedoch sich entschließen zu können, ihre Abtrünnigkeit ins klare Licht zu

bringen, weil ihr späteres Auskommen keineswegs gesichert ist. Dieser peinlichen Sachlage gegenüber wollen wir uns die Frage vorlegen: was hat der Protestantismus getan, um diesem Übel entgegenzutreten, und wem wird die Ehre zukommen, in den Katholizismus Eingriffe zu tun und die flatternde Siegesfahne auf dem uralten Geisteskerker aufzupflanzen: dem wissenschaftlich-kritischen Denken oder dem religiös-sittlichen Gewissen oder noch besser den beiden zugleich? —

Im Jahre 1815 wütete in Frankreich die sogenannte „Terreur Blanche". Das war für die kleinen protestantischen Gemeinden, die sich um ihre der Verfolgung ausgesetzten Häupter versammelten, eine unendlich traurige Zeit! Vom 16. Juli an bis zum 12. November wurden die evangelischen Kirchen geschlossen: in Nîmes, wo die Verfolgung am heftigsten unternommen, fiel der General Lagarde als Opfer des Fanatismus nieder; überall läuteten die Glocken der Bedrücker aus Leibeskräften, indem unsere wackeren von allen Seiten gehetzten Glaubensbrüder von der Zukunft das Schlimmste erwarteten. Trotzdem versuchte ohne Aufhören das Konsistorium die Kirche von oben herab auf die rechte Bahn wiederzulenken. Ebenso trostlos ist die Ära der „Restauration" für die protestantische Sache gewesen. Unter Napoleon III. wurde nochmals das „Pantheongebäude" dem katholischen Kultus gewidmet (1852), und damals schrieb der weltberühmte Publizist Louis Veuillot folgenden majestätisch-sinnlosen Satz: „Die kaiserliche Regierung ist eine Gabe der Vorsehung". Auf Befehl des Papstes unternahm derselbe Napoleon das Werk der Bedrückung gegen die Liberalen in Mexiko, und von den Jesuiten unterstützt, erklärte ihrerseits die Kaiserin, „der 1870 gegen Deutschland unternommene Krieg sei ihr Krieg". Es war mehr der Krieg der spanischen Klerikatur als der der Mutter, die ihrem Sohn dadurch die Krone zu sichern meinte. Zu dieser Zeit, mit englischer Unterstützung, fing die „Mission Mac-All". an, ihre Tätigkeit auszuüben. Den Ereignissen aber wollen wir nicht vorgreifen, denn damals standen der „Evangelische Bund" und die „Zentralgesellschaft" (Union Evangélique et Société Centrale d'Evangélisation), von seiten der französischen Großkirche begründet, in voller Blüte, und konnten mit der dritten Republik zu einem freieren Einfluß und einer selbständigeren Ausübung gelangen.

Zahlreiche Kirchen wurden damals errichtet, nämlich in Alençon, Limoges ... 2c. ..., die jedes Jahr die Zahl ihrer Mitglieder sich vergrößern sahen. Die Geschichte dieser verschiedenen Stiftungen wollen wir der Reihe nach uns flüchtig ins Gedächtnis zurückrufen. Im Jahre 1818 wurde die „Pariser Bibelgesellschaft" (Société Biblique) gegründet, die von dieser Zeit an bei den Hochzeiten in den evangelischen Kirchen jedem christlichen Paar die Bibel geschenkt hat. Seitdem sind verschiedene Bibelgesellschaften nach und nach aufgetaucht, so z. B. im Jahr 1864 die „Französische Bibelgesellschaft" (Société Biblique de France) und andere gleichartige in Nîmes, Montauban, die jede in ihrem bestimmten Kreis ihre guten Wirkungen haben spüren lassen. Angeben müssen wir noch die „Britische und ausländische Bibelgesellschaft", die heutzutage 53 tätige Hausierer

zählt; durch diese sind voriges Jahr mehr als 80000 und von Anfang an bis zum 30. Juni vorigen Jahres 12116792 Bibelexemplare verkauft worden. Noch dazu haben manche Ausleihhäuser besondere Ausgaben für Blinde nach neuen Methoden drucken lassen, die, regelmäßig in Umkehr gesetzt, das Beste gewirkt haben.

Was die eigentliche Innere Mission anbetrifft, müssen wir zuerst die 1831 gestiftete „Evangelische Genfer Gesellschaft" (Société évangélique de Genève) erwähnen, die im Jahre 1901—1902 etwa 322000 Bücher von verschiedenartigem religiösen Inhalt verkauft hat und 120 Stationen in Frankreich besitzt; dann die „Französische evangelische Gesellschaft" (Société évangélique de France), gegründet 1833, die 80 Schulen und mehrere Kirchen gebaut und in den weitgelegenen, dem überwiegenden Einfluß des Katholizismus ausgesetzten Kreisen des Südens die protestantische Fahne aufrecht hält.

Im Jahre 1847 ist die oben erwähnte „Evangelische Zentralgesellschaft" begründet worden, die in 71 Kreisen arbeitet und, von den Konsistorien unterstützt, 180 Pfarrer eingestellt hat, die unter Leitung des Pariser Komitees für spätere Nachkommen den Platz frei und den steinigen, dornigen Boden urbar machen. Andere Komitees könnten wir noch aufzählen, wie das „Protestantische Lyoner Komitee", oder solche noch, deren Arbeit speziell auf Matrosen, Kutscher und Soldaten gerichtet ist. Doch ist das lange nicht alles, was der Protestantismus hervorgebracht. Der 1863 begründete „Christliche Nordverein" (Société Chrétienne du Nord), besitzt heutzutage zahlreiche Kirchen, und hat unter den Arbeitern des Kohlenbergwerks zu Lille und Roubaix vieles gewirkt. Ebenso geht es mit der Normandie, mit der Bretagne (Oeuvre évangélique Bretonne) und mit den Cevennes. Einen besonderen Platz wollen wir nun dem treuen Glaubenskämpfer in den Charentes einräumen. Erst im Jahre 1895 fing man an, in dieser westlichen Ecke Frankreichs das Evangelium zu predigen. Langsam und vorsichtig ging man vor, aber regelmäßig und sicher. Pfarrer Robert legte von Anfang an eine so unermüdliche Tätigkeit an den Tag, daß unter seiner trefflichen Leitung junge, noch wenig erfahrene Pastoren den größten Erfolg hatten. Er versteht sich aufs Kämpfen, und wohl hütet er sich eine Gelegenheit ausfallen zu lassen, die ihm zum voraus die geringste Ahnung von Sieg verspricht. Folgendes wird sein Verfahren erklären. Erstens tritt er in ein bestimmtes Dorf ein, wo 2 oder 3 Protestantenfamilien hausen, wohl versehen mit Zauberlaterne und dem nötigen Gerät, um die Neugierde zu wecken. Szenen aus dem Leben Christi stellt er lebendig vor den Augen der Bauern dar; dann besucht er später die Bekannten im Orte, versammelt sie an bestimmten Tagen bei einem bereitwilligen Nachbarn um denselben Tisch, liest selbst aus dem Neuen Testamente einiges vor, und treibt es also weiter, bis die Leute, bei welchen religiöses Leben ein natürliches Verlangen wird, ihn mehrmals um das Errichten eines Gebetshauses ersuchen. Alsdann stellt er einen Pfarrer an und kommt immer wieder von Zeit zu Zeit, die neue Gemeinde zu besuchen. Diesem wackeren

Mann Lob zu spenden würde nichts nützen; es lobt ihn sein eigenes erfolgreiches Wirken und die treue Hingabe seines Lebens an die außerordentlich große Aufgabe, die er unternommen, eben so viel als die Liebe, die ihm die ganze Charentebevölkerung zu erzeigen nicht unterläßt. Von Napoleon Roussel ist damals viel gesprochen worden und wir könnten den Pfarrer Robert mit ihm in Vergleich ziehen, nur daß letzterer sich nicht so viel um die Errichtung und Begründung von Kirchen bekümmert, als um die Erweckung des religiösen Gewissens bei der Bevölkerung, die er besucht, und nicht so viel um Bekehren als um Leben. Roussel wurde geboren im Jahre 1805 in der Stadt Sauve (Gard), übte in Saint Etienne sein Amt als Pfarrer, später in Marseille und Paris, wo er eine Zeitung herausgab. Der ersten besten Eingebung folgend, verstand er es nie, einen dauernden segenbringenden Einfluß auf die verschiedenen Gemeinden zu üben, deren Leitung er übernahm; er zeigte zu viel Lust, alle möglichen Seiten des Erkennens und Handelns zu versuchen. In den evangelischen Kirchen, wo jeder Christ ein Missionar sein soll, wird es immer nötig sein, einem jeden Gelegenheit zu bieten, sich mit Wort und Tat nützlich zu machen, anstatt die Priorität für Auserkorene zu behaupten; das Prinzip des allgemeinen Priestertums soll konsequent durchgeführt werden, und das hat Robert verstanden, denn jeder seiner Proselyten wird selbst zum Priester des lebendigen Gottes und zum Bekehrer seiner Mitbrüder. —

Laßt uns noch die berühmte Mission Mac-All besprechen. Der Evangelisierung der Arbeiter in Paris und in den Großstädten Frankreichs hat sie sich gewidmet, und anfangs nicht erfolglos; es fehlte aber meistens den bei der oberen Führung des Unternehmens Beteiligten an jener echt christlichen und doch seltenen Glaubensduldung und liberalen Art der Gesinnung, die das Kennzeichen unserer Protestanten in der modernen Gesellschaft sein sollte. Millionen sind auf diesem Wege durchgebracht und kein Zoll breit Landes ist erobert worden. — Von allen diesen unsäglichen Bestrebungen ist nichts hervorgegangen, was dauerhaft heißen kann. Es haben drei Geschlechter von Pfarrern um der Sache Gottes willen sich bemüht und gerungen, und was hat das alles zur Folge gehabt? Frankreich ist ebenso katholisch wie früher, ich meine die Lage ist eben dieselbe wie vor 100 Jahren; einerseits hat sich die protestantische Sache treue Anhänger erworben, das wollen wir nicht leugnen, aber andererseits sind viele unter den sogenannten „bekehrten Leuten“ wie die Corrèze zum Katholizismus wieder übergetreten. Das müssen wir doch einsehen und erkennen, daß der Kampf um die Parteien sehr schön geführt worden ist, der aber um die Grundsätze und Sitten gar zu schlecht. Nichts ist schädlicher bei der Evangelisierung eines Landes, als diese kirchliche Bekehrungswut, die, der apostolischen Lehre zuwiderlaufend (Röm. 15, 20—21), die verschiedenen Sonderkirchen des evangelischen Christentums dazu treibt, sich die vom Joch des Irrtums und der Sünde entladenen Seelen streitig zu machen. Der Arbeiter der Inneren Mission soll sich davor hüten, in die Privatgeschäfte einzugreifen und an den politischen Streitigkeiten teilzunehmen.

Etwas ist doch zustande gekommen und sozusagen von sich selbst, denn anfangs standen wir alle mißtrauisch und voreingenommen entgegen, etwas ist erreicht worden, und das durch die Geschichtforschung und Kritik. Zweifelt jemand an der Richtigkeit dieser meiner Behauptung, so braucht er nur das Geistesleben unserer Priester und Geistlichen zu untersuchen. Es sieht das jeder ein unter den aufrichtigen Katholiken in Frankreich, daß eine Krisis vorhanden ist, und mehr als einer schlägt darum Lärm, denn diesmal wächst von innen auf die Gefahr; unter den einfachen Seminaristes wie unter den Bischöfen ist alles zerrüttelt, was die alte Erbschaft des Traditionalismus in der Kirche ausmachte. Trotz allem Wechsel der Gesinnung wollen die Neuerer Priester bleiben, und sind doch dabei beschäftigt, eine neue Kirche zu errichten, eine von der alten, jahrhundertlang unverändert gebliebenen gänzlich verschiedene Gemeinschaft der Gläubigen, die dem „Amerikanismus" huldigt und dem gerechtfertigten Verlangen des Individualismus ebensosehr, wie dem der Wissenschaft und Bildung Genugtuung gibt. Wie es Doktor Schell auf deutschem Boden getan, so verlangen in Frankreich die, welche des Glaubens Gefahr einsehen, daß man den Autoritarismus abschüttelt. Wer hat das alles vermocht? Nur Geschichte, Philosophie und Kritik. — Der Königsberger Denker im besonderen hat mit allen Kräften den alten Apparat der scholastischen Methode erschüttert, und nun fängt das ganze Gebäude an zu wackeln und zu stürzen.

Am 15. September 1902 veröffentlichte die „Revue Blanche" unter anderem einen Artikel, vom Abt Marcel Hebert herrührend, dem Direktor einer berühmten Pariser Schule (Ecole Fénelon), der folgendes enthält: „Es kommt der Tag, wo die Kirche, ihren Protestantismus durchmachend, allen anderen ein Ende setzen wird." Die neue Exegese greift überall um sich, und es bleibt die Apologetik nicht zurück.

Im Monat September 1901 waren mehr als 700 Priester in der Stadt Bourges versammelt, um eine geistliche Sitzung zu halten und von vielen unter den besten ist eindringlich verlangt worden, man solle nicht als Schranke der Bildung dastehen, sondern auf die moderne Gesellschaft Rücksicht nehmen. Was hat das alles zu bedeuten? Woher weht der neue Geist anders als von den deutschen Universitäten, die der heutigen Welt beweisen, daß man freilich zu gleicher Zeit Glauben an Gott und Ehrfurcht vor der Wahrheit vereinigen kann. Dem Anschein nach widerspricht, was wir über die Krisis im Katholizismus eben berichtet, der oben erwähnten Anklage von Fanatismus. Und doch steht es in der Tat so: eine Kluft wird tagtäglich breiter und tiefer zwischen den intoleranten Orthodoxen auf allen Seiten und dem modernen liberalen Geist, nur daß der Zwiespalt sich im Katholizismus am empfindlichsten spüren läßt.

Ein Mann, der in die heutigen Verhältnisse der Kirche tief hineingeschaut, ich meine den bekannten und sympathischen Leiter des „Chrétien Français", hat auch einsehen müssen, daß die Wahrheit über allen Schranken des Kastengeistes steht, und daß die Reform nicht nur von außen, sondern von innen unterstützt sein will. Als Bourrier vor acht

Jahren seine Zeitung herausgab, war er des Erfolges nicht sicher. Heute hat von allen religiösen Blättern in Frankreich das seinige den tiefsten und segensreichsten Einfluß auf die von protestantischen Blättern bisher unberührt gebliebenen katholischen Volksmassen, und über seinen Erfolg freuen sich alle Freunde der wahren Religiosität. Unbekümmert um die leidenschaftlichen Angriffe der Kulturfeinde dringt der wahrheitsdurstige Pfarrer in die katholischen Kreise immer mehr ein und zaudert nicht, die Götzenbilder der Unwissenheit niederzuwerfen: Dogmatismus und falsche Kirchenreligiosität. Wie er öfter sagt, ist die „Liebe zu Christo" die einzige Grundlage der neuen Religion, denn Christus ist das Leben. Propheten sollen auftreten, wenn die Zeit erfüllt ist, die ihr ganzes Dasein der treuen Verkündigung des Evangeliums der Liebe aufopfern; und tatsächlich werden wir Zeugen der Erfüllung dieses Wortes. Indessen arbeitet Bourrier ohne Aufhören: 800 Priester haben seit einiger Zeit die Kirche verlassen; die einen haben sich dem Protestantismus angeschlossen, die anderen setzen sich an die Arbeit, um ihr täglich Brot ehrlich zu verdienen. Der Zeitschrift „La Revue" entnehmen wir folgendes: „Die Briefe der Flüchtlinge an ihre Bischöfe, welche die Gründe ihres unwiderruflichen Entschlusses enthalten, hier abzuschreiben wäre zu lang. Der „Chrétien Français" aber ist voll von diesen. Denjenigen, die eine richtige Beurteilung dieser Bewegung gewinnen möchten, erteile ich den Rat, sie darin nachzusehen. Genau sind sie, und manchmal trefflich geschrieben, und, ich darf es hier wiederholen, jeden Tag nehmen die Übergetretenen an Zahl zu. Seit 4 oder 5 Jahren kann man ohne Übertreibung sagen, daß jährlich 200 Priester aus der französischen Kirche getreten sind. Eine schöne Zahl! Und wie viel bleiben, die gern austreten möchten ... Die Kirche, die wir sehen, ist nicht dieselbe, die unsere Väter und die wir selber vor etwa 15 Jahren gekannt. Bleiben Name und Aufschrift stehen, so fragen wir, zu welchem Inhalt werden sie morgen passen?" Man könnte vielleicht sagen: das Bild ist schwarz und übertrieben. Hören Sie Monseigneur Turinaz: „Gewiß soll man auf die Übertreibung Rücksicht nehmen, aber wenn wir es auch mit dem besten Willen tun, so bleibt doch die Lage außerordentlich peinlich." —

Der „Chrétien Français" hat in dieser Hinsicht, wenn nicht alles, doch vieles getan und dem würdigen Vorkämpfer Bourrier ist man einen Siegeskranz schuldig. Liest man das kürzlich herausgegebene Buch des Abts Loisy: „Das Evangelium und die Kirche", so wird man sich überzeugen, daß der Katholizismus neue Zeiten erlebt. Formen muß die Religion haben, denn einer Bekleidung als zeitlicher Gestaltung der innerlichen Überzeugung kann sie nicht entraten, aber das wissen wir jetzt, diese Formen müssen nicht unveränderlich bestehen; die Offenbarung ist mannigfaltig und gibt sich je nach den Zeiten und Verhältnissen verschiedenartig kund. Das Vergehen der mittelalterlichen Formen der Religiosität werden wir in kurzem erleben.

In der protestantischen Kirche selbst steht es, wenn auch nicht so glänzend, doch gleichfalls gut bedeutungsvoll. Der von allen kirchlichen Parteien so sehr verehrte Pastor Wagner hat auf eigenes Geld Schulen

und Wohltätigkeitsanstalten eingerichtet; das Volk ist seine Liebe, und bei ihm handelt es sich nicht um einen „changement d'inscriptions", sondern um eine gründliche Umbildung des Lebens. Einfach und gewaltig ist seine Predigt; aus seinen Büchern (Jeunesse — Vaillance — L'Ami) kann man schon entnehmen, wer er sei, und um welches Christentum es sich handelt. Man weiß: der bringt uns, und das mit klarer Zuversicht und ruhigem Vertrauen einen anderen Gott, einen anderen Christus, ein gänzlich neues, bis hierher unbekanntes Evangelium. Diejenigen, welche auf der Suche nach einer weniger lästigen Form der Religion als der römische Katholizismus begriffen sind, brauchen nicht an seine Tür zu pochen, denn hier heißt es: beständiges Streben und Ringen. Seine Kirche ist eine Schmiede; den eigenen Glauben schmiedet sich selbst jeder, der das Herz dazu hat, und wie könnten die Liebhaber der sakramentalen Frömmelei aus ihrem Zustande von Betäubung emporklimmen, um, die alten Vorurteile abstreifend, alle Dogmen aufs neue, nur in anderer Gestalt, wiederzufinden?

Bedarf es noch einer Antwort auf die Frage: wer wird den Sieg davon tragen, das religiöse Gewissen oder der wissenschaftliche Geist?

Erleben wir dieses Wunder der Vereinigung nicht, wer wird wagen, zu behaupten, es könne das eine wie das andere: „faire banqueroute"? Vielleicht Brunetière. Der kreatürliche Mensch ist ein harmonisches Ganze: in ihm vereinigen sich scheinbare Gegensätze zu einem höheren Leben, wie der der Wissenschaft und Religion, denn für einen Weitblickenden laufen beide Tendenzen aufs eine Ziel: die Wahrheit, und es kann zwei Ideale der Wahrheit nicht geben. Auf diesem Weg der Vereinigung und Belebung des einen durchs andere ist uns die wahre Religiosität versprochen. Laßt uns den Herrn loben, der eine reichere Fülle der Lebensgestalten geschaffen als es unsere engen Schemata umfassen können!

---

# Für den Arbeitstisch.

## Neueres vom Gebiete neutestamentlicher Forschung.

Von Professor Lic. Dr. **Kropatscheck** in Breslau.

### 1. Zur synoptischen Frage.

Das schon kurz erwähnte Buch von Joh. Weiß[1]) führt uns diesmal zum Kampf um das Markusevangelium hinüber. Vor wenig Jahren noch hörte man nichts von wesentlichen Meinungsdifferenzen. Die großen Arbeiten von Bernhard Weiß (Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen 1872), von C. Weizsäcker, H. J. Holtzmann usw. schienen seit drei Jahrzehnten einen so soliden Grund für das schwierige synoptische Problem gelegt zu haben, daß nur noch für

---

[1]) Vgl. Studierstube S. 246 ff. (Aprilheft). — Joh. Weiß, Das älteste Evangelium; ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung (Göttingen 1903, Vandenhoeck u. Ruprecht. 414 S. 10 Mk., geb. 11 Mk.) Das Buch hat der Verf. seinem Vater Bernh. Weiß gewidmet, zum 50jährigen Jubiläum seiner akademischen Wirksamkeit. Ebenso hatte B. Weiß 1872 sein großes Markuswerk dem Vater zum 50jährigen Amtsjubiläum widmen können.

Einzelheiten Raum zur Debatte blieb; dieser allerdings wurde mit zähem Fleiß ausgenutzt. Schließlich aber konnte es gleichgültig scheinen, welcher Hypothese über die Zweiquellentheorie, in der die Mehrzahl der deutschen Exegeten zusammenstimmte, man den Vorzug gab. In seinem gut orientierenden, zunächst für Studenten bestimmten Buch gab P. Wernle (Die Synoptische Frage, 1899) eine Übersicht über den Stand der Frage, und es charakterisiert durchaus das Gefühl der Sicherheit, das damals vorherrschte, wenn Holtzmann (Theol. Literaturzeitung 1900, Nr. 1), lobend anerkennt, daß es Wernle gelungen sei, „die weiten Strecken abzugrenzen, auf welchen sie (die synoptische Frage) überhaupt aufgehört hat, fernerhin noch eine Frage heißen zu können". Nachdem Holtzmann sich sodann in einigen unwesentlichen Differenzen mit dem Verfasser auseinandergesetzt hat, meint er, er habe „so ziemlich alle Hauptpunkte angedeutet, bezüglich welcher überhaupt noch weitere Debatten unter Lehrern und Belehrbaren denkbar sind".

Merkwürdig ist es eigentlich nicht, daß auf dieses Gefühl der Sättigung der kritisch gerichteten Theologen, das sich auch sonst noch leicht belegen ließe, ein Rückschlag erfolgen mußte. Aber daß er in so radikaler Form erfolgte, wie ihn das vielbesprochene Buch meines Breslauer Kollegen W. Wrede (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien; Göttingen 1901, Vandenhoeck und Ruprecht; XIV, 291 S.; 8 Mk.) repräsentiert, hat doch viele in Erstaunen versetzt. Von diesem Buch, das in die hohe Schätzung des Markusevangeliums Bresche gelegt hat, muß ich ausgehen, Man hält sich gewöhnlich, wenn man das Buch kritisiert, an die scharf zugespitzten Resultate, wie z. B. S. 229: „daß sich Jesus tatsächlich nicht für den Messias ausgegeben hat", was Wellhausen vorher auch schon behauptet und Arnold Meyer in einer sehr besonnenen Weise auf den berechtigten Kern (der von den Juden erwartete Messias oder nicht?) zurückgeführt hat (Deutsche Lit.-Ztg. 1902, Nr. 14). Wichtiger scheinen mir andere Elemente des Buches. Ich habe lange versucht, in einem möglichst klaren Bild die veränderte Auffassung bei Wrede zusammenzufassen. Einen guten Anhalt scheint mir Osk. Holtzmanns Kritik Wredes in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissensch. II, 273 zu bieten. Holtzmann nimmt den Markusbericht als die für uns zuverlässigste Geschichtsquelle, nach der wir ein Leben Jesu zu schreiben haben, an und fährt fort: „Die Erzählung vom Wandeln über den See wird ja als Allegorie zu verstehen sein." Es ist ein typisches Beispiel, wie man den hochgeschätzten Markus „geschichtlich" verwertet und dabei rationalistisch umdeutet. Auch konservative Exegeten beobachten das gleiche Verfahren, so wenn im Theol. Lit.-Bl. 1901, Sp. 508 gegen Wrede gesagt wird, wir dürften den Inhalt der Erzählungen uns sehr wohl psychologisch und kausal vermittelt denken, den jene Zeit in der Kategorie des Supranaturalen erfaßte. Im Gegensatz dazu betont Wrede — m. E. mit Recht —, daß „die religiösen Anschauungen des Markus auf seine Darstellung des Lebens Jesu einen großen Einfluß gehabt haben, so daß man ihn mehr als Lehrschriftsteller, denn als Biographen zu betrachten hat" (so referiert Joh. Weiß, a. a. O. S. 2 f.). Daraus zieht Wrede nun allerdings den Schluß, daß der Evangelist als absichts-

voller (dogmatischer) Schriftsteller uns keine Darstellung von geschichtlichem Werte liefern könne. Sein geisterhafter, wundertätiger, doketischer Christus trage nicht mehr viel geschichtliche, persönliche Züge. Wir werden andre Schlüsse aus den Beobachtungen ziehen.

Man hat es Wrede zum Vorwurf gemacht, daß er hier zwei verschiedene Probleme miteinander vermenge, die synoptische Quellenfrage und die Frage nach dem Messiasbewußtsein Jesu (so z. B. Joh. Weiß im Vorwort S. VI). Vielleicht liegt gerade darin sein größtes Verdienst. Es war eine ziemliche Selbsttäuschung der „kritischen" Schule, daß sie das synoptische Problem literarisch als erledigt ansah, den zurechtgestutzten Markus als historische Quelle auffaßte und nun der ominösen „Leben-Jesu"-Literatur freie Bahn ließ. Das hier geschaffene Christusbild trug alle Züge des modernen Biographen und seiner religiösen Ideale an sich, „geschichtlich" war es nicht. Geschichtlich aber wollen die Religionshistoriker sein, unsere jüngsten Forscher. Sie wählten die krassesten Züge, Wunder, Dämonenvorstellung, antikes Weltbild, Apokalyptik aus der Überlieferung aus, um uns zu zeigen, wie eng sich das Bild in die Zeitvorstellungen einfüge und wie wenig wir mit dem konkreten Stoff noch innere Fühlung hätten. Man mußte sich eben daran gewöhnen, unsere Religion „von außen zu sehen", wie Heinrich Weinel 1902 forderte (Theol. Rundschau V, 236). Dabei übersahen diese für ganz radikal geltenden Theologen, zu denen auch Wrede mit dem Messiasgeheimnis gehört, daß vor ihnen Martin Kähler längst in sarkastischer Weise sich über den zweifelhaften Wert unserer Leben-Jesu-Literatur geäußert hatte, mindestens ebenso skeptisch als die jüngste Schule. Was wissen wir von Jesus? Genügt es zu einer Biographie des Menschen Jesus von Nazareth? Kähler antwortet (Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. 2. erweiterte Auflage Leipzig 1896): Wir kennen nur das Bild des Christus der Gemeinde, nur den geglaubten, bezeugten, angebeteten Herrn, der gestorben und auferstanden ist. Nur in diesem Spiegel ist uns eine Geschichte Jesu erhalten. Alles andre, was man von der Entwicklung Jesu zum Messias, vom Entschluß, durch das Leiden Erlöser der Welt zu werden, zu erzählen weiß, ist Roman. Die Quellen gewähren uns so gut wie nirgends Aufschluß über die psychologische Entwicklung und die religiösen Kämpfe Jesu. Aber den geglaubten Christus, den spiegeln die Evangelien wieder. Wrede geht ähnliche Wege. Er diskreditiert den geschichtlichen Wert des Markusevangeliums durch den Hinweis auf dessen religiöse Voraussetzungen. Sie liegen sicherlich vor; und wer sich mit ihnen nicht einverstanden zu erklären vermag, sollte allerdings auch den Bericht nicht als historische Quelle benutzen.

Ohne in Einzelkritik des Wredeschen Buches einzutreten[1]), glaube

[1]) Vgl. hierfür die Rezensionen von Feine, Theol. Lit.-Blatt 1901, Nr. 43 und 44; H. J. Holtzmann, Gött. Gel. Anzeigen 1901; O. Holtzmann, Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 1901, S. 265 ff.; A. Meyer, Deutsche Lit.-Ztg. 1901, Nr. 14; Lütgert, Theol. Lit.-Bericht 1903, S. 174 ff.; Baldensperger, Theol. Lit.-Ztg. 1902, S. 393 ff.; Bousset, Theol. Rundschau 1902, Heft 8 und 9; u. a.



ich doch folgende zwei scharf unterschiedene Punkte festlegen zu können. 1. Vergleichend beurteilen läßt sich nur Homogenes. Wrede müßte daher dem Christusbild der Evangelien, dem die Kirche folgt, und den liberalen Biographien Jesu sein positives Christusbild entgegenstellen. Dann könnte man kritisch vergleichen und zusehen, ob das seinige mehr geschichtliche Wahrscheinlichkeit hat. Man darf nicht vergessen, daß er bisher nur eine Menge lediglich kritischer, also vorderhand unfruchtbar gebliebener Beobachtungen vorgelegt hat; und es ist nicht einzusehen, weshalb man sich in eine Defensive ohne Ende stürzen soll, für die er nur Frage auf Frage, Zweifel auf Zweifel häuft, also die Führung und das überlegene Wort der Problemstellung stets in der Hand behält. 2. Die literarkritische und geschichtliche Kleinarbeit, die er in seiner Weise meisterhaft betreibt, ist keineswegs Privileg einer bestimmten Schule. Beklagenswert ist, daß hier kein Zusammenarbeiten zu erzielen ist, und daß eine gewisse Richtung in der Theologie sich gebärdet, als ob sie ein Monopol auf „geschichtliche" Auffassung und ein „geschichtliches" Verständnis besäße. Schließlich hatte es doch nur journalistischen Wert, wenn mit sehr durchsichtiger Tendenz die liberalen Fachblätter (Holtzmann im Theol. Jahresbericht u. a.) jahraus jahrein unverdrossen feststellten, daß die dogmatisch befangene, eigensinnig konservative Lebensarbeit Theodor Zahns für sie, die Vorurteilsfreien, nicht vorhanden sei, während man als unbefangener Zuschauer rasch erkennt, daß Zahns Arbeiten an reicher Gelehrsamkeit und kritischem Scharfsinn die Schriften von zwei oder drei Dutzend von uns Jüngeren aufwiegen, die jüngeren, gern popularisierenden Religionshistoriker, wie Weinel, Wernle, mit dem gelehrten Ertrag ihres Forschens, eingeschlossen. Weshalb also die Überhebung? Zu ruhiger historischer Untersuchung jeder neu auftauchenden Frage hat Zahn sich stets bereit gefunden, allerdings stets mit vorsichtig wissenschaftlicher Zurückhaltung im Urteil, ohne vorschnelle Verallgemeinernngen und die auf andrer Seite beliebte Sicherheit und Schlagwortprägung (vgl. etwa sein Urteil im Apostolikumstreit, zu den Paulusakten, zur Euthaliusfrage, seine Retractationes, Neue kirchl. Zeitschr. 1901—04 und früher). Hier herrscht ein andrer Ton als der bei Holtzmann, oder als Wernles: „Die synoptische Frage ist gelöst" und als ihr stolzes Belächeln derer, die dem Dogma der Markushypothese nicht folgten. So sicher hat Zahn seinen Lösungsversuch der Frage (Aramäischer Matth.; Markus; griech. Matth.; Lukas) niemals angeboten.

In den hier gezeichneten Rahmen läßt sich das Buch von Joh. Weiß leicht einordnen. Er ist ein tapferer und umsichtiger Kämpfer gegen das, was er für einseitig und übertrieben in Wredes Urteil über Markus hält. Ist auch die Vorgeschichte des Buches älter, so hat doch Wredes Buch das Erscheinen beschleunigt (S. V). Nach einem sehr dankenswerten, interessanten Kapitel über die literarischen Gattungen der *ἀπομνημονεύματα*, der griechischen Biographien u. a., zu denen allen nach W. unsere Evangelien nicht gehören, bezeichnet er Markus als keinen „Schriftsteller", sondern nur als „Aufzeichner des Evangeliums" (S. 23); daher der Mangel an chronologischem und biographischem Inter-

esse und der Mangel an Dramatik. Hier ist ein Mittelweg gefunden zwischen Wrede und den „Markuslöwen", weil Weiß nach dem Vorwort „die blinde Überschätzung dieser Quelle, wie sie heute vielfach herrscht, nie gebilligt" hat. Andrerseits ist übrigens auch Wrede mit Weiß darin einig, daß wir nur in Markus die (relativ) beste Quelle haben. Aber man erkennt mit Genugtuung, daß die fast zum Dogma erhobene Unterscheidung zwischen dem „theologisierenden", ungeschichtlichen Johannesevangelium und dem synoptischen Bericht heute bei den Kritikern nicht mehr so schroff aufrecht erhalten wird (trotz Weiß S. 104). Auch von Johannes dürfte gelten, was J. Weiß z. B. von Markus sagt, er biete eine Aufzeichnung des Evangeliums im Dienst der paulinischen Missionsgemeinden (Markus für die 60er Jahre) zuweilen im Ton apostolischer Lehrsprache (S. 30. 31), nicht geradezu eine „Lehrdichtung", sondern eine religiös gefärbte „Aufzeichnung der (älteren) Überlieferung". Dieser älteren Überlieferung geht der Verfasser im zweiten Teil nach (Petruserinnerungen, Redestoffe, Nebenzüge werden minutiös sezierend zu scheiden gesucht), und gibt sich (Teil III) besondere Mühe, Inhalt und Charakter der (nach Weiß 14) Petruserzählungen, also der wichtigsten Quelle des Markus, möglichst klar zu bezeichnen (S. 353 ff.). Die Schlußabschnitte besprechen mit negativem Resultat die Frage, ob Markus und der Johannes Markus wirklich eine Person seien, den Paulinismus des Markus, das Verhältnis des Johannesevangeliums zu Markus u. a. Der umfangreichste (zweite) Abschnitt ist auch der wertvollste. Hier wird eine bis ins kleinste gehende Analyse des Inhalts von Markus gegeben, ermüdend für das Lesen, für das Durcharbeiten aber sehr zu schätzen. Seine bekannte alte „Urmarkushypothese", ist mit frischen Kräften in neuer Weise vorgetragen.

Daß es sich hier in erster Linie um Kleinkrieg zwischen zwei Kritikern handelt, die, wer auch recht behalten mag, uns beide erst das oben unter 1. geforderte Christusbild zeichnen müßten, um uns zu überzeugen, ist klar. Sonst dürfte eine einzige Stelle genügen, um uns daran zu erinnern, wie weit auch Weiß' Position von der unsrigen abliegt. Er bespricht (S. 30 f.) die *εὐαγγέλιον*-Stellen bei Markus (im Sinne von „Predigt von Christus", Markus 13, 10; 14, 9) und urteilt: „Die Stellen tragen so durchaus deutlich den Charakter der apostolischen Lehrsprache des Paulus und Johannes, d a ß  a n  i h r e  E c h t h e i t  n i c h t  g e d a c h t  w e r d e n  k a n n. Mithin kann von den Evangelienstellen nur der kleinste Teil auf Jesus zurückgeführt werden. Und, wie gesagt, als Objekt der Verkündigung erscheint bei i h m das Reich Gottes, n i c h t  s e i n e  P e r s o n" (von mir gesperrt). Was nützt es viel, wenn b e w u ß t e Lehrdichtung (S. 105—9) bei Markus abgelehnt ist, und eine Mischung von guter Überlieferung und Legendarem angenommen? So kommen wir nicht zur Klarheit. Nicht darum handelt es sich, bewußte Fälschung abzulehnen, sondern darum, ob es denkbar sei, daß Jünger Jesu, unter seiner Autorität stehend, dies wesentlichste und auffallendste Stück der synoptischen Überlieferung, das Evangelium von seiner Person, eigenmächtig einzufügen vermocht haben. Haben die Hüter der Überlieferung

ich unzuverlässig bewiesen, so ist allerdings, trotz Weiß, nicht ein-
t, warum sie in andern Stücken glaubwürdiger seien. Doch nicht
, weil Harnack (zwar nicht der Historiker, sondern der moderne
Dogmatiker) die Frage, ob Jesus in das Evangelium gehöre, wie er es
verkündigt hat, mit nein beantwortete? Wir warten auf das vorstellbare
Bild des gläubigen, gehorsamen Jüngers, dem dieser Irrtum zuzutrauen
ist, und auf das Bild Jesu, in das die Wredesche oder Weißsche Hypo-
these eingetragen ist, ohne daß es an innerem Widerspruch unterwegs sich
auflöse.

Leider nötigt dies erste Referat über die Synoptiker zu solchen
prinzipiellen Auseinandersetzungen, während ich lieber dankbar bezeugte,
daß ich aus der in der Polemik gegen Wrede stets vorsichtig abwägen-
den, ja ermüdend sorgfältigen und zurückhaltenden Quellenanalyse im ein-
zelnen viel gelernt habe. Davon gelegentlich ein andres Mal. Wer sich
auf die Markushypothese gestellt hat, wird, wie der Vertreter jeder andren
Synoptiker-Hypothese, den weitläuftigen Bedenken bei Weiß nicht aus-
weichen dürfen, die zu sicheren Ergebnissen bisher nicht geführt haben.
Gewiß ist das Leben Jesu von den Jüngern erst in den vierzig Tagen
völlig verstanden worden (Luk. 24, 44 ff.), als er ihnen die Schrift
öffnete. Aber der kritische Versuch, über die Autorität der Jünger hin-
weg ein paar sichtlich moderne Ideen für den historischen Kern der Predigt
Jesu auszuweisen, kann doch nur mit einer radikaleren Antikritik (Kähler,
Wrede) beantwortet werden. Beyschlag half sich seinerzeit im Vor-
wort zur dritten Auflage seines Lebens Jesu (p. XVI) mit einem ent-
rüsteten, nur ästhetisch wirkungsvollen Protest gegen die Kählersche Skepsis,
durch den er sie natürlich nicht widerlegte; J. Weiß geht gegen Wrede
wissenschaftlicher vor, allerdings ohne allzuviel überzeugende Resultate zu
erzielen (vgl. S. 169. 264 ff. und sonst). Nirgends pflegt er die Illu-
sion, als gebe es hier ein „Papat der Gelehrsamkeit" (Kähler). Das
„dunkle Land hinter Markus", das Wrede und Weiß zu beleuchten suchen,
wird nicht heller, solange man das so einfache und einheitliche Evan-
gelium vom Gottessohn und Messias Jesus nicht in die Predigt Jesu
selbst schon aufnimmt. Wem das unmöglich scheint (wieviel Dogmatisches
bei diesem „Unmöglich" mitspricht, hat Lütgert in der angeführten
Stelle gegen Wrede bemerkt), der hat zur Zeit die Auswahl zwischen
Wrede und der Markushypothese von Joh. Weiß[1]). Über Wrede aber
urteilt in seiner lesenswerten, von höherem Standort aus gut orientieren-
den Rezension Baldensperger: „Diese neue Markustheorie bedeutet
für die Disziplin des Lebens Jesu nicht nur keinen Gewinn, sondern den
Bankerott." Wir trauern über den Bankerott keineswegs.

Mit dem gleichen Markusproblem beschäftigt sich auch ein andres
eingeliefertes Werk, das umfangreiche Buch des Königsberger Privat-
dozenten Lic. Rich. Ad. Hoffmann (Das Markusevangelium

[1]) Über Joh. Weiß vgl. die Rezensionen von C. R. Gregory im Lit.
Zentralblatt 1903, Nr. 49; Arnold Meyer, Deutsche Lit.-Ztg. 1903, Nr. 46;
G. Hollmann, Theol. Rundschau, April 1904 und vor allem Rösgens kräftig
vorgetragene Bedenken im Theol. Lit.-Blatt 1903, Nr. 49 und 50.

und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Markusfrage. IX und 644 S. Königsberg i. Pr. 1904, Thomas u. Oppermann. Preis 16 Mk.). Auch er hat mit entsagendem Fleiß gearbeitet unter dem Eindruck der großen Schwierigkeit des Problems. Was er als endliche Lösung bietet, ist schon wegen der Kompliziertheit nur geeignet, in fachwissenschaftlicher Literatur als eine Hypothese neben andern diskutiert zu werden. Für weitere Kreise sind seine Resultate nicht diskutabel. Hoffmann nimmt eine doppelte aramäische Grundschrift für Markus an, Wellhausens These von einem aramäischen Urmarkus fortbildend und unter steter Ablehnung einer bloß mündlichen (petrinischen) Tradition als der wesentlichen Quelle. Die eine aramäische Grundschrift hatte palästinensischen, die andre (jüngere) heidenchristlichen Charakter. So läßt sich z. B. erklären, daß zuweilen in derselben Erzählung ein Evangelist, der einen Grundschrift folgend, nicht übereinstimmt mit den beiden andern, die gemeinsam hier die andre Quelle benutzen und darum ihm gegenüber Einheitliches liefern können. Weiter glaubt H. schließen zu dürfen, daß Matth. die ältere und kürzere Quellenform mit mehr jüdisch-palästinensischem Charakter benutzt hat. Markus dagegen setzt bereits eine für heidenchristliche Kreise bearbeitete und erweiterte (gleichfalls aramäische) Urform voraus, die auch paulinische Züge aufweist (eine Beobachtung, auf die auch J. Weiß großen Wert legt). Diese zweite Form ist auch von Lukas benutzt. Ebenfalls stimmt H. mit Weiß in dem Ansatz (Mitte der 60er Jahre) zusammen.

Das sind in kurzen Zügen die Grundgedanken des Buches. Ich müßte die Arbeit Hoffmanns noch einmal machen, wenn ich in eine Besprechung der einzelnen Posten, die ihn zu diesem komplizierten Ergebnis geführt, eintreten wollte. Es genügt, wenn ich den Eindruck rastloser Bemühung wiedergebe, den auch dieser neuste Versuch auf den Leser macht. Von allgemeinem Interesse ist an dem Buch die frisch und anziehend durchgeführte Einzelexegese. Das Buch zerfällt in 74 kleinere Abschnitte, die die einzelnen Erzählungen mit den Parallelberichten aufs sorgfältigste auf ihre Abhängigkeit hin untersuchen. Der in neuester Zeit durch den Syrus Sinaiticus und die Wertschätzung des Codex D so stark bereicherte Variantenapparat wird genauer, als sonst geschehen ist, für das Thema ausgenutzt. Wir erhalten durch das fleißige Buch fast einen vollständigen neuen Markuskommentar, natürlich mit einem Schwergewicht, das alles der synoptischen Frage dienstbar macht. Mag darum das Resultat auch nur die Menge des Diskutablen auf diesem Gebiet vermehren, an der Einzelexegese des Verfassers sollte man nicht vorübergehen.

Auf ein empfehlenswertes, populäres (auch gebildeten Damen nach dem Vorwort zugedachtes), aber auf gediegenen Studien ruhendes Buch darf ich schließlich noch hinweisen: Prof. Dr. Fritz Barth (Bern), Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. Eine geschichtliche Untersuchung. Zweite umgearbeitete Auflage (XV, 288 S.). Gütersloh 1903, C. Bertelsmann. 4 Mk.; geb. 4,80 Mk. Das Buch bietet nicht neue Forschung, sondern dient der Orientierung. Der besonnene, auch in den

heikelsten Fragen nüchtern abwägende Verfasser hat diesen Zweck vortrefflich erreicht; auch seine klare, lebhafte Diktion hilft dabei mit und fesselt in jedem neuen Abschnitt deu Leser aufs neue. Das Buch, das die Quellen, den Inhalt der Predigt Jesu (Reich Gottes eschatologisch? politisch-national?), seine Stellung zum Alten Testament, Wunder und Weissagung Jesu (ausführlich), Tod, Auferstehung und Jesu Selbstbewußtsein bespricht, ist bereits bekannt und gut eingebürgert (1. Aufl. 1899). Sehr wesentlich sind die Veränderungen der 2. Auflage nicht; aber manches ist klarer gefaßt und neuere Forschungen sind nachgetragen. „Aufgeklärten Pietismus“ hat Holtzmann den Geist dieses Buches genannt (Theol. Lit.-Ztg. 1904, Nr. 3). Wir brauchen auf dies Stichwort nicht einzugehen. Erwähnt sei noch, daß Barth mit seinen kritischen Bemerkungen über das Wunder der jungfräulichen Geburt in der 1. Auflage Anstoß erregt hat (vgl. 2. Auflage Vorwort und S. 258 ff.; der Ausbeutung der bekannten Lesart des Syr. Sin. vom Sohne Josephs kann ich nicht zustimmen. Die Zahnsche Erklärung wird von Barth abgelehnt). Das johanneische Christusbild hält er für geschichtlich, im Unterschied von unsern Kritikern. Barths Buch ist im allgemeinen ein vorzügliches Hilfsmittel für Studenten, sich auf bequeme Art mit den brennenden Fragen bekannt zu machen, und für Pfarrer, über die neueren Evangelienforschungen sich wieder einmal zu orientieren.

### 2. Paulusbriefe und Johannesapokalypse.

Von Alfr. Juncker (Breslau) liegt eine tüchtige Erstlingsarbeit vor (Die Ethik des Apostels Paulus. Erste Hälfte X, 228 S., Halle a. S. 1904, Max Niemeyer, 5 Mk.). Die erschienenen Teile behandeln kurz einige Fragen nach der Genesis der paulinischen Ethik (pharisäisches Lebensideal, Bekehrung), und geben dann eine ausführliche Beschreibung des sittlichen Lebens nach Paulus „im allgemeinen“. Die konkrete Ethik und die genaue Schilderung der Genesis der paulinischen Anschauungen soll später folgen. Sorgfältig erörtert werden in den vorliegenden Abschnitten die Begriffe Fleisch und Geist, die von Juncker real gefaßte Rechtfertigung, die Erbsündenlehre, Gesetzesfreiheit, Vollkommenheit usw., in klarer, einheitlicher Disposition mit Benutzung neuerer und neuster Literatur. Mit Recht ist der Rahmen weit gespannt, denn ethisch ist bei Paulus alles orientiert. Den Verfasser charakterisiert dies Buch als einen durchaus konservativ gerichteten, nüchtern und praktisch urteilenden, gegenüber phantastischen und radikalen Erklärungsweisen mit ruhigem, unbeirrtem Blick gerade Wege gehenden Exegeten. Es ist eine Wohltat, wenn man sieht, mit welcher Klarheit und Energie der Verfasser exzentrische Versuche, etwa die Sündlosigkeit bei Paulus oder einen fremdartigen σάρξ-Begriff zu entdecken, rücksichtslos widerlegt. Die Kehrseite dieses Vorzuges ist, daß nicht gerade viel offene Probleme übrig bleiben, geschweige denn neue Fragen und Gesichtspunkte vom Verfasser in diesem Buch erschlossen wären. Persönlich aber darf ich die Arbeit um so mehr willkommen heißen, als ich mit fast allen wichtigen Auffassungen strittiger Begriffe einverstanden bin. So steht mir längst, wie dem Verfasser, das

Zusammenfallen von Rechtfertigung und sittlicher Erneuerung bei Paulus fest (S. 121 ff.), und ich bedaure nur, daß der Verfasser die sehr nötige Auseinandersetzung mit Cremers Paulinischer Rechtfertigungslehre und Ritschls Rechtfertigung und Versöhnung unterlassen hat. Auch die Bedeutung der Formel: ἐν Χριστῷ εἶναι (Deißmann) hätte hier stärker herangezogen werden sollen. Die Auffassung der σάρξ bei Paulus, seine Ablehnung des Gesetzes, die Bedeutung von 1 Kor. 6 und 2 Kor. 3, 17, die Exegese von Gal. 2, 20 und v. a. sind Stücke, denen ich nur zustimmen kann. Das Kapitel über die σάρξ wäre übrigens reicher geworden, wenn Bornhäusers Arbeit mitbesprochen worden wäre. Einseitig scheint mir die Formel S. 221: „Die wahre Vollkommenheit besteht gerade darin, daß man sich dauernd seiner Unvollkommenheit bewußt bleibt.“ Konstitutiv ist doch für den Begriff nicht diese Negation, sondern die Position, daß wir ex parte Dei (S. 222) in lauter Perfektis reden dürfen: Wir sind gerechtfertigt, sind geheiligt, sind der Sünde abgestorben usw., mit dem stets angeschlossenen Imperativ: Darum tötet eure Glieder, heiligt euch usw. Gespannt darf man sein, ob es in dem noch ausstehenden Teil dem Verfasser gelingt, die paulinische Ethik in möglichst große geschichtliche Zusammenhänge zu stellen. Schon das apologetische Interesse, das er verfolgt, sollte ihn bewegen, das Ziel möglichst weit zu stecken. Eine gute Probe sind seine Erörterungen über den spätjüdischen Jezer hara S. 77, von dem die paulinische σάρξ nicht abzuleiten sei. Das Stellenregister am Schluß beweist, daß fast alle wichtigen Briefstellen sorgfältig erklärt sind; die Theologie des Paulus hat durch Juncker eine neue, besonnen sammelnde Darstellung erfahren, zunächst die prinzipiellen Anschauungen. Die Pastoralbriefe sind von der Besprechung ausgeschlossen.

Die chronologischen Fragen, die seit Harnacks Literaturgeschichte neu diskutiert werden, behandelt zusammenfassend Gustav Hoennicke in Berlin (Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus. VI und 72 S. Leipzig, A. Deichert Nachf., G. Böhme. 1,50 Mk.). Harnack hatte nach der Chronik des Eusebius den Regierungswechsel der Prokuratoren Felix und Festus ins Jahr 56 (zwischen Okt. 55 und 56) verlegt, statt der gewöhnlichen Datierung 60 n. Chr. (Lit. Gesch. II, 1, S. 233 ff. und S. 717). Wäre dieser wichtigste Anhaltspunkt richtig bestimmt, so müßte man alle Daten des apostolischen Zeitalters um vier Jahre zurückrücken, also das Apostelkonzil 46/47 statt 50; die Bekehrung Pauli 30 n. Chr.; Winter 50 (49) bis Herbst 53 (52) der große Aufenthalt Pauli in Ephesus; 54 (53) die Gefangennahme in Jerusalem; ebenso die Daten der Missionsreisen und der Briefe (1. Kor. i. J. 53 oder 52 usw.). Diese Ansätze (früher schon ähnlich von Osk. Holtzmann und Blaß vorgetragen) fanden Widerspruch, den schärfsten bei Theod. Zahn. Hoennicke versucht nun in klar abwägendem Referat eine Verständigung zu erzielen; sehr dankenswert ist auch seine Tabelle S. 70 f., die für die wichtigsten Daten des Lebens Pauli die Ansichten von 16 Forschern übersichtlich nebeneinanderstellt (Hoennicke als 16.). Harnacks Chronologie wird abgelehnt, der Fehler in der Chronik

des Eusebius aus Verwechselungen zu erklären versucht. Ebensowenig aber folgt der Verfasser der Chronologie Zahns. Er kommt für alle wichtigen Daten auf unbestimmtere Ansätze hinaus: Regierungsantritt des Festus 59, 60 oder 61 (Zahn 60, Harnack 56); Apostelkonvent zwischen 50 und 52; Bekehrung Pauli 33—35 (Zahn Anfang 35, Harnack 30), usw. Wir erhalten also vorsichtig abgewogene Resultate, die sich, im Gegensatz zu Harnack, im allgemeinen um die bestimmteren Jahreszahlen Zahns herumlegen. Das letzte Wort wird der Verfasser hier kaum geredet haben. Das Verdienst der kleinen Schrift ist es, alle Hauptpunkte des Lebens Pauli genau nach ihrer chronologischen Fixierbarkeit mit den neusten Hilfsmitteln durchgesprochen zu haben.

Nach den lebhaften neusten Versuchen, die Apokalypse religionsgeschichtlich besser verstehen zu lehren (Gunkel, Bousset u. a.), lenkt Joh. Weiß die Aufmerksamkeit auf die literarkritischen Probleme zurück (Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte. 164 S. Göttingen 1904, Vandenhoeck und Ruprecht. 5 Mk.). „Es war keine glückliche Stunde, da von autoritativer Seite die Literarkritik im Namen der Religionsgeschichte beiseite geschoben wurde" (Einleitung). Völter hatte sich das Buch nach und nach, entsprechend dem Wechsel der römischen Verfolgungspolitik, geschrieben gedacht. Er, Loman u. a. stellten mühsame Schemata über die Komposition des Buches auf. Eb. Vischer erregte 1886 Aufsehen mit der kühnen Hypothese, das Buch sei nur eine leicht überarbeitete jüdische Apokalypse mit einem deutlich sichtbaren jüdischen Kern (c. 11 u. 12 Bedeutung des Tempels). Spitta unterschied 1889 zwei jüdische Grundschriften und eine christliche Urapokalypse. Schließlich kam der Moment, wo die Religionshistoriker diese verwickelte Quellenscheidung als langweilig beiseite schoben. Aber es war eben der Zug der Zeit. „In der Geschichte, nicht in der Literaturkritik liegen die Probleme der Zukunft", schrieb Harnack (Lit. Gesch. II, 1, p. XII).

Joh. Weiß setzt bei Spittas Hypothese ein. Er findet, daß man den christlichen Redaktor der beiden bedeutenden jüdischen Quellen zu einer unvorstellbaren geistigen Null herabgedrückt habe (S. 4 f.). Dieser hat doch schließlich unser Buch komponiert, und sogar schön komponiert (S. 149 ff.).

Weiß nimmt an, daß ein gewisses jüdisches Erbe sich mit einer alten christlichen Johannesapokalypse verbunden habe. Die wichtigsten jüdischen Elemente sind die Jerusalem-, die Babylon- und die Tempelvision (c. 11), die Geburt des Messias, die Tiervision, die Messiasschlacht; christlichen Ursprungs sind die sieben Briefe, die Thron- und Siegelvision usw. bis zur Endvollendung. Zur Rechtfertigung seiner Methode bemerkt Weiß im Schlußkapitel, daß die eschatologische Rede Jesu für den christlichen Apokalyptiker vorbildlich gewesen sein wird. Die Johannes-Apokalypse sei „durch einen andern zu Lebzeiten des Johannes bearbeitet" (S. 163). Weiß sieht die Schwierigkeiten seiner Hypothese, wagt aber nicht, gegenüber dem Zeugnis des Irenäus, den Apostel früher sterben zu lassen. Was er endlich noch flüchtig andeutend über das johanneische

Schriftenerbe im allgemeinen ausführt, kann ich mir ebensowenig aneignen, wie ich mir vorstellen kann, daß ein so verwickelter literargeschichtlicher Prozeß sich in den wenigen Jahrzehnten im Schoß der Urgemeinde abgespielt hat, aus dem die Johannesapokalypse hervorging. Um dies zu glauben, würde ich doch irgendwelche äußeren Anhaltspunkte und Zeugnisse erst abwarten, an denen man das Schiff verankern kann. So lange wird ein enger Kreis von Spezialforschern selbstverständlich Notiz von dem neusten Lösungsversuch nehmen, nicht um ihn zu billigen, sondern um ihn weiterzubilden, bis er durch andre Versuche abgelöst ist. Die weiteren Kreise von Theologen werden die Hypothese sich schwerlich so lebendig aneignen, daß sie danach ihr Geschichtsbild der Entstehung des Neuen Testaments und der urchristlichen Religion wesentlich umändern.

### 3. Das Neue Testament als Ganzes.

In zweiter Auflage liegt der ausgezeichnete Grundriß von Theodor Zahn vor (Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Testament. 2. vermehrte und vielfach verbesserte Auflage. 92 S. gr. 8⁰. Leipzig 1904, A. Deichert. 2,10 Mk.; geb. 2,80 Mk.). Solange die große Geschichte des Kanons von Zahn noch nicht abgeschlossen ist, füllt dieser Grundriß auch für gelehrte Zwecke eine Lücke aus. Daß er im übrigen ein Studenten- und Pfarrerbuch ist, das in jede, auch die kleinste Bibliothek gehört, ist oft genug gesagt worden. Das außerordentlich reichhaltige, knappe und übersichtliche Hilfsmittel hat sich gut eingebürgert, das beweist die zweite Auflage nach zwei Jahren (zuerst erschien dieser Abriß in kürzerer Form als Artikel in Haucks Realenzyklopädie). Hinzugekommen ist in der zweiten Auflage vor allem die genaue Besprechung des Kanons im 39. Festbrief des Athanasius, nach der Veröffentlichung des koptischen Textes durch C. Schmidt (vgl. in Beilage VI bei Zahn die Texte, griechisch und deutsche Übersetzung des nur koptisch erhaltenen). Ferner ist der Grundriß allerwärts sachlich und stilistisch neu durchgesehen. Zur Empfehlung dieses vortrefflichen Hilfsmittels brauche ich wohl nichts hinzuzufügen.

B. Weiß hat uns, nach der Vollendung seiner akademischen griechischen Handausgabe nebst kurzem Kommentar, mit einem deutschen Neuen Testament beschenkt (Das Neue Testament nach D. Martin Luthers berichtigter Übersetzung mit fortlaufender Erläuterung versehen von D. Bernhard Weiß. I. Band: Evangelien und Apostelgeschichte mit kurzer Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments. XX u. 566 S.; II. Band: Briefe und Offenbarung Johannis. 546 S. Leipzig 1904, J. C. Hinrichs. Preis jede Hälfte 5 Mk.; geb. 6 Mk.). Die Aufnahme des populären Werkes war verschieden. Während Dr. Seeberg es mit warmen Worten in der Kreuzzeitung (1904, Nr. 193) empfahl und Lic. Hoennicke desgleichen in der Reformation (1904, Nr. 24), kritisierte es liberalerseits E. Preuschen aufs schärfste. Auch ich muß z. T. leider sagen und habe andre so urteilen gehört, daß ich an der Methode, wie an manchen Stellen Schwierigkeiten durch allgemeine

Wendungen ausgeglichen, wie klare Worte der Evangelien durch die Paraphrase nicht gerade klarer und schärfer hervortreten, zuweilen Anstoß genommen habe. Schlatter ist in seinen Erläuterungen für den Bibelleser viel mehr ein Meister prägnanter Deutung, die mit einem Wort den Nagel auf den Kopf trifft. Aber erstens teilt das neuste Buch von Weiß seinen schriftstellerischen Charakter mit den übrigen Werken des Verfassers, die auch nivellierend über manche Höhen und Tiefen der neutestamentlichen Gedanken hingehen, zweitens ist es undankbar, das Gute an dieser Gabe zu verkennen. Wir erhalten den wohl abgewogenen Ertrag fünfzigjähriger Beschäftigung mit dem Text. Luthers Übersetzung, schonend überarbeitet und durchweg, wo nötig, berichtigt, wird von kurzen Erläuterungen, etwa zweimal so lang als der vorausgegangene Text, begleitet, in Form einer Paraphrase, Vers auf Vers dem Texte folgend. Das Ideal, das vorschwebt, könnte eine erklärte Volksbibel sein. Seinen „Kindern und Kindeskindern“ hat B. Weiß das Buch seines Alters gewidmet. Der Text ist in sinngemäße Abschnitte zerlegt, doch mit Angabe der Kapitel und Verse. Lernen kann jedermann sehr viel von diesem Ertrag einer reichen und gesegneten Lebensarbeit; nicht zuletzt der Mann des praktischen Amtes, wie er, zunächst ohne erbauliche Zutaten, schwierige Texte, etwa die Offenbarung oder manche Briefe streng sachlich und doch volkstümlich auslegt. Schlichtheit des Ausdrucks und Umsicht über die Zusammenhänge der Bücher zeichnen das empfehlenswerte Werk, das keinen Nebenbuhler hat, aus.

### 4. Das religiöse Leben.

Hoffentlich bleibt es eine ständige Rubrik in diesen Referaten, daß der neuen Arbeiten über das urchristliche Gemeindeleben Erwähnung geschieht. An Stoff wird es sicherlich nicht fehlen. Lange Zeit blieben die Studien ein Stiefkind der Kirchengeschichte, die mit der Erforschung der großen Theologen und der Dogmen genügend beschäftigt war. Die Geschichten der Ethik von Luthardt und Gaß pflegten das Gebiet, in früherer Zeit Neander; aber die Sammelarbeiten, die vor bald hundert Jahren der alte Stäudlin angebahnt mit seinen Büchern: Geschichte der Vorstellung und Lehre vom Eide (1824), vom Gewissen, vom Selbstmorde, von der Sittlichkeit des Schauspiels, von der Freundschaft, von der Ehe, vom Gebet (1823—26) — hatten doch keinen Nachfolger gefunden. Heute ist es anders geworden. Ich brauche nur an die starke Berücksichtigung des religiösen Lebens in Seebergs Dogmengeschichte, an Harnacks Missionsgeschichte und ähnliches zu erinnern. Den zusammenfassenden Büchern, zu denen selbstverständlich auch Weizsäckers, Schürers, Pfleiderers große Werke gehören, gingen reichhaltige Monographien zur Seite, die nicht nur die äußeren Sitten der ersten Christen (Zahns Skizzen, v. Dobschütz, K. J. Neumann; Kirchenrechtliches von H. Achelis, Riedel, Funk), sondern auch den Synkretismus und das Mysterienwesen, mit dem das älteste Christentum einen Bund einging, bearbeiteten (Harnack, Anrich, Weinel, Usener, Bousset, Dieterich, Reitzenstein u. a.).

Grundsätzlich darf man wohl folgende Thesen an die Spitze stellen. Die populäre Vorstellung, als habe jemals ein ideales Gemeindeleben in Wirklichkeit existiert, von dem unsere Sektierer mit ihrer Forderung der Erneuerung einer „Gemeinschaft der Heiligen“ träumen, ist unhaltbar. Die Sendschreiben der Apokalypse, die Strafreden Pauli an die Korinther zeigen, daß auch die erste Gemeinde nicht aus „Heiligen“ bestanden hat und die Liebe niemals unbefleckt als Einheitsband gedient hat. Dieselbe Generation, der das Erbe der apostolischen Predigt anvertraut war, trug in ihrem Schoß die Elemente, aus denen sehr bald legendarer Wunderglaube, apokryphe Schriftstellerei, synkretistische Verweltlichung, heidnischer Heiligenkult, hellenistische Sittlichkeitsideale u. a. m. sich in der altkatholischen Kirche anbahnte. Die „Hellenisierung des Christentums“ (Harnack) bezieht sich keineswegs nur auf das Dogma.

Die Besprechung hat zunächst anzuschließen an die fünf Ferienkursusvorträge in Hannover (1903) von E. v. Dobschütz, jetzt Holtzmanns Nachfolger in Straßburg (Probleme des apostolischen Zeitalters. 138 S. Leipzig 1904, J. C. Hinrichs. 2,70 Mk.; geb. 3,60 Mk.). Die Vorträge behandeln das Verhältnis von Judenchristentum und Heidenchristentum, Urchristentum und Katholizismus in fünf verschiedenen Gruppierungen. Sie orientieren in erster Linie mit großer Vollständigkeit den Leser über die neuere Literatur, deren Besprechung geschickt und nie ermüdend in die Darstellung eingeflochten ist. Im allgemeinen geht v. Dobschütz in den Bahnen Weizsäckers. Die stürmischen religionsgeschichtlichen Versuche lehnt er mehrfach mit besonnenem Ernst ab (S. 1. 57. 117 ff.; 77 ff.; S. 11 u. 48 gegen Gunkel; S. 17 f. gegen Wrede usw.), ebenso aber auch Schlatters gelehrte Arbeiten, die ihm philologisch und geschichtlich nicht zuverlässig erscheinen S. 24; selbstverständlich warnt er vor aller dilettantischen Literatur. Das ganze Buch ist überhaupt mehr in Form einer Literatur- und Forschungsübersicht komponiert, als nach einheitlicher, geschichtlicher Entwicklung. Aber die großen einzelnen Probleme, die angeschnitten sind, sind durch v. Dobschütz auch wirklich geklärt; und wird auch mit einigen Stichworten, wie „Enthusiasmus“ (S. 113), die durch Harnacks Übertreibungen gelitten haben, allzusehr wie mit klaren Begriffen operiert (vgl. dagegen A. Seebergs Katechismus der Urchristenheit), so ist es doch sehr angenehm, hier statt einer Literarkritik einen positiven Entwurf zu finden. Die interessante, noch wenig beachtete Frage z. B. was eigentlich aus der mächtigen alten Bewegung des kampfbereiten Judenchristentums geworden sei, wo die Reste geblieben, wann sie ihr Ende gefunden, ob sie nachgewirkt haben, wird vom Verfasser energisch angefaßt (von S. 26 an)[1]. Als Erbe der Bewegung, die äußerlich ja in fast rätselhaft dunkler Weise verschwindet, nennt v. Dobschütz im Altkatholizismus u. a. das Alte Testa-

[1] Judenchristliche Elemente aus der apostolischen Literatur auszusondern hat sich neuerdings auch G. Hoennicke mehrfach bemüht: Die sittlichen Anschauungen des Hebräerbriefs (Zeitschr. für wiss. Theol. 1902, S. 24 ff.); Paulus und sein Verhältnis zur Gemeinde in Korinth (Deutsch-Evangel. Blätter Bd. 27, S. 668 ff.) u. a.

ment, die bald gesetzlich aufgefaßten Herrenworte, den Apostolat, die jüdische gefärbte Apokalyptik, Nachwirkungen des Kultgesetzes (Opfer- und Priesterbegriff) und schließt: „Der spätere Katholizismus bedeutet nicht nur eine Hellenisierung, sondern auch in vielen Stücken eine Judaisierung des Christentums“ (S. 109).

Überblickt man kurz die größeren sittengeschichtlichen Monographien der letzten Jahre, die v. Dobschütz sämtlich in sein Referat mit einbezogen hat [1]), so wird man auch für seine Arbeit die rechte Schätzung finden. Es wird wenig Fragen geben, die von ihm nicht berührt und mit neuster Literatur ausgestattet sind. Ich nenne noch die Stichworte: Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte (im weitesten Sinn; Pfingstwunder usw.), Kommunismus der Urgemeinde, Christenverfolgungen (trotz Mommsens Aufsatz von J. Geffcken soeben wieder in neue Beleuchtung gerückt), Missionspraxis, Verfassungsgeschichtliches aus der judenchristlichen Epoche, das Referat über die neuen Versuche, den Charakter des Urchristentums anders zu bestimmen mit scharfem Protest gegen die „Religionshistoriker“ (S. 77 f. und S. 126 ff.), das vom Verfasser mit Recht wesentlich palästinensisch, nicht hellenistisch aufgefaßte johanneische Christentum (S. 91 ff.; leider nicht auf den Zebedaiden Johannes von ihm zurückgeführt), Mystik, Gnostisches im Urchristentum u. v. a. Selbst eine neue Theorie über den Apostolat, die ein nicht genannter (angesehener) Theologe in eine Rezension für die Kreuzzeitung vorläufig vergraben hat, wird von ihm ans Licht gezogen und besprochen. Wir freuen uns, die Empfehlung dieser vorzüglichen Orientierung an die Spitze stellen zu können. Der Verweis auf das Buch ist zurzeit der beste Rat, den man für das Suchen nach moderner, kritisch gesichteter Literaturübersicht erteilen kann.

Zwei spezielle Arbeiten sollen heute wenigstens kurz auf Wunsch der Redaktion erwähnt werden. Hans Achelis gibt in einer sehr anregenden Studie (Virgines subintroductæ. Ein Beitrag zum VII. Kap. des I. Korintherbriefes. VIII und 75 S. Leipzig 1902, J. C. Hinrichs) eine Übersicht über das Syneisaktentum der alten Kirche, das Zusammenleben von heiligen Jungfrauen mit dem unverheirateten Kleriker, gleichsam ein Bravourstück der Keuschheit im Vertrauen auf den Geist. Aber auch praktische Motive (Schutz alleinstehender Christinnen) wirkten bei der später von den Konzilien streng verfolgten Sitte mit. Achelis macht nun den Vorschlag, auch 1. Kor. 7, 36—38 mit Hilfe dieser Sitte zu erklären, was vieles für sich hat. Auch der feierliche Ton der Einführung des Rates Pauli würde passen [2]).

Mit einem umfangreichen syrisch-englischen Textband hat uns die

---

[1]) Erinnert sei an Ed. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901; Andreas Bigelmair (kath.), Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, 1902; E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder, 1902.

[2]) Die Studie ist mehr oder weniger ausführlich besprochen von A. Harnack, Der pseudocyprianische Traktat: De Singularitate Clericorum Leipzig 1903, S. 1 ff.; im Theol. Lit.-Blatt 1903, Nr. 21; Theol. Lit.-Ztg. Nr. 21 (Grützmacher); Lit. Zentralbl. 1903, Nr. 29; Theol. Jahresbericht 1902, S. 358; von mir kurz im Theol. Lit.-Bericht usw.

Heidelberger Doktorin der Theologie Agnes Smith Lewis beschenkt (Acta Mythologica apostolorum; London 1904, C. J. Clay and Sons; der syrische Band $12^1/_2$ sh., die englische Übersetzung 6 sh.). Die Besprechung der apokryphen Apostelgeschichten, die hier vereinigt sind, muß mit andrem ähnlichem Stoff verbunden werden.

Endlich sei nochmals auf die außerordentlich billigen, vortrefflichen „Kleinen Texte für theologische Vorlesungen und Übungen", herausgegeben von Hans Lietzmann hingewiesen (Bonn, A. Marcus und E. Weber, à 30 oder 40 Pfg.). Es liegen neu vor: Nr. 6: Die Didache, herausgegeben von Lietzmann; Nr. 7: Babylonisch-assyrische Texte, übersetzt von C. Bezold I: Die Schöpfungslegende; Nr. 8: Apokrypha II: Evangelien, herausgegeben von E. Klostermann.

---

# Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

## 1. Worte Jesu
### in neuentdeckten Oxyrhynchos-Fragmenten.

Nachdem Grenfell und Hunt, zwei englische Gelehrte, schon 1897 in Oxyrhynchos (heute: Behnesa in Mittelägypten) mehrere Worte Jesu auf einem Papyrusfragment aus dem dritten Jahrhundert entdeckt hatten, ist es denselben Gelehrten jetzt beschieden gewesen, ein weiteres, allerdings arg verstümmeltes Bruchstück desselben Inhalts zu finden, das nach leidlicher Wiederherstellung aus dem Griechischen übersetzt, etwa folgendermaßen lautet:

„Dies sind die Worte, die Jesus der lebendige zu Thomas geredet hat. Er sprach: Wer diese Worte hört, wird den Tod nicht schmecken.

Nicht lasse ab, wer den Vater sucht, bis er ihn finde. Und wenn er ihn gefunden hat, entsetze er sich. Und wenn er sich entsetzt hat, wird er König sein, wird er Ruhe haben.

Wer ist, der euch zum Reiche zieht? Das Reich ist im Himmel. Aber die auf Erden sind und die Vögel des Himmels und was unter der Erde ist und die Fische im Meer, das alles zieht euch. Und das Reich ist in euch, und wer sich erkennt, wird es finden. Und wenn ihr euch erkennt, werdet ihr Kinder des Vaters sein und werdet euch in der Stadt finden. Und ihr selbst seid die Stadt.

Der Mensch säumt wohl nicht, wegen der Zeiten freimütig zu fragen. Ihr aber sollt schweigen: denn viele Erste werden Letzte sein und die Letzten Erste, und wenige werden finden.

Was dir nicht vor dem Antlitz ist, wird dir enthüllt werden. Denn nichts ist verborgen, was nicht offenbar werden wird, und nichts begraben, was nicht auferstehen wird.

Es fragten ihn etliche und sprachen: „Wie sollen wir fasten und wie beten usw.? und was beobachten?" Jesus spricht: Tut nur, was die Wahrheit gebietet.....

[Vgl. Expository Times 1904, 488—95, wo auch Erklärung und Beurteilung hinzugefügt ist, und Heinrici in Theol. Lit. Ztg. 1904 Nr. 15. Deißmann in der Allg. Ztg., Beil. 162, versucht eine abweichende Text-Rekonstruktion.]

## 2. Zur Frage der Verständigung.
### A. Negatives.

1. Unter der Überschrift: Sind moderne Theologen fähig, Seelsorge zu treiben? urteilt die Lutherische Rundschau (s. Die Studierstube 1904 S. 320) S. 38—44 u. a.:

„Die Modernen behaupten, daß die Menschenseele nicht Ruhe und Be-

friedigung finde in der Aneignung des durch Leiden, Sterben und Auferstehen erworbenen Heils, sondern durch eine Religion, welche mit den Resultaten der sogen. Wissenschaft in Einklang zu bringen sei.

Wir weisen die Gemeinde zum Kreuz auf Golgatha, wo das Lösegeld für unsere Sünde bezahlt ist, die Modernen weisen die Gemeinde in die eigene armselige Vernunft hinein.

Die Menschenseele sucht in den ewigen Dingen nach objektiver Wahrheit und nach Tatsachen. Wir weisen die nach Wahrheit suchende Seele in die Heilige Schrift hinein, als die einzige und vollkommene Quelle aller objektiven Wahrheit in ewigen Dingen, die Modernen weisen die Gemeinde unter Schmähung und Verleumdung der Heiligen Schrift in die sog. Wissenschaft hinein. Die H. Schrift ist ihnen ein Buch mit vielen Sagen, Märchen und verkehrten zeitgenössischen Volksanschauungen. Hier stehen sich zwei verschiedene Richtungen schroff und ohne die Möglichkeit einer Vereinbarung gegenüber. Die Modernen halten uns nicht, und wir nicht die Modernen für gleichberechtigt und gleichwertig. Seien wir doch auf beiden Seiten ehrlich. Die Modernen wünschen uns aus der Kirche beseitigt, wünschen also unseren kirchlichen Tod, wir fordern dringend und dringender den Austritt der Modernen aus unserer ev.-lutherischen Kirche. Und zwei Richtungen, die sich so auf Tod und Leben bekämpfen, könnten gleichberechtigt sein? Dieses Kunststück werden die Gottes Wort ungehorsamen Kirchenregierungen auf die Dauer nicht fertig bringen; hier heißt es: entweder wir oder sie! Die Modernen reden nur deshalb so viel von Gleichberechtigung, weil sie sich ehrlicherweise doch selbst nicht ganz berechtigt in einer Kirche fühlen, in welcher offiziell die Symbole und Bekenntnisse zu Recht bestehen, aber sie wagen bereits ihre Berechtigung in der Kirche offen zu verlangen, obgleich sie wissen, daß unsere Berechtigung in dem offiziellen Bekenntnis unserer Kirche begründet liegt."

2. Pfarrer Krawielitzki, Vorsteher des Gemeinschaftsschwesternhauses in Vandsburg (Westpr.) schreibt in der „Philadelphia" 1904, Okt. S. 159. 160 über ein Versorgungshaus für erstgefallene Mädchen (in Marburg), an dem eine Gemeinschaftsschwester mitarbeitete: „Wir hörten Gerüchte, daß die Arbeit einem Mutterhause,[1]) der Stadt oder sonst einer Instanz[1]) übergeben werden solle. Wir beteten, daß das Versorgungshaus nicht in Hände käme, welche seine Weiterführung in dem bisherigen entschieden christlichen Sinne in Frage stellten."

.... „Dort spielen die 4—6jährigen ... Sie wollen dem Besucher ein Liedchen singen. Und nun klingts so andächtig von den Kinderstimmchen:

Wenn ich die Dornenkrone auf deinem Haupte seh,  
So zieht durch meine Seele ein tiefes, tiefes Weh!  
Die Dornen, ach, die scharfen, das sind die Sünden mein,  
Die sich so blutig drücken dir in die Stirne ein.  
Auf daß ich nicht in Sünden auf ewig untergeh,  
Trugst du die Dornenkrone und all das tiefe Weh! — — —

Ach Ihr lieben, lieben Kinder, noch wißt Ihr von dem tiefen Sündweh nicht so viel, als Ihr von Jesus hört" ....

B. Positives.

Haupt in den Deutsch-evangelischen Blättern 1903 Dez. 851 schreibt:

„Die Förderung der Wissenschaft erfolgt viel weniger durch richtige Antworten auf gestellte Fragen, als vielmehr durch die Stellung neuer Fragen und Probleme selbst. In den wenigsten Fällen findet derjenige, der zuerst ein Problem ins Auge faßt, gleich die allseitig befriedigende Lösung; aber diese kommt allmählich von selbst: das eigentliche Verdienst ist, die Fragen gestellt, die Probleme gesehen, auf Schwierigkeiten hingewiesen zu haben. Darin ist es begründet, daß wir durch unsere wissenschaftlichen Gegner die meiste Anregung bekommen und ihnen daher Dank schulden, obwohl oder gerade weil sie die Fragen ganz anders lösen, als

---

[1]) Nur diese Sperrungen rühren von uns her, alle anderen sind aus dem Philadelphia-Bericht übernommen. (D. Hrsg.)



wir es für richtig halten. Daraus folgt das Gefühl der Arbeitsgemeinschaft, das uns alle, welchem Lager wir auch angehören, verbindet oder wenigstens verbinden sollte, ein Gefühl, dem niemand schöner als Rothe einen Ausdruck gegeben hat: „Ich kann mich nun einmal nicht feindselig geschieden fühlen von denen, die einen andern wissenschaftlichen Weg gehen als ich, aber gewiß mit ebenso redlichem Herzen — ich kann nun einmal keinen für gemein achten, der sich um die Wahrheit bemüht, nach welchem Meister er sich auch nenne —, ich kann nun einmal in dem tüchtigen Gelehrten, welcher Schule auch immer, nichts anderes erblicken als einen werten Mitarbeiter an dem großen Bau der Wissenschaft, die ja so unübersehlich vieler nicht nur, sondern auch verschiedenartiger Kräfte bedarf." (Vorr. zur Ethik [2] 1. S. XX). Darum wäre es sehr verkehrt, hervorragend tüchtige Gelehrte darum nicht anzustellen, weil ihre Resultate unrichtig, ja verhängnisvoll zu sein scheinen und ihnen dadurch die Zeit und die Mittel abzuschneiden, sich ganz der Wissenschaft zu widmen. Wo wäre ein Theologe irgend einer Richtung, der die Arbeit der kritischen Schule und ihres Meisters Baur ungeschehen wünschte? Die evangelische Forschung kann nun einmal der völligen Freiheit im eigensten Interesse der Erkenntnis der Wahrheit nicht entbehren. Wie kein einzelner Christ seinen Glauben an die Vergebung seiner Sünden und die Gewißheit seines Heils als ein wohlangelegtes Kapital besitzt, dessen Zinsen ihm von selbst zufließen, sondern seinen Glauben täglich von neuem sich im Gebet erkämpfen und ihn sozusagen neu gebären muß: so muß auch die Kirche den gesamten Inhalt ihres Glaubens nicht als ein ererbtes Vermögen betrachten, sondern ihn sich immer neu gewinnen und erarbeiten. Nicht das, aber ein Mittel dazu ist die theologische Wissenschaft."

### 3. Kant als Bibelausleger.

Über Kant als Bibelausleger schreibt Simon in der Neuen kirchl. Zeitschrift 1904 S. 113—138 u. a.:

Besonders tief hat die Theologie Kants Einfluß erfahren. War doch Kant, obgleich dem praktisch-kirchlichen Beruf, der ihm sowie seinen Eltern und Gönnern einst als Ziel vorgeschwebt hatte, bald entfremdet, im tiefsten Herzen trotzdem Theologe geblieben. Alle seine so rein philosophisch begonnenen Untersuchungen werden von einem theologischen Interesse als verborgener Unterströmung getrieben und finden erst in der Gottesidee Ruhe und Abschluß. Sein letztes Ziel, das er mit Lessing und anderen ringenden Geistern seiner Zeit gemein hat, ist ja die Behauptung der dem Christentum zugrunde liegenden Weltanschauung gegenüber dem Naturalismus, der für Gott und Freiheit, für Zweck und Sittlichkeit in der Welt keinen Raum mehr ließ. . . .

Welche Ergebnisse gewinnt nun Kant, welche Gestalt wird der Inhalt der Heil. Schrift unter Anwendung seiner Auslegungsprinzipien erhalten? Da er nicht systematisch darauf ausgeht, die ganze Schriftlehre seiner moralischen Deutung zu unterwerfen, so sind wir auf die gelegentlichen Auslegungsversuche des Philosophen gewiesen, an denen seine „Religion innerhalb der Grenzen ꝛc." ja reich ist.

Zunächst haben, in reiner Konsequenz des Prinzips, Altes und Neues Testament in den Augen des Philosophen total verschiedenen Wert. Das Neue Testament, oder besser der Stifter des Christentums, hatte zur eigentlichen Absicht die Einführung der moralischen Vernunftreligion. Was dem zu widersprechen scheint, ist bloß Akkomodation an die Zeitverhältnisse. Die Schrift Neuen Testaments gewinnt so als Schale des höchst wertvollen Kerns eine beifällige Zensur. „Glücklich, wenn ein solches, den Menschen zu Händen gekommenes Buch neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die zugleich mit jenen . . . . in die beste Harmonie gebracht werden können.

Das Alte Testament dagegen fällt ganz dahin. Das Judentum ist eigentlich gar keine Religion. Es ist bloß die Vereinigung eines Volksstammes unter lediglich politischen Gesetzen. Daß Gott als Herrscher in dieser Staatsverfassung gedacht wird, macht nichts aus, denn er ist doch bloß als weltlicher Regent aufgefaßt, der bloß äußerlich gebietet und äußere Beobachtung seiner Gebote verlangt unter Verheißung irdischen Lohnes und Androhung irdischer Strafen, während er über und an das Gewissen gar keinen Ausspruch tut. Mit dem Christentum hat dieser

jüdische Glaube gar keine wesentliche Verbindung, er hat höchstens die physische Veranlassung zur Gründung der christlichen Kirche gegeben.

Nur zur Introduktion unter Leuten, die gänzlich blind am Alten hingen, deren Köpfe mit statutarischen Glaubenssätzen angefüllt und für die Vernunftreligion beinahe unempfänglich waren, knüpfte das Christentum an das Alte Testament an, was dann freilich wieder den Anlaß dazu gab, diese heterogenen jüdischen Bestandteile fälschlich für unveräußerliche Stücke des christlichen Glaubens für alle Zeiten und Völker zu halten.....

Betet ohne Unterlaß, diese biblische Mahnung kann nur den Sinn haben, daß wir allezeit herzlich wünschen sollen, Gott in allem unsern Tun und Lassen wohlgefällig zu sein und alle unsere Handlungen als wie im Dienste Gottes geschehend zu betreiben. Dagegen „das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan und also keine von den Pflichten, die uns als Gottes Gebote obliegen, ausgeübt, mithin Gott nicht wirklich gedient wird." Diesen Wunsch aber, sei es auch nur innerlich, in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener unsere Handlungen begleitenden guten Gesinnung haben.

Kant ist ein Sohn seiner Zeit, der Aufklärungszeit, deren charakteristischer Zug ein Mangel an Verständnis, nicht etwa bloß für die positiven Wahrheiten des Christentums, sondern für alles geschichtlich Gewordene und Gegebene war. Mit der größten Selbstverständlichkeit betrachtet die Aufklärung sich selbst und ihren zeitlich bedingten geistigen Standpunkt als die Norm für alles. An alles aus der Vorzeit Überkommene legt sie diesen Maßstab an, billigt und verwirft mit einer Souveränität, welcher gar nicht der Gedanke kommt, ob ihr Maßstab nicht zu kurz sein könnte. So muß auch, was aus dem Geist der Ewigkeit geflossen ist, von der zeitlich beschränkten Vernunft sich meistern lassen. Ja die platteste Alltäglichkeit hält sich für „die" Vernunft, und was dem Philister einleuchtet, gebärdet sich als „die" Wahrheit.

Wollen wir Kant darum nicht ungerecht beurteilen, so müssen wir ihn aus seiner Zeit verstehen. Und dann werden wir ihm Dank wissen, daß er wenigstens mit tiefem philosophischem Geiste und mit hohem sittlichen Ernst an die Beurteilung des Christentums und an die Auslegung seiner Urkunden ging. Der Bescheidenheit aber, die nur die aus bloßer Vernunft zu schöpfenden Religionswahrheiten entwickeln und über das darüber Hinausliegende nichts ausmachen zu wollen vorgibt, ist er nicht immer treu geblieben. Denn manches herbe Wort, man denke an seine Auslassung über das Gebet, ist doch als eine definitive Ablehnung und Verurteilung einer offenbaren Schriftwahrheit zu verstehen.

Seine ausgesprochene Absicht, die eigenen Religionsanschauungen, über deren Recht wir mit ihm nicht streiten wollen, unter der falschen Firma der Schriftauslegung unter die Leute zu bringen, ist zu bekämpfen. Es ist der alte Kunstgriff, der ewig neu zu sein scheint und gegen den schon Irenäus stritt (adv. Haer. III, 12): ‚scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt.'

### 4. Pfarrersorgen.

1. Rade in der Christl. Welt 1904 Nr. 10:

Eine Frage können wir nicht unterdrücken. Die nämlich, ob denn die Bewegungsfreiheit, ohne die der Professor seine Arbeit nicht tun kann, nicht im gleichen Maße auch dem Pfarrer unerläßlich nottut. Die Freiheit der Universitätstheologie ist uns gewiß eine wichtige Sache, aber es scheint fast, als ob auch manche Professoren, die für sich selbst jede äußerliche Bindung ablehnen, nicht geneigt seien, den Dienern am Wort in den Gemeinden ein Gleiches zuzugestehen.

Und doch — wir wollen es einmal gerade heraus sagen — diese Freiheit der Pfarrer ist das ungleich Wichtigere, denn daran hängt das Vertrauen der Gemeinde zu ihrer Predigt. Die Aufgabe, deren Lösung von der Goltz nur auf dem Wege der Freiheit für möglich hält, ist genau die des Pfarrers wie die des Professors. Bei jeder Predigtvorbereitung, in jeder Konfirmandenstunde steht er vor der Frage: Wie löse ich die christliche Wahrheit oder das Evangelium aus

dem Weltbilde der antiken und mittelalterlichen Kultur, in das es in Schrift und Bekenntnis eingebettet ist, und übertrage es in den Zusammenhang der modernen Kultur? Aus dieser Angabe erwachsen all die Schwierigkeiten des Pfarrers, der mit seiner Zeit denkt und fühlt. Sie sind wahrlich groß und ernst, gerade weil zugegeben ist, daß „das lösende Wort da noch nicht gesprochen ist“. Aber warum erschwert man sie willkürlich, indem man darein äußere Autorität und juristische Sätze einmischt? Warum sind die Pfarrer Theologen, wenn man ihnen diesen „göttlichen Beruf der Theologie“ auszuüben verwehrt? Oder ist der oft gehörte Einwand begründet, daß der Pfarrer in einem andern Verhältnis zu seiner Gemeinde stände, weil diese ein Recht auf die uns von Gott gegebene Wahrheit habe? Jawohl, sie hat das Recht darauf, daß der Pfarrer ihr nichts anderes bietet als die Wahrheit, die ihm von Gott gegeben ist, nichts anderes als den christlichen Glauben, den er empfangen hat und immer neu empfängt aus der Schrift und dem Zeugnis der Väter. In diesem Vertrauen beruft sich die Gemeinde ihren Pfarrer und sitzt sie unter seiner Kanzel und überläßt sie ihm ihre Kinder zur Unterweisung. Aber haben die Studenten nicht dasselbe Recht auf Wahrheit? Kommen sie nicht in dem gleichen Vertrauen, daß ihr Lehrer ihnen helfen wird, das Ewige und Bleibende zu erkennen, oder wollen sie etwa mit den religiösen Ansichten beliebiger Theologen unterhalten werden? Nun, wenn den Professoren gerade wegen dieses hohen Anspruchs, der an sie gestellt wird, die Freiheit des Forschens und Lehrens notwendig ist, so ist dies in gesteigertem Maße bei dem Pfarrer der Fall. Recht verstanden fordert gerade jenes Recht — wir würden lieber sagen: jenes Zutrauen der Gemeinde die Freiheit des Pfarrers in der Aussprache der Wahrheit, die ihm gegeben ist.

2. Bäschlin (Philologe) schreibt im (schweizerischen) „Bundesblatt“ 1904 Nr. 4 über „Die Kirche“:

Papsttum und Herrengelüste sitzen zu Unrecht im protestantischen Pfarrhaus, und ebensowenig kann der Pfarrer auf dem hohen Roß den Gedanken haben: Ich will euch die Religion mundgerecht machen; das versteht ihr, jenes nicht. Gewiß ist, daß das Volk viel mehr versteht, als in homiletischen Seminaren und Studierstuben angenommen wird. Wenn der Pfarrer über die Köpfe weg predigt, so ist es oft darum, weil er Begriffe und Formen als lebendig voraussetzt, die längst gestorben sind. Die Gemeinde hört zu und versteht wirklich nichts und sagt am Ende nur, es sei schön gewesen. Die Menschen aber, die da sitzen, haben lebendige Seelen, empfänglich für tiefe Gedanken. Viele Predigten bleiben nicht darum unverstanden, weil sie zu tief sind, sondern weil sie wenig sagen oder nichts. Alle Leute haben eine gewisse Tiefe; viele lassen sie verkommen, weil niemand darin gräbt und Schätze hebt. Des Pfarrers Pflicht ist, dort zu graben. Wann und wie er dies tun will, ist seine Sache; die erste und beste Gelegenheit dazu ist die Predigt. Bei diesem Wort aber geht ein Seufzen und Zagen durch die Reihen der Theologen. Schauderhaft sei es, jeden Sonntag zu predigen, Texte und Gedanken zu finden. Daß es nicht leicht ist, gibt jedermann zu, aber wer sagt denn, daß es leicht sein müsse? Das Klagen rührt oft her vom Verluste der Anerkennung und der Pfründen; der Schwerpunkt des geistlichen Amtes liegt aber in inneren Werten.

Der Pfarrer leistet Arbeit auf geistigem Gebiet, dafür ist er angestellt und bezahlt. Wenn er daneben Bienen züchtet, Erde umsticht und Holz hackt, tut er dasselbe wie der Bauer, der am Abend den Kalender, die Bibel oder eine Geschichte liest. Seine erste Pflicht ist die geistige Arbeit, die man von ihm verlangt. Seine Aufgabe ist groß; sie verlangt Freude, nicht jammernde Griesgrämigkeit, die ausgepredigt ist und auf Offenbarung und Erfahrung wartet. Erfahrung setzt Aktivität voraus, arbeiten, eindringen ins Geistesleben der Zeit. Der einsame Pfarrer auf dem Lande kennt dreierlei Gemeinschaftsleben: eins mit seiner Gemeinde, das andere mit der Zeit, in der er lebt, und ein drittes mit der Vergangenheit. In der gesamten Gemeinschaft soll er leben für die, die Brot backen, die vielleicht die Fähigkeit zu des Pfarres Arbeit haben, Zeit und Beruf dazu aber nicht. Mag der Pfarrer seufzen über Schwierigkeiten: sein Beruf ist schön, volkstümlich, groß! Wer kann wie er vor seiner Kanzel die Gemeinde versammeln, zu ihr sprechen in eigens dazu gebautem Hause? Diese Einrichtung wird größer,

je mehr man sie einmal objektiv betrachtet unter Abstreifung aller traditionellen Formen, Bräuche und Vorurteile. Und nun weiß der Mann, dem so die Türen geöffnet und die Räume bereitet sind, oft nichts zu sagen? Und doch hat von jeher die Macht des Wortes gezündet! Denken wir an einen jungen Pfarrer; es hat ihn zum geistlichen Amte gezogen; durch tausend Zweifel und Stürme hat er die Überzeugung erhärtet, daß im Christentum Wahrheit und Leben sei. Alles weitere überläßt er der Zukunft. Auf seiner Pfarre untersucht er die Gegenstände seines stärksten Sehnens; er trägt Leben in die geläufigen Begriffe, er sieht die Wirklichkeit und ihr Bedürfnis, er arbeitet streng in der Werkstatt des Geistes, er kämpft, wagt, glaubt! Und Sonntags steigt er auf die Kanzel; er predigt, predigt sich selbst, gräbt in eigener Tiefe. Er kommt sich vielleicht unendlich klein vor, steht zerknirscht oben, aber er bleibt nicht am Kleinen hängen, er taucht tief in die größten Gedanken, findet Form, Satz und Wort und weiß am Ende nicht, ob seine Worte gezündet. Ist auch nicht nötig. Mit der neuen Woche sitzt er in seinem Gelaß vor seiner pflichtgemäßen Arbeit, steht in der Gemeinde überall da, wo er hingehört, hat keine Zeit nach Wirkung zu fahnden, hat auf einsamen Gängen zu denken, zu Hause zu lesen — und zu schreiben, hat zu tun, zu tun, und wer ihn fragt nach Erfahrungen und Inspiration, der bemerkt ein freudiges Aufleuchten in seinen Augen.

In vielen Predigten hört man übergenug von Umständen, Verhältnissen, Zuständen; man sagt den Leuten, was sie zu tun haben, beteuert alte Wahrheiten, repetiert die Heilstatsachen und läßt die Leute wenig denken: überlasse man ihnen doch das Schließen! Sie können das auch! Sorge man dafür, daß es etwas zu schließen gibt! Das Christentum ist Freiheit, das soll man in der Kirche merken. Tolstoi und viele Moderne sagen: Weg mit Kirche und Tempel! Taten, nicht Worte! Daß der Pfarrer auch Taten vollbringt, ist Voraussetzung zu richtigem Verständnis seines Amtes, ist Bedingung für die lebendige Geistesarbeit in der Predigt. Und zuletzt ist klar, daß die aufgestellten Forderungen groß sind. Mut verlangen sie, den Glauben des Herzens und Bescheidenheit. Erzwingen kann man nichts, zuschauen muß man, wenn viel Anstrengung umsonst ist. Der Pfarrer kann die Welt nicht neu schaffen, seine Kräfte haben Grenzen, und er ist nicht dazu da, Wirkung zu erschauen und Früchte zu pflücken, das ist die Arbeit eines andern als seiner. Die Flinte aber ins Korn werfen und sagen: alles nützt nichts, ich pfeife drauf, in die Studierstube sich verkriechen und in Theorie allein machen, das ist Bankerott vor der Wirklichkeit, das ist nicht Reich Gottes auf Erden, sondern Fahnenflucht. Daß der Pfarrer durch seine emsige Tätigkeit die Verwirrung klären muß, versteht sich, aber er kann nicht sagen: Ich will euch erhellen. Daß er Institutionen nicht bekämpft, die viel Gutes haben, sollte natürlich sein: aber die Herrschergelüste regen sich gern in ihm; er überträgt dann materielle Dinge ins Gebiet des Geistes und verblendet sich und andere. In der Verträglichkeit kann er auch zu weit gehen, und Schönrednerei, Sternenpredigten, Kompromisse und der alles zudeckende Mantel der Liebe, sie führen das Volk nicht aufwärts, sondern schläfern es langsam der Macht der Finsternis in die Arme.

Es ist leicht, dem Pfarrer den Weg vorzuzeichnen, aber ein Blick ins Volksleben läßt wünschen, daß der Steuermann seine Aufgabe den tiefsten Bedürfnissen des Volkes gemäß erfasse. Der Pfarrer ist wirklich Diener, nicht Herr. ...

Kirche und Schule aber haben nicht dann bestimmenden Einfluß aufs Volksleben, wenn sie die Macht besitzen und in äußerem Glanz erstrahlen, sondern wenn sie **duldende Kraftleistungen** vollbringen. ...

3. In der Diaspora-Zeitschrift **Deutsch-Evangelisch** 1904 S. 113 ff. schreibt **Stysinski** über **kirchliche Verhältnisse in Brasilien** (Rio Grande):

**Pseudopfarrer** nennen wir diejenigen, welche ohne Beruf noch Ordination, ohne theologische Vorbereitung und in den allermeisten Fällen auch ohne die notwendigsten Kenntnisse und Studien schlecht und recht, d. h. ungeniert das Pfarramt ausüben. In der Ausübung ihres Amtes ist die äußere Schale: der Talar, die Bäffchen, die Agende deutsch-evangelisch; der Kern aber, die Lehre, die Predigt, das Leben, der persönliche Verkehr in der Gemeinde nicht einmal im wesentlichsten befriedigend, vielmehr mit sehr wenigen Ausnahmen dogmatisch, ja christlich mangel-

haft und ethisch anstößig. Die von den Pseudopfarrern früher ausgeübten Berufe sind von sehr verschiedener, ja sogar disparater Natur. Man findet unter ihnen keinen ‚durchgefallenen' Theologen, nein, sie haben meistens Berufe gehabt, welche vom geistlichen Amte nicht einmal träumen lassen. Es sind gewesene Handwerker, Mechaniker, Fabrikarbeiter, Landwirte, Journalisten, Kaufleute, Krankenpfleger, Offiziere und Unteroffiziere, Schauspieler, mißratene Grafen- und Baronssöhne, seltener Lehrer vom Berufe. Meistens sind es Abenteurer, welche teils die Not, teils der Leichtsinn, teils die sie abschiebende Familie nach hier befördert; haben uns Pfarrer gleich nach ihrer Ankunft überlaufen mit Gesuchen um Unterstützung. Sie haben in der Regel nie daran gedacht, einmal Pfarrer zu werden. Der eine hat mit Flaschenspülen in einer Brauerei, der andere als Knecht bei einem Kolonisten, der dritte als Kellner oder als untergeordneter Kommis angefangen. Bald aber erwies sich die Beschäftigung als wenig rentabel, oder die Arbeit, auch wohl das Arbeiten überhaupt war zu schwer geworden, oder der Fuß glitt auf dem Wege der Gewissenhaftigkeit aus — da wurde man, dank der oberflächlichen Bildung und durch die bereits angeknüpften Beziehungen zum Lehrer in einem Privathause oder direkt an einer Gemeinde ernannt. Verstand nun der auf diese Weise diplomierte Lehrer seine Zöglinge mit ‚eiserner Rute' zu regieren und sich bei einer oder mehreren einflußreichen Bauernfamilien einzuschmeicheln, so wurde er bald zum ‚Pfarrer' erhoben und mußte nolens volens seine ‚Gemeinde' bedienen! Besonders schnell und einstimmig verlief eine solche Wahl der Interessenten, wenn der Auserkorene bereits bei irgend einer Gelegenheit, z. B. bei einer Beerdigung, eine Probe seines Rednertalentes abgelegt hatte. Meistens also ist es die Gemeinde selbst — und dies ist wohl zu beachten, damit man die meisten Pseudopfarrer nicht ungerecht beurteilt —, welche ihre Schützlinge durch oft recht gewaltsame Mittel zwingt, das Pfarramt zu übernehmen. In der Regel sind es Sparsamkeitsgründe, da ein studierter Pfarrer zu teuer kommt; nicht selten aber treibt die Uneinigkeit oder der Eigensinn eines Teiles von Gemeindegliedern einer ordentlich organisierten Gemeinde zu einem ähnlichen Vorgehen; es entsteht eine Spaltung in der Gemeinde, dem Theologen steht dann am selben Orte der Pseudopfarrer gegenüber.

Es kommt auch vor, daß gewesene Lehrer, Handwerker, Offiziere oder verlorene Söhne aristokratischer Familien sich selbst um diesen ehrenvollen Posten bewerben oder sich selbst zum Pfarrer aufwerfen. Manchmal geschieht es, um die kärgliche Einnahme zu vergrößern, doch nur in seltenen Fällen ist der Beweggrund die Habgier, sondern vielmehr Ehrgeiz und Eitelkeit. Sehr häufig ist es der Fall, daß der also gewählte Pfarrer durchaus nicht auf den Namen eines im christlichen Glauben Stehenden Anspruch erheben darf, ja vielleicht gar nicht erhebt, sondern aus seinem Unglauben kein Hehl macht So kommt es, daß das Amt manchmal notorisch Ungläubigen oder Andersgläubigen anvertraut wird Ich kenne einen österreichischen Ex-Offizier katholischer Konfession, der an einer der deutsch-evangelischen Gemeinden das Pfarramt bekleidet hatte. Heute ist er Redakteur eines antikirchlichen und antichristlichen Blattes. Ein anderer gebildeter Mann abeliger Abstammung, welcher auch ein evangelisches Pfarramt übernahm, war vorher sozialdemokratischer Journalist und ist nachher Mitarbeiter eines ultramontanen Blattes geworden. An einer anderen Gemeinde fungiert als evangelischer Geistlicher ein deutscher Graf, dessen Grundsätze und Lebenswandel seinem Amte und seiner Gemeinde zur größten Schande gereichen. Es ist mir ein Pseudopfarrer bekannt, welcher die Gottesdienste der Gemeinde in einem Wirtshause abzuhalten pflegt und mit einer Branntweinflasche in der Hand seine Ansprachen an die Gemeinde richtet. Solche Pfarrer huldigen auch bei ihren Gemeindegliedern den niedrigsten Leidenschaften, dem Trunk, dem Spiel, der Unsittlichkeit, ja sogar sind sie oft die Anführer auch im unverschämtesten Zynismus in Glaubenssachen. . . .

Zusammenfassung: Das Pseudo-Pfarrertum in dem Staate Rio Grande do Sul ist ohne Zweifel unter den vielen Feinden der deutsch-evangelischen Kirche einer der gefährlichsten, weil es dem Geiz der Bauern nicht steuert und das geistliche Amt entwürdigt, den Glauben tötet und die Synode hindert, ihre segensvolle Mission zur Einigung aller evangelischen Deutschen in der Fremde auszuüben.

Unsere Synode könnte wohl die wenigen guten Elemente dieses Pseudo-

Pfarrertums in ihrem Dienste verwenden, wodurch mancher Schaden für das Evangelium und die Kirche abgewendet würde. So allein würde auch nur das böse Pseudo-Pfarrertum absterben, ja überhaupt jedes Pseudo-Pfarrertum verschwinden und unmöglich werden, wie wir es z. B. in anderen Gebieten beobachten können. Aber die Hauptarbeit wird hierbei der heimischen Kirche anheimfallen; sie muß nämlich der Auslandssynode die Mittel darreichen, um diesem Unwesen, das wie ein eiterndes Geschwür um sich frißt, von Grund aus zu steuern. Das wird aber nur eine Geldfrage sein. Wann wird es dahin kommen, daß man in der Heimat erkennt, wie viel hier auf dem Spiele steht? Wann wird unsere deutsche Kirche ebenso ihre fernen Kinder in fürsorgender Liebe unterstützen wie z. B. die englische, die doch solche traurigen Erscheinungen gar nicht kennt? Sollen dies immer nur pia desideria bleiben?"

### 5. Viererlei Irrtum.

1. Aus dem Ev.-kirchl. Anzeiger 1904 Nr. 8:

Es sei einmal, da man immer wieder in Predigten und Reden, ja sogar in wissenschaftlichen Büchern Hinweisen auf die selbstverfaßte Grabschrift des Kopernikus auf seinem Grabdenkmal in Thorn begegnet, daran erinnert, daß hier ein weitverbreiteter Irrtum vorliegt. Verbreitet ist dieser Irrtum ja besonders durch Luthardts Apologetische Vorträge (I, 4), in denen drei Jahrzehnte lang in 11 Auflagen gedruckt stand: ‚In der Johanniskirche zu Thorn ist des Kopernikus Grab mit der Inschrift, die er sich selbst verfaßt hat, die in der Übersetzung lautet rc.' Erst in der letzten Auflage vor seinem Tode ist der Verfasser dazugekommen, die irrige Angabe zu berichtigen; er hat dabei den Wunsch ausgesprochen, man möge von der Berichtigung Notiz nehmen. Daß Kopernikus in Thorn geboren, in Frauenburg aber gestorben ist, stand schon immer im Konversationslexikon. Da er dort Domherr war, ist er dort im Dom begraben; seine Grabstätte kannte man längere Zeit nicht, da dieselbe gar nicht bezeichnet war, also auch durch keine Grabschrift. Als das Domkapitel beabsichtigte, die 400. Wiederkehr des Geburtstages des Kopernikus durch die Errichtung eines Grabdenkmals zu begehen und dazu die Beihilfe der Regierung erbeten hatte, verlangte letztere Auskunft über die Grabstätte. Da berichtete der damalige Bischof Krementz (6. 12. 1871): ‚Nach den eingehendsten Forschungen befindet sich das Grab des Kopernikus im südlichen Seitenschiff der Frauenburger Kathedrale rc.' Die sapphische Strophe Non parem Paulo gratiam requiro etc., die gewöhnlich als Grabschrift bezeichnet wird, steht auf einem Bilde des Kopernikus, das sich in der Johanniskirche in Thorn (in der Kopernikus getauft sein wird, da sein elterliches Haus zu der Parochie gehörte) befindet und dort von dem Stadtphysikus Dr. Pyonesius gegen Ende des 16. Jahrhunderts zu seinem Andenken gestiftet ist. Daß diese Strophe nicht den Kopernikus zum Verfasser hat, sondern aus einem längeren Gedichte des Aeneas Sylvius (späteren Papstes Pius II. 1458—64) in salvatoris passionem carm. sapph. entnommen ist, hat der Professor Hipler (am Lyc. Hos. in Braunsberg) bereits im Jahre 1874 in einer kathol. ermländ. Zeitschrift nachgewiesen; leider ist diese katholische Zeitschrift den evangelischen Theologen lange Zeit nicht in die Hände gekommen.

2. Die „Civiltà Cattolica", das Hauptorgan des Jesuitenordens, schreibt unterm 6. Februar über Soldatenmißhandlungen:

Das Ausland weiß, daß Deutschland eine zivilisierte Nation ist, aber es weiß nicht, daß es der weniger zivilisierte Teil ist, der regiert und sozusagen im Reich und besonders im Heer kommandiert. Die Gegend jenseits der Elbe, ‚Ostelbien', die da besteht aus den preußischen Provinzen Sachsen, Brandenburg, West- und Ostpreußen, erhielt das Christentum erst nach dem zehnten und elften Jahrhundert und treibt fast ausschließlich Landwirtschaft. Die Bevölkerung, die mit vielem slavischen Element durchsetzt ist, wird beherrscht von verschiedenen Gutsbesitzerfamilien, aus denen die Könige von Preußen stets ihre Offiziere ausgewählt haben, und heute noch haben sie fast alle höheren Grade im Heer inne. Diese Leute sind tüchtige Offiziere, aber sie haben die Grobheit (ruvidezza) vergangener Zeiten beibehalten. In ihrer Heimat verhauen heute noch diese Familien die Landarbeiter und mißhandeln sie und halten dadurch die Tradition

allzugroßer Härte einer früheren Zeit aufrecht. Das ist die Ursache der beklagenswerten Soldatenmißhandlungen.

(Vgl. Die Wartburg 1904 Nr. 14.)

3. Pastor bonus, 1904 März S. 245, schreibt in einem Aufsatz über Loisy und Loisyismus:

Christus ist der Erlöser der ganzen Welt, auch der Wissenschaft. Was diese trübt, hemmt, in ihrem Streben nach Erkenntnis auf Irrwege führt, ist nicht die wahre, echte Wissenschaft; das sind die Trugbilder der Phantasie, die Übermacht der Sinne, die Unzulänglichkeit der geistigen Kraft, die Vorurteile und Leidenschaften des Herzens. Darum hat Christus uns erlöst, indem er auch für Fragen der natürlichen Ordnung die Lösung gegeben, die nun die Wissenschaft mit ihren Mitteln gewinnen soll. Hieraus ergibt sich auch der Grund der Verwerfung der Prop. X des Syllabus: „Cum aliud sit philosophus, aliud philosophia, ille ius et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit; at philosophia neque potest neque debet se submittere ulli auctoritati.“ (So Froschammer, Einl. in die Philosophie, 1858, S. 272.)

4. Joseph Müller schreibt in der „Renaissance“ 1904 S. 98—104 unter der Überschrift: „Rechtfertigung und Heiligung“:[1])

Die ‚Reformation‘ bringt über dieses Thema in ihrer 38. Nummer 1903 folgenden beachtenswerten Artikel:

Die Einwendungen, welche Lic. Sogemeier in Nr. 19 der ‚Reformation‘ gegen meine Ansicht, daß die Rechtfertigung des Sünders nur im engsten Kontakt mit seiner Wiedergeburt und Heiligung zum Vollzug kommen könne, erhoben hat, haben mich in meiner Position nur zu befestigen vermocht. . . . (Von Lic. Dr. Dieckmann-Rodheim v. d. H.)

Das ist katholische Rechtfertigungslehre. Luther ist damit überwunden. Luther hat aber auch nicht die Bedeutung eines unfehlbaren Propheten. Daher kann auch der bibelgläubige Protestant — und muß es — den Irrtum seines Religionsstifters ablegen, wie es schon Schwenkfeld getan.

### 6. Verschiedenes.

1. Unter der Überschrift „Herodot, der ‚Vater der Geschichtslüge‘“ wird in der Allg. Ev.-luth. Kztg. 1904 Nr. 33 gegen die Berechtigung dieses Ausdrucks, der kürzlich ebendort von einem Theologen gebraucht war, von einem Philologen Einspruch erhoben.

2. Über die Ausstellung von Büchern und Manuskripten aus der Bibliothek eines österr. evang. Pfarrers (aus dem 14. bis 18. Jahrhundert) berichtet der österreichische Protestant (St. Veit a. d. Glan, Schlick) 1904, S. 229—232.

3. Über die Protestationskirche in Speyer und ihre Einweihung am 31. August 1904 finden wir sehr beachtenswerte kritische Ausführungen im Alten Glauben 1904 Nr. 53 („ein Ton stiller Entsagung und herber Enttäuschung, fast der Bitterkeit“, „selbst der Himmel ist unfreundlich und öffnet seine Schleusen“ (!!), in der Ref. Kztg. 1904 Nr. 40 („von einem idealen Gewinn kann keine Rede sein“, „auch an einen realen Gewinn ist nicht zu denken“, „sind wir wirklich nur Protestanten?“).

4. Zu S. 574 nehme man Bab, die gleichgeschlechtliche Liebe (Berlin, Schildberger, 2 Mk.), ein widerwärtiges Gemisch von unreifem Gerede und „wissenschaftlichem“ Aufputz, und man weiß zur Genüge, woran man ist.

5. Unter der Überschrift Neueste astronomische „Feststellungen“ usw. zeigt Schmiebel in den Prot. Monatheften 1904, Sept. 313—338 gegen Achelis (vgl. die Studierstube 1903 S. 334) die vollständige Unsicherheit aller astronomischen Berechnungen des Todestages Jesu.

6. Wie Ethik und Seelsorge prinzipiell zu scheiden seien, sucht Hoffmann (Pfr. in Gruibingen) in den Prot. Monatheften 1904, Sept. 338—348

---

[1]) Erwiderung auf Lic. Sogemeiers Kritik meines Buches „Die christliche Lehre von der Gnade“. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn. 1901.

an Beispielen wie Jesuitenmoral, Crimmitschau, Sittlichkeitsfrage zu veranschaulichen: der Seelsorger hat seinen speziellen Zweck als einen unter anderen zu begreifen, andererseits seine Aufgabe rein religiös aufzufassen.

7. Als eine der besten illustrierten Wochenschriften für das Pfarrhaus und das christliche Haus überhaupt ist zu nennen das Quellwasser für das deusche Haus (hrsg. von Pfarrer Schultze in Libbenichen. Verlag von Wigand in Leipzig, vierteljährlich 1,50 Mk.) Es bringt Romane, Novellen, Erzählungen und Abhandlungen aus allen Gebieten des Wissens (Literatur, Geschichte, Naturgeschichte, Technik, Philosophie usw. usw.). Religion und Kirche finden ernsthafte Berücksichtigung. Humor, Rätsel u. ä. bilden den Schluß jeder Nummer. Am 1. Oktober hat ein neuer Jahrgang begonnen.

8. Ein neues nationales Volksblatt, das Reich, erscheint seit dem 1. Oktober 1904, Berlin SW., Johanniterstr. 6. Indem es für Christentum, Vaterland, Sozialreform eintritt, will es vor allem die christlich-nationale Arbeiterbewegung fördern. Der Gedanke eines christlich-nationalen Volksblatts ist gut, wird aber durch diese Neugründung ebensowenig wie durch ältere Versuche befriedigt werden. Das wird umsomehr nottun, als seinerzeit das Volk, die einzig christlich-soziale Tageszeitung Deutschlands, die nur 1,35 Mk. vierteljährlich kostet, von Berlin nach Siegen verlegt werden mußte.

9. Das Hilfskomitee für Burenwaisen veröffentlicht noch einen Aufruf zur Linderung der Not der Burenwaisen. Die Mittel, die erbeten wurden (vgl. die Studierstube 1904, August, S. 506) sind noch lange nicht beisammen. Wo die Kirche der Buren den Verzweiflungskampf um die Erhaltung des Volksrestes in der Väter Glauben kämpft, wendet sie sich an kirchliche Kreise. Erinnern wir uns der Schriftworte: „Stärket die müden Hände", „Stärke deine Brüder!" und „Stärke das Andere, das sterben will!" und geben wir eine letzte, aber reichliche Gabe.[1])

---

# Aus der theologischen und kirchlichen Gegenwart.

Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins in Heidelberg vom 19.—21. September.

Die am 30. Sept. 1903 beschlossene Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt hat sich am 28. Sept. 1904 in Eisenach unter dem Vorsitz von Rade, Weizsäcker und Schiele konstituiert. Ihr Programm s. Chr. d. Chr. W. 1904, Nr. 42.

Zehnte allgemeine Konferenz des deutschen Verbandes Jugendbund für entschiedenes Christentum in Charlottenburg vom 3.—6. Oktober.

Hauptversammlung des Evangelischen Bundes in Dresden vom 3.—6. Oktober.

Elfte Allgemeine evangelisch-lutherische Konferenz in Rostock vom 26.—29. September.

Sechzehnte Allgemeine Konferenz der deutschen Sittlichkeitsvereine in Köln vom 2.—4. Oktober.

Internationaler Kongreß zur Bekämpfung unsittlicher Literatur in Köln vom 5.—7. Oktober.

Privatdozent Lic. Dr. Weinel in Bonn ist als außerordentlicher Professor nach Jena berufen worden.

---

[1]) Einzusenden an den Herausgeber oder an Pfarrer Schowalter in Zettenbach (Rheinpfalz).



# Neutestamentliche Seelsorgerbilder (11).

Von Hofprediger und Superintendenten Blau in Wernigerode.

## Paulus und Petrus.

Es ist auch ein Stück aedificatio mutua, die uns Galater 2 begegnet; aber die Verhältnisse liegen hier doch noch anders, als bei den Beziehungen, in welche Aquila und Priszilla zu Paulus einerseits, zu Apollos andrerseits getreten waren. Hier handelt es sich um zweierlei: Das Verhalten des Paulus in der Differenz mit Petrus ist teils Seelsorge an seiner antiochenischen Gemeinde, teils Seelsorge an seinem Mitapostel und „Amtsbruder" Petrus.

Es scheint zunächst eine Doktorfrage zu sein, die vorliegt, die viel ventilierte und je und je umstrittene Frage der Freiheit eines Christenmenschen, die innig zusammenhängt mit der Frage nach Glauben und Werken, nach Gnade und Verdienst, nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Aber man soll solche Fragen, von denen man heute gern meint, daß sie der Gemeinde meilenweit fern lägen, nicht für bloßes Mönchsgezänk erklären; die Reformation hat gezeigt, wie bitter sich die Unterschätzung solcher Lehrmeinungen rächen kann. Die echt pietistische Betonung des reinen Lebens in allen Ehren! Aber reines Leben und reine Lehre hängen eng zusammen. Nur wo erst das Wort Gottes lauter und rein gelehret wird, und wir dann auch heilig als die Kinder Gottes danach leben, wird Gottes Name geheiligt; nur wenn wir seinem heiligen Worte durch seine Gnade glauben und göttlich leben, kommt das Reich Gottes. Paulus hat alsbald die eminent praktische Bedeutung der Lehrverschiedenheit zwischen Petrus und ihm durchschaut. Jeder durch das Verhalten des Petrus hervorgerufene Schein einer Gerechtigkeit aus Werken, einer judaisierenden Gesetzlichkeit mußte die Gewissen verwirren, denen die Gerechtigkeit des Glaubens allein mit tausend Zungen gepredigt worden war; jeder Verdacht einer fortdauernden Sonderstellung Israels innerhalb der Heilsökonomie des Neuen Bundes mußte die Gemeinde, die der Ausgangspunkt der Heidenmission gewesen war, in ihrem Glaubensstande erschüttern und unsicher machen. Darum trat Paulus sofort, als er die Schwenkung in dem Verhalten des Petrus merkte, energisch dagegen auf, und zwar „vor allen öffentlich". Denn er konnte es als Seelsorger seiner Gemeinde, dem die Seelen anvertraut waren, nicht dulden, daß in ihr ein ἕτερον εὐαγγέλιον gepredigt würde.

Schutz der Gemeinde gegen das Eindringen falscher und fremder Lehre ist auch eine seelsorgerliche Pflicht. Man muß freilich nicht so engherzig sein, in jedem frommen Laien, der sich gedrungen fühlt zu evangelisieren, einen Wolf in Schafskleidern und falschen Profeten zu wittern. Es sind unter ihnen viele liebe Brüder, auf deren Wort und Wirken sichtlich Gottes Segen ruht. Und wenn unter ihnen nicht wenige sind, die in gewissen Punkten der christlichen Lehre irren, so wird uns der weitere Verlauf unsrer Betrachtung zeigen, was zu tun ist. Aber es gilt, die Geister prüfen, ob sie aus Gott sind; es gilt auch das Wachestehen gegenüber all dem Gift, das durch Zeitungen und populäre Schriften, durch Agitation und stilles Wühlen in unsere Gemeinden hineingetragen wird. Und das Amt der Seelsorge umfaßt auch die Sorge für die reine, dem Wort und Willen Jesu Christi gemäße Lehre innerhalb der Gemeinde. Man ist ja im allgemeinen heute geneigt, diesen Punkt gering zu achten gegenüber der subjektiven fides qua creditur. Aber das Evangelium will doch nicht nur Gnade, es will auch Wahrheit sein; nach seinem Wahrheitsgehalt aber ist es und bleibt es Gegenstand auch des Lehrens und des Lernens, Gegenstand der Forschung und Wissenschaft — und darum auch Gegenstand der sorgfältigen Beobachtung und Bewachung seitens derer, denen die Sorge für die Seelen befohlen ist. Es geht mehr Irrlehre unter unseren Gemeinden im Schwange als man meint, sonderlich im Punkte der Gerechtigkeit. Pharisäismus und Romanismus stecken dem alten Menschen gar tief im Blute. Paulinisch-augustinisch-lutherische Gnadenlehre hat nicht zuviel überzeugte Jünger.

Am schwersten ist dieser Notstand der falschen Lehre wohl da, wo sich solche Lehre deckt mit der Autorität eines bedeutenden Mannes oder gar des Amtes selbst. Das war hier der Fall. Wenn Paulus das sola fide jüdischen Gesetzeslehren gegenüber zu vertreten und zu verteidigen hatte, so war das ein Kinderspiel gegen die Situation, in der er sich hier befand: hier sollte er einem Apostel, einem, der für eine Säule angesehen war in der Gemeinde, einem Mitarbeiter am Evangelium, einem Bruder im Amt gegenübertreten, mußte das nicht erst recht Verwirrung anrichten in der Gemeinde, wenn sie inne wurde, daß nicht einmal die Apostel miteinander in der Lehre übereinstimmten? Aber Paulus hatte in diesem Augenblick eine zweite seelsorgerliche Aufgabe zu lösen: er muß dem Petrus, dem irrenden Bruder selbst zum Seelsorger werden.

Diese Szene ist ungemein lehrreich. Wir entnehmen daraus zuerst die Regel: Ein Bruder soll des anderen Seelsorger sein. Wir wollen es uns doch immer recht klar machen, daß wir in großer Gefahr stehen, wenn wir nur stets anderen predigen müssen, aber so selten Gelegenheit haben, uns von andern predigen zu lassen; wenn wir zwar an anderen Seelen arbeiten, aber niemand an unsren Seelen arbeitet. Und wir sollten einen wirklichen Confessionarius unter unseren Amtsbrüdern haben, der uns Seelsorgern ein Seelsorger werde, dem wir unsre Kämpfe, unsre Sünden, unsre Zweifel sagen könnten, uns von ihm strafen, warnen, trösten, absolvieren zu lassen. Wie viel unerquickliche

Dinge kämen in Wegfall, wenn vor allem zwischen Amtsbrüdern an derselben Gemeinde ein seelsorgerliches Verhältnis bestände! Wenn die Superintendenten, statt große Sammelbriefkästen sein zu müssen, mehr Seelsorger ihrer Amtsbrüder sein könnten! Wo dies der Fall ist — und es ist Gott sei Dank noch weithin der Fall — da ist ein großer Segen drin. Aber es gilt jedem Pastor: er soll seines Bruders im Amt Hüter sein! — recht verstanden, nicht sein Polizeiwächter, aber sein Seelsorger.

Das andre, was uns die Geschichte von Paulus und Petrus lehrt, ist dies, daß es in der Seelsorge nicht immer mit dem Stab Sanft geht. Paulus ist mit manch einem Amtsbruder hart aneinander geraten und darum vielleicht zuerst von ihm abgekommen, so mit Barnabas über die Begleitung durch Markus, so mit Petrus im vorliegenden Falle. Friede ist gewißlich etwas sehr Schönes, aber es darf kein fauler Friede sein. Wenn sich's um ewige Güter, um Wahrheit und Seligkeit handelt, gibt's kein Paktieren, da heißt's: Entweder — Oder! Darum, mag man die rabies theologorum noch so sehr beklagen: ohne daß die Geister je und dann aufeinanderplatzen, wird es nimmer geschehen, daß die Wahrheit zu ihrem Recht kommt. Ja, wenn sich's bei den Zwistigkeiten zwischen Amtsbrüdern nur immer darum handelte! Aber ach, wie oft sind es kleinliche Eifersüchteleien der persönlichsten Art, die die Herzen entfremden und das gemeinsame Arbeiten und Dienen geradezu zur Qual machen. Für solche Zänkereien berufe man sich nicht auf Paulus und Petrus. Daß hier der Kampf um die Wahrheit geht, das hebt diesen Apostelstreit hoch hinaus über das Niveau des Persönlichen. Solcher Streit ist gewiß gesegnet.

Und endlich lehrt uns die Geschichte, daß man in solchen Lagen wahr und ehrlich, mit offenem Visier kämpfen soll. Paulus tritt dem Petrus offen gegenüber; da ist kein Versteckspielen und kein Afterreden, da sind keine heuchlerischen Worte, hinter denen sich der Haß, keine glatten Redensarten, hinter denen sich die Differenz verstecken könnte. Paulus rückt mit der Sprache frei heraus. Und das ist gut. Man muß, wenn man einer Seele helfen will, ihr ihren Schaden aufdecken. Das kann in großer Liebe ohne verletzende Bitterkeit geschehen, wenn der Herr dem Seelsorger die Lippen gesalbt und das Herz mit der rechten „Liebe zur Seele“ erfüllt hat, die auch hier die „Seele der Liebe“ ist. Die Wahrheit hat die Verheißung des Sieges.

Wir sagten: es ist ein Stück Seelsorge, was Paulus an Petrus hier tut, ähnlich jener, die Aquila und Priszilla an Apollos taten. Wahrlich wir würden irrenden Brüdern mehr dienen, wenn wir uns ihrer seelsorgerlich annähmen, als wenn wir auf sie schelten. Sei es ein Laie, der mit seinem frommen Herzen aber konfusen Kopfe, indem er dem Herrn dienen will, mancherlei Verwirrung und Schaden anrichtet, sei es ein Amtsbruder, der den festen Glaubensgrund unter den Füßen verloren hat und nun seine Menschenfündlein statt der ewigen Wahrheit predigt — wir wollen sie nicht richten, nicht verdammen, nicht müßig mit ihnen disputieren, ohne sie überzeugen zu können, aber wir

wollen uns ihrer als irrender Seelen annehmen und versuchen, durch das Zeugnis von Jesu Christo, der uns geliebet hat und sich selbst für uns dargegeben hat, in Wahrheit und Liebe zugleich ihnen zu helfen, daß sie sich auf den rechten Glaubensgrund zurückfinden, damit sie den Gemeinden das reine Evangelium predigen und selber mit beiden Füßen in diesem Evangelium stehen.

Wenn je, dann hat in unsrer Zeit die Kirche eine ernste Pflicht der Seelsorge an ihren Theologieprofessoren, Studenten, Religionslehrern und Pastoren. Gott schenke uns Männer, die ihnen sein können, was Paulus dem Petrus war: Seelsorger für die Seelsorger.

---

# Die Heilige Schrift im modernen Geistesleben.

Von Professor D. Wilh. Schmidt in Breslau.

Tief ist der Schacht. In seinem Dunkel sprudelt die Quelle. Aber ihr Wasser ist gut, und es bleibt gut im Wechsel der Zeiten.

Von einem „Zwiespalt zwischen überlieferungsgemäßer und geschichtlicher Auslegung der Heiligen Schrift“ [1]), „zwischen bloß dogmatischer und geschichtlicher Behandlung und Verwertung der Bibel“ [2]), „zwischen der dogmatischen Überlieferung und der tatsächlichen Beschaffenheit der Schrift“ [3]) wird geredet und nach Hilfe gerufen.

Als Grund alles Übels gilt die Theorie, auf der die herkömmliche Exegese ruhe, „von der buchstäblichen Inspiration der Bibel“ [1]), „die man nur in sehr beschränktem Sinne die kirchliche Inspirationslehre nennen“ dürfe. [1])

Das „Inspirationsdogma“ in dem Sinne, daß auch die „Fassung der Worte auf übernatürlichem Wege dem Geiste der Schreibenden mitgeteilt worden“ [4]) sei, „außer Gebrauch“ zu setzen, wird als der entscheidende Schritt zur Beseitigung des „Notstandes“ [5]) gefordert, der „nicht nur auf der evangelischen Gemeinde und dem evangelischen Hause, sondern auch auf der evangelischen Schule“ laste und „grade hier wohl augenblicklich am tiefsten empfunden“ werde. [5])

Die Bewegung hat nichts mit einer der Bibel feindseligen oder nur auf Ermäßigung ihrer Schätzung bedachten Agitation zu tun. Sie „verurteilt kurzer Hand jeden Gebrauch der Bibelwissenschaft, der etwa nur auf die Befriedigung des Vorwitzes, der Neugier oder auch der Eitelkeit des Lehrers, geschweige gar auf die Herabsetzung des Schriftinhaltes ausgeht.“ [6]) Sie will so „das Verständnis des Schriftinhaltes im einzelnen, wie das Verständnis der Offenbarungsgeschichte im ganzen“ fördern [7]). Sie möchte verhüten, daß aus falscher Ehrfurcht vor dem Buchstaben der Heiligen Schrift ihr Ansehen mehr untergraben als gehoben werde,

[1]) „Die Studierstube“ 1904. S. 196. [2]) Erich Walther, „Bibelwort und Bibelwissenschaft“. (1903. S. 4.) [3]) S. 46. [4]) S. 21. [5]) S. III. [6]) Emil Kautzsch, „Bibelwissenschaft und Religionsunterricht“. Sechs Thesen. 2. Aufl. 1903. S. 58. [7]) Zweite These. S. 52.

und mit dazu beitragen, daß auch die der Bibel innerlich sich wieder zuwenden, die ihr bisher ferne geblieben waren".[1])

Von dieser Überzeugung aus und mit voller Würdigung der Gesinnung und der Motive, die hinter der so literarisch vertretenen Bewegung stehen, nehme ich das mir von der Redaktion angetragene Wort und trete in die Diskussion ein.

1.

Ist es der genannte Zwiespalt, um den sichs heute handelt?

Die sogenannte Verbalinspiration läßt sich in keinem Sinne, auch nicht in „sehr beschränktem", als „kirchliche" Lehre in Anspruch nehmen und so „nennen".[2]) Auch nicht als „Inspirationsdogma"[3]), wenn darunter ein Glaubenssatz zu verstehen ist, der kirchliche Anerkennung und Geltung genießt.

Die unvergleichliche Schätzung der Schrift ist frühe allgemein. Schon zu Tertullians Zeiten lesen die Ehegatten sie mit einander[4]). Ihre Überlegenheit über andre Literatur, ihr autoritativer Charakter wird von Anfang an reichlich bezeugt. „Den Geist Gottes haben auch die Gläubigen, aber nicht alle Gläubigen sind Apostel. Diese haben den heiligen Geist nicht nur teilweise", „ex parte", „wie die übrigen, sondern „plene in operibus p r o p h e t i a e et efficacia virtutum atque documentorum linguam", „proprie"[5]). „Jeder hat sein Charisma von Gott, der eine so, der andere so. Aber die Apostel sind *ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι*"[6]). „Die Schrift ist nirgends ohne ein Zeichen von Gott"[7]). So urteilen angesehene Männer des kirchlichen Altertums. Sie geben den Eindruck wieder, den sie von ihr mit der Gemeinde von damals am eigenen Herzen erleben. Es ist der Eindruck, den die spätere Kanonisierung zur Voraussetzung hat und den sie in unzweideutiger Weise bestätigt.

Die Kirche bekundet durch die kritische Auswahl und schließliche Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften, daß dieses urkundliche Wort kein bloß vergangenes für sie sein dürfe, sondern die sichere Norm ihres Zeugnisses sowie aller christlichen Wahrheitsverkündigung für immer zu bleiben habe.

Ganz vereinzelte Ansätze, diesen Eindruck durch Herleitung der Texte von Gott bis auf den Wortlaut zu erklären, sind nicht auf christlichem Boden gewachsen. Heidnischer Herkunft war sowohl die in das alexandrinische Judentum eingedrungene, von Philo vertretene[8]) Lehre, die biblischen Schriftsteller hätten die Offenbarung im Zustande der Ekstase, „*ἐνθουσιοῦντος καὶ θεοφορήτου τὸ πάθος*", bei aufgehobenem Bewußtsein[8]) empfangen, als auch die von dem unbekannten Verfasser der pseudojustinischen „Rede an die Griechen" vorgetragene Meinung, der

---

[1]) Walther. S. IV. [2]) „Die Studierstube." S. 196. [3]) Walther. S. 4. [4]) Ad uxorem lib. II., 6: „Ubi fomenta de scripturarum interlectione?" Wo bleibt dieser Segen in Mischehen? [5]) Tertullian de exhort. 4: Sequere admonitionem, cui divinitas patrocinatur." Semler-Ausg. III. 114, 115. [6]) Clem. Alex. Strom. IV, 21. [7]) Iren. adv. haereses IV, 28. [8]) „Quis rerum divinarum haeres sit": „Nach Ankunft des göttlichen Geistes wird unser eigener Sinn — *ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς* — „exmittiert" „*ἐξοικίζεται*". — Nach dem Aufbruch des göttlichen zieht der unsrige wieder ein — *εἰσοικίζεται*". Mangey-Ausg. I, 501.

göttliche Geist bediene sich der „gerechten Männer“ nicht anders, als wie eines Musikinstrumentes, dem erst der Spieler die Töne entlocke, „uns die Erkenntnis der göttlichen Dinge zu enthüllen“.[1])

Es sind Ansätze geblieben. Der Montanismus öffnete rechtzeitig die Augen. Schon Clemens von Alexandria nennt die Ekstase ein Kennzeichen der falschen Propheten. Man ist der Versuchung, das innere Richtmaß durch den Wortlaut zu ersetzen, beizeiten Herr geworden, und diese Versuchung war nicht das erste. Die apostolischen Väter bleiben ihr fern. Sie zitieren die Schrift als die letztlich entscheidende Berufungsinstanz. Die Tatsache genügt ihnen. Dies unüberbietbare Ansehen begleitet das Buch der Bücher durch die Jahrhunderte. Es war die Wirkung, die fortgehend von ihm selber ausging. Man nahm es, wie es sich gab. Origenes kann erklären, es sei „nichts in der Schrift, weder in den Propheten, noch in dem Gesetz, noch in den Evangelien, noch in den apostolischen Schriften, was nicht von der Fülle der göttlichen Majestät herrühre“[2]); und gleichwohl, die Differenz über die Passahreise zwischen Johannes und Matthäus sei unauflöslich.[3]) Augustin nennt es verkehrt, zu sagen, Christus habe nichts geschrieben, da die Apostel wie („tamquam“) seine Hände im Schreiben gewesen seien[4]), aber an dem Widerspruch der Worte der Evangelien nimmt er keinen Anstoß, wenn nur die Gedanken dieselben seien.[5]) Chrysostomus lehrt direkt, daß der Prophet mit vollem Bewußtsein und wägendem Verstande rede[6]), nachdem schon Origenes darauf hingewiesen hatte, mit welcher Sorgfalt die biblischen Verfasser über die zu wählenden Worte, den angemessenen Satzbau und alles einzelne vor dem Schreiben nachdächten. Allerdings behauptet der Abt Fredegis v. Tours, der heilige Geist habe auch die Worte äußerlich in dem Munde der Apostel gebildet. Es geschah in der Polemik gegen Agobard von Lyon, † 840, der die Selbsttätigkeit der biblischen Verfasser aus Verstößen gegen die Grammatik bewies. Aber kirchliche Anerkennung hat Fredegis' Meinung nicht gefunden. Man urteilt ebenso unbefangen über einzelne Bücher, wie wenn schon Theodor von Mopsvestia, † ca. 428, von dem heidnischen Mutterboden des Hiob-Gedichtes spricht, als die Autorität der Schrift unbestritten bleibt. Sie hält sich ungeachtet der kirchlichen Bevormundung. Augustin kann bekennen: „Evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas“ und an den Hieronymus schreiben (Ep. 82), nur die kanonischen Schriften seien für ihn unbedingt verläßlich und verbindlich. Thomas v. Aq. steht noch ebenso. „Solum scriptura s. canonica“ entscheidet, was zu glauben nötig ist, (Quodlibeta XII a. 26), nicht eine Offenbarung „si qua aliis doctoribus facta“ (Summa 1 qu. 1 a. 8). „Auctor sacrae scripturae Deus est“ (a. 10).

Die Schätzung besteht unbeeinträchtigt, obwohl der Humanismus auf

---

[1]) „Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας.“ 8. Otto-Ausg. S. 82. [2]) Hom. II in Jerem. c. 50. [3]) Opp. Car. et C. Vinc. Delarue. Tom. IV, 183. [4]) De evangelistarum consensu 1. 35. [5]) II, 28 [6]) Hom. 29 in 1. Cor. Migne X, 241: „ὁ προφήτης . . . μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφροσύνης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα.“



menschliche Schwächen und Mängel in dem biblischen Worte hinweist; und das Urteil behauptet seine Unbefangenheit, obwohl ohne die Schrift und ihr Ansehen die Reformation, soweit wir sehen, unausführbar geblieben wäre. Die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche berufen sich auf das bestimmteste darauf, daß nur das Wort Gottes Glaubensartikel begründe [1]) und nicht einmal ein Engel, „nec tutum est, in ecclesia cultus instituere sine autoritate scripturae“ [2]). Die Konkordienformel beginnt mit dem feierlichen Bekenntnis: „Einzige Regel und Norm, keine anderen als die prophetischen und apostolischen Schriften des Alten und des Neuen Testamentes“. „Etiamsi Angelus de coelo aliud praedicet evangelium, anathema sit.“ [3]) Die hl. Schriften allein sind diese einzige und gewissefte Regel. Nach ihr soll alles gemessen, über alle Lehren und Lehrer geurteilt werden [4]). Aber eine Inspirationstheorie enthalten unsere symbolischen Bücher nicht. Der Satz: „Num arbitrantur excidisse spiritui sancto non animadvertenti has voces?“ [5]) „Der hl. Geist setzt seine Worte gewiß und bedächtiglich“ ist nicht in dem Sinne gemeint und zu verstehen, daß die Schrift bis auf den Wortlaut von Gott herrühre. Die Verbalinspiration ist niemals lutherische Kirchenlehre gewesen und auch nicht vorübergehend geworden. Die Reformatoren haben gleichfalls nichts mit ihr zu tun. Luther will mit einem gar nicht disputieren, der „der Evangelisten Schriften“ nicht für „Gottes Wort“ [6]) ansieht. Es „lehret auf Gott trauen“, ein „rein gewiß Wort, das nicht trüget noch fehlet, wie Menschenworte tun“ [7]). „Die Heilige Schrift ist das Buch, von Gott dem heiligen Geist seiner Kirche gegeben.“ [8]) Gleichwohl haben „die letzten Propheten in den ersten studiert.“ Zuweilen unterfiel ihnen auch mit Heu Stroh, Stoppeln. Lauter Silber, Gold und Edelgestein haben dieselben guten treuen Lehrer nicht gebaut. „So bleibt doch der Grund da. Das andre verzehrt das Feuer.“ [9]) „Den Büchern der Könige ist mehr zu glauben als der Chroniken.“ [10]) „St. Johannis Evangelium und seine erste Epistel, St. Pauli Epistel, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern, St. Petri 1. Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, was dir zu wissen not und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmer sehest noch hörest.“ [11]) In die Offenbarung Johannis kann sich sein „Geist nicht schicken“. Weder für „apostolisch noch prophetisch“ hält er sie. [12])

Erst der lutherische Dogmatiker, Professor Abraham Calov [16]) in Wittenberg, 1650—1686, hat die Lehre von der Verbalinspiration aufgebracht [13]). Im Kampf wider den Synkretismus und Georg Calixts Ansätze zu einer historischen Bibelbetrachtung im vermeintlichen Interesse des Glaubens. Andere Dogmatiker, wie Quenstedt [14]), Baier, Hollaz [15]), folgten ihm. Eine vorüber-

[1]) Art. Smalc. II, 15. [2]) Apol. XII, 92. [3]) I, 1. [4]) De compendiaria reg. atque norma 3. [5]) Apol. II, 108. [6]) Erl. Ausg. 57, 34 Tischreden. [7]) 52, 298. [8]) 26, 100. [9]) 63, 379. [10]) 62, 132. [11]) 63, 115. [12]) 63, 169. [13]) „. . . tantum calami, manus vel ammanuenses sp. 5.“ Systema I, 556. [14]) „. . . res sive scriptoribus naturaliter prorsus incognitas sive naturaliter quidem cognoscibiles, sed etiam actu ipso notas.“ [15]) „. . . in calamum non ad sciendum, sed ad scribendum.“

gegangene Phase in der lutherischen Dogmatik, die nie kirchliche Geltung erlangt hat und auch in der Theologie bis auf ganz vereinzelte Stimmen längst überwunden ist.

In der reformierten Kirche dagegen hat die Verbalinspiration in der um eben jene Zeit verfaßten „Helvetischen Konsensus-Formel" von 1675 auch bekenntnismäßigen Ausdruck gefunden. Gott hat, lehrt sie, sein Wort nicht nur durch Mose, die Propheten und die Apostel schriftlich überliefern lassen,[1]) sondern er hat auch über das Geschriebene väterlich gewacht bisher und Sorge getragen, daß es nicht auf irgend welchem Wege fehlerhaft würde.[2]) Insonderheit ist der hebräische Text des Alten Testamentes bis auf sowohl seine Konsonanten als Vokale, sei es Vokalzeichen, sei es die Bedeutung derselben, hinsichtlich sowohl der Tatsachen als der Worte[3]) *θεόπνευστος*. J. H. Heidegger in Zürich hatte die „Formula consensus Helvetici" verfaßt, und die Schweizer reformierten Städte hießen sie bei der Jahresrechnungslegung „einhellig" zu Baden im Juni 1675 und mit ihr die Verbalinspiration gut. Aber die Formel hat sich nur sehr kurze Zeit zu behaupten vermocht. In Bern wurde sie 1722 ausdrücklich aufgehoben. In den übrigen Gebieten ihres Geltungsbereiches wurde sie tatsächlich außer Gebrauch gesetzt.

Freilich war auch diese Lehre in dem, wenn zwar sehr irregeleiteten, Interesse entstanden, die religiösen Wirkungen verständlich zu machen, die jedes aufgeschlossene Gemüt von der Schrift erfährt. Aber dieser Erklärungsversuch hat sich in keinem Falle bewährt. Über seine Insufficienz und seine Unmöglichkeit den Texten der biblischen Bücher gegenüber bedarf es heute keines Wortes mehr.

Tatsache ist, daß auch in der reformierten Kirche die Verbalinspiration bekenntnismäßig keine Geltung hat[4]), während in der lutherischen ihre bekenntnismäßige Anerkennung auch nicht vorübergehend möglich geworden ist.

Daß es sich so verhält, ist nicht eine Entdeckung von heute. Die Erkenntnis ist seit geraumer Zeit Gemeingut der evangelischen Theologie

---

[1]) Canon I.: „... scripto mandari curavit". „... pro eo scripto paterne vigilavit hactenus et excubavit, ne Satanae astu vel fraude ulla humana vitiari posset." [2]) „... tantum calami, manus vel ammanuenses sp. 5." [3]) „In specie Hebraicus Vet. T. codex ... tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba *θεόπνευστος*." [4]) Das „ungarische Bekenntnis" von 1562 sagt zwar von den kanonischen Büchern beider Testamente „nimirum a Deo ipso dictatos". „De Sancto spiritu. Cap. IV. 22. Aber die Erklärung darüber, was es darunter versteht, daß die unverfälschte Lehre des Evangeliums von den Aposteln und Evangelisten beschrieben worden sei — fuisse perscriptam —, nämlich 1. daß sie durchaus nichts von dem Ihrigen zu der Substanz — doctrinae substantiam — hinzugetan, sondern einfach dem Gottesworte gehorcht haben: Lehret sie halten alles was ich euch befohlen habe, 2. daß sie durchaus nichts davon weggelassen haben, „quae ad salutem requiruntur"; denn das würde perfide gewesen sein. Das kann man ihnen nicht zutrauen; 3. daß sie so geschrieben haben, daß auch der Ungebildetste versteht, was zu seinem Heile genügt, „nisi per eos steterit" 22, läßt keinen Zweifel, daß „dictatos" nicht im Sinne der Verbalinspiration gemeint ist.

in allen Lagern, obwohl die Theorie erst vor kurzem einen entschlossenen Vertreter[1]) verloren hat. Von Ludwig Gaussen, dem reformierten Verteidiger des Satzes, daß alle Schriften des Alten und Neuen Testaments wörtlich inspiriert seien[2]), ist es in Zweifel gezogen worden und nicht wohl auszumachen, ob er ihm auch noch bei seinem Tode am 18. Juni 1863 huldigte. Philippi erklärt zwar: „Mit Recht behaupteten die Alten nicht nur eine Real-, sondern eine Verbalinspiration“ [3]). Aber was er als „Wortinspiration“ im Gegensatz zur „Wörterinspiration“ lehrt, hat mit der Inspirationstheorie Calovs nicht mehr als den Namen gemein. Er sieht die Schrift nicht als das Werk ausschließlich göttlicher Tätigkeit, sondern als das Produkt des mit dem Göttlichen vermählten Menschengeistes und zwar so an, daß bei der Produktion durchaus keiner von beiden prävaliert.[4]) Vor ihm hatte Tholuck nachgewiesen, daß die inspiratio verbalis im strengen Sinne weder den Namen „kirchlich“ noch „lutherisch“ verdiene.[5])

Davon kann also im Ernst keine Rede sein, daß diese ganz vorübergehend aufgekommene, nie zur kirchlichen Geltung gelangte, längst überwundene Theorie heute noch dem Schriftverständnis im Wege steht. Daß „die herkömmliche Exegese“ auf ihr „ruhe“ [6]), ist angesichts einer Bewegung, die sich fortlaufend bis Georg Calixt und in Ansätzen sehr viel weiter zurückverfolgen läßt, im Jahre 1904 um so bestimmter zu beanstanden, je williger und allgemeiner eingeräumt wird, daß eine so betriebene Exegese „mit der wirklichen Beschaffenheit der biblischen Bücher im Widerspruch steht“.[6])

Besteht heute ein Zwiespalt in der Stellung zur Schrift und ihrer Auslegung, so ist es nicht der zwischen „überlieferungsgemäßer“ im Sinne „der Theorie von der buchstäblichen Inspiration“ und „geschichtlichen Auslegung“.[7]) Die Konstatierung tut in der gegenwärtigen Krisis not. Die Stellung zur Schrift spielt darin eine bedeutende Rolle. Die Erkenntnis der Lage wird erschwert, wenn man sie immer wieder so darstellen hört, als ob das der Gegensatz wäre und darüber der Kampf wogte. Wenn die Stellung der einen Seite zur Voraussetzung eine Theorie hätte, deren Unvereinbarkeit mit den Texten vor Augen liegt, so müßte diese Einsicht allerdings nicht nur ihrer Verbreitung äußerst im Wege sein, sondern auch ihre Reihen zusehends lichten. Das ist nicht der Fall. Über jene Unvereinbarkeit herrscht kein Streit. Sie wird von keiner der beiden Seiten geleugnet. Sie ist die Voraussetzung der Arbeit in allen Lagern.

2.

„Prinzipiell“ [8]) wird das ebensowenig in Abrede gestellt, wie daß „die streng geschichtliche Erklärung der Heiligen Schrift“ [8]) „theoretisch von allen Theologen in ihrem Recht und in ihrer Bedeutung anerkannt“ [8]) wird.

[1]) Kölling, Prolegomena zu der Lehre von der Theopneustie 1890. † 1903. [2]) „Sur la théopneustie“ 1840 und 1842: „Quaeritur, an in scribendo, ita acti et inspirati fecerint a spiritu sancto et quoad res ipsas et quoad verba, ut ab omni errore immunes fuerint? Adversarii negant, nos affirmamus.“ [3]) „Kirchl. Glaubenslehre“ I. 1854. S. 150. [4]) S. 172 ff. [5]) „Deutsche Zeitschrift (herausg. v. Schneider) für christl. Wissenschaft und christliches Leben“ 1850. S. 127. [6]) „Die Studierstube.“ S. 196. [7]) S. 196. [8]) S. 198.

Jawohl! Nur daß wir mit dieser Anerkennung der Heiligen Schrift gegenüber nicht auskommen[1]) und es zumal heute einer Verständigung darüber bedarf, was mit der „streng geschichtlichen Erklärung" gemeint ist.

Daß die Bibel eine Sammlung von Urkunden ist, zu verschiedenen Zeiten und Orten von verschiedenen Verfassern aus verschiedenen Anlässen entstanden, die wir auf ihre Herkunft, ihre Glaubwürdigkeit, ihre Integrität nach den Regeln zu prüfen haben, die der wissenschaftliche Betrieb vorschreibt, darüber besteht keine Differenz.

Auch daß es eine biblische Geschichte, ein Nacheinander und Auseinander von Stufen und Stadien der Entwicklung gibt, bis die Zeit erfüllet ist, bekundet die Schrift selbst.

Daß die Ergüsse des religiösen Empfindens den menschlichen Verfassern selber entstammen; daß es der Sänger selbst ist, der in seiner Not ringt: „Gott sei mir gnädig und tilge meine Sünden!": nur in dieser Gewißheit fühlen wir mit ihm, richtet er uns auf, und wir beten mit ihm. Dieses geschichtliche Verständnis schließt freilich die Verbalinspiration Calovs aus, unter der, wer mit ihr Ernst machen wollte, die Schrift veröden, und jede lebenswarme Wirkung des heldenhaften Gottvertrauens auf uns vernichtet werden müßte. Die wörtliche Inspiration, aber nicht die Theopneustie überhaupt schließt diese geschichtliche Stellung zur Schrift aus. Die Theopneustie. *Θεόπνευστος* kann beides heißen: den Geist Gottes atmend und von Gott geatmet. Für die Schrift trifft beides zu, nicht eins ohne das andere. Nur indem sie den Geist Gottes atmet, indem wir das Wesen des Gottesgeistes in ihr spüren, werden wir ihres von Gott Gehauchtseins gewiß. Hätte es sich darum gehandelt, ein Wort zu bilden, um dies auszudrücken, ein adäquateres ist nicht zu denken.

Versteht man dagegen unter Geschichte ein Nacheinander von Geschehnissen, welche ausschließlich natürlich bedingt sind und verlaufen; gehört es zur „streng geschichtlichen Erklärung", daß sie übernatürlich verursachte Wirkungen grundsätzlich außer Ansatz läßt; leugnet man, daß überdiesseitige, transzendente Kausalitäten überhaupt wirksam werden und sogar möglich sind: so bleibt von dieser Voraussetzung aus die überlegene Eigenart der Heiligen Schrift, recht eigentlich das, was die Schrift zur „heiligen" macht, unerreichbar, verborgen und verschlossen. Für einen ausschließlich antisupranaturalistischen Standpunkt gibt es keine „Erklärung der Heiligen Schrift".

Es gäbe überhaupt keine Geschichte ohne den leitenden Gotteswillen, der bei allem Für- und Widereinander der Menschen-Anschläge die Ordnung erhält und bei allem Werden und Vergehen der Geschlechter sein Ziel nicht verfehlt.

Aber es gäbe auch keine Geschichte ohne sich selbst bestimmende Menschen. Nur aus dem freien Handeln der Menschen im Verkehr miteinander und widereinander entsteht Geschichte. So gestalten sich die menschlichen Verhältnisse, so entwickelt sich politisches und soziales Leben.

[1]) S. 200.

So mehrt sich die Arbeit, so nimmt sie immer neue Gebiete in Angriff, erzielt immer höhere Erfolge, die zu weiter gesteigerten Anstrengungen reizen. Wohl wird und wurde von jeher die Not zum Gebot. Aber nicht sie allein treibt vorwärts. Und selbst sie nur die, die sich von ihr gebieten lassen und eben so zugleich an sich selber arbeiten.

Bestreitet man nun, daß es für den Menschen im Unterschied vom Naturwesen Selbstbestimmung gibt; geht man davon aus, daß in der Geschichte alles so notwendig geschehe, wie in der Natur; haben die recht, welche die Geschichte nur noch als Fortsetzung der biologischen Evolution ansehen: so gibt es überhaupt keine religiös-sittliche Welt, und eine so verstanden streng geschichtliche Erklärung der Heiligen Schrift müßte sie als religiöse Urkunde verlieren. Denn aus der Heilsgeschichte würde ein Naturvorgang.

Nur wenn die Geschichte zur Voraussetzung die Freiheit Gottes, seine Selbstmächtigkeit und Weltmächtigkeit und die Willensfreiheit der Menschen hat, ist eine geschichtliche Erklärung der Heiligen Schrift überhaupt noch denkbar. Denn die biblische Geschichte wird uns als das Produkt göttlichen Tuns und menschlichen Tuns geschildert. Alles Gelingen und alles Verfehlen, alle Förderungen und alle Hemmungen, alle guten und alle bösen Tage hängen mit dem Verhalten des Menschen zu Gott und Gottes zu ihm zusammen.

Aber dann hätte die so verstandene geschichtliche Erklärung zwei Dogmen zu ihrer Voraussetzung und noch dazu zwei, die heute so umstritten wie bestritten werden.

Soll jedoch die streng geschichtliche Erklärung grade an die Stelle der „dogmatischen" treten und diese verdrängen, so liegt die Vermutung nahe, daß dogmatische Voraussetzungen unzulässig sind. So sei die Forderung einer „streng geschichtlichen Erklärung" gemeint. Erwägen wir also auch den Fall. Streng geschichtlich. Ausschließlich geschichtlich. Die vergleichende Religionsgeschichte tritt in ihr Recht. „Wir fragen nach den Zusammenhängen der in den biblischen Büchern niedergelegten Religion mit den andren orientalischen Religionen, mit der jüdischen Literatur, mit der griechischen Kultur und Spekulation."[1]) Gewiß, wir werden auf diesem so naheliegenden wie reizvollen Wege manche wertvolle Antwort erhalten über die weit ausgedehnte und viel verzweigte Vorbereitung der Fülle der Zeiten, und reichliche Gelegenheit haben, die Spuren einer Teleologie im Großen auf einen bestimmten Punkt hin zu bewundern. Aber nur dann, wenn uns dieser eine Punkt als würdiges, unüberbietbar wertvolles Ziel von vornherein feststeht, wenn er uns als der unerschütterlich unverrückbare Halt in der Flucht der Zeiten und dem Wandel der Geschlechter von Haus aus gilt, wenn uns das Christentum als die absolute Religion, als die unüberholbar verbindliche Norm im voraus gewiß ist.

Die christliche Religion wäre der Maßstab, mit und an dem wir alle andern Religionen und Werte mäßen und zu messen vermöchten.

Damit wäre indessen der ausschließlich geschichtliche Standpunkt

---

[1]) „Die Studierstube" S. 199.

aufgegeben. Der streng geschichtliche Standpunkt läßt keine anderen Maßstäbe zu, als die ihm die Geschichte ergibt. Diese kann ihm aber nie abschließende Wahrheiten, Normen, Ideale als Maßstäbe darbieten, sondern immer nur vorübergehend gültige, zeitweise geltende, relativ verbindliche. Lediglich von der Religionsvergleichung aus bleibt die Erkenntnis unerschwinglich, daß das Christentum die absolute Religion ist. Es ist eine neben anderen, eine unter vielen. Selbst daß es zur Zeit die vollkommenste unter allen sei, die zur Vergleichung zur Verfügung stehen, wird, so gewiß sich eine große Reihe von Tatsachen dafür anführen läßt und sein überlegener zivilisatorischer Erfolg vor Augen liegt, von der nichtchristlichen Welt noch heute keineswegs zugegeben. Selbst zu diesem Urteil kommt nur der Christ. Auf Grund des Verständnisses, das ihm der eigene Glaube ermöglicht, nicht die ausschließlich geschichtliche Betrachtung. Erst die geschichtliche Vergleichung vom Glauben aus. Eine Religion aber, die nur zur Zeit als die vollkommenste gilt, ist von dem Augenblicke an dem Tode verfallen, wo sich ihre Gläubigen dessen bewußt werden. Die Religionsvergleichung ist vom G l a u b e n aus eine wertvolle Hilfswissenschaft, der man nur alle Pflege und Förderung wünschen kann. Sie ist geeignet, von dem Glauben aus das Verständnis des Christentums zu bereichern und zu vertiefen. Aber zum Ersatz für den Glauben, als Mittel zur Erkenntnis der Eigenart des Christentums und seiner absoluten Überlegenheit ohne den Glauben, ist sie unzureichend, ungeeignet, ohnmächtig, unbrauchbar.

Genau dasselbe gilt von der „streng geschichtlichen Auslegung“ „der Heiligen Schrift“ gegenüber. Ohne ein für allemal bestimmte, unwandelbare Maßstäbe läßt sich auch keine geschichtliche Kritik üben, und doch soll die Geschichte selbst erst die Maßstäbe ergeben. Woran soll ich es erkennen, wonach soll ich es bemessen, welche Maßstäbe sie ergibt, welches die brauchbaren sind? Die dazu erforderliche Erkenntnis wäre augenscheinlich eine reichlich komplizierte, viel verzweigte, keineswegs einfache. Soll sie mir gelingen ohne Grundmaß, ohne festen Boden unter den Füßen, ohne maßgebend ordnenden Standpunkt? Es ist völlig aussichtslos. Es ist einfach ausgeschlossen.

Ohne Maßstäbe läßt sich auch die Heilige Schrift nicht auslegen. Die streng geschichtliche Auslegung müßte sich auf die erst aus der Geschichte erhobenen beschränken. Da sie aber doch auch zu dieser Erhebung nicht ohne Grundmaß kommen kann, so erweist sie damit selbst ihre Insuffizienz. Die „rein geschichtliche Bibelerklärung“ [1]) versagt. Sie vermag den Dienst nicht zu leisten, der ihr obliegt.

Verschließt man sich auch ohne diese Motivierung der Tatsache nicht, daß „die historische Würdigung der Bibel allein“ [2]) auf dem religiösen Boden den Ausschlag nicht geben könne und hier „allerdings in die religiöse [2]) übergehen müsse; so erscheint es von diesem Zugeständnis aus um so unberechtigter und untunlicher, gleichwohl „die streng geschichtliche Auslegung der Heiligen Schrift“ zu proklamieren, je unbestrittener

[1]) S. 199. [2]) S. 201.

es ausschließlich der religiöse Boden ist, auf dem die Bibel und ihre Auslegung überhaupt für uns ein Interesse hat.

Aber auch mit der nachträglich religiösen Würdigung der Bibel selbst kann ich mich nicht befreunden. Denn es ist nicht so, als ob die Schrift zuerst ein historisches Buch sei, und dann nach der historischen Würdigung entschließe sich der Christ „durch eine persönliche Glaubenstat eine göttliche Offenbarung in jenen Aussprüchen oder Ereignissen anzuerkennen“ [1]). Beides fällt vielmehr zusammen. Die Berichte atmen selbst Gottes Geist. Ein innerlich nicht widerstrebendes Herz wird unmittelbar davon berührt. Das ist im wirklichen Leben kein Nacheinander, sondern ein Zumal. Soll aber doch ein Nacheinander unterschieden werden, so möchte ich meinen, daß es gerade umgekehrt sei. Erst der religiöse Eindruck und dann die historische Kontrolle. Denn nur um des religiösen Eindrucks willen kommt es zu weiterem Nachdenken und Bemühen um den Text und gewinnt er überhaupt für uns erst Bedeutung.

Er sowenig wie der religiöse Eindruck losgelöst aus seinem engeren und weiteren Zusammenhang. Der altprotestantische Satz, daß die Schrift die facultas semet ipsam interpretandi hat, daß die Auslegung aus dem Ganzen der Bibel, ihrem Geist und Sinn, geschehen soll, hat wohl begründete Schätzung behalten und einer „atomistischen Methode [2]) frühe gewehrt. Selten gegenüber ist der Vorwurf einer „atomistischen Methode“ oft erhoben worden. Der Kirche gegenüber halte ich ihn für wenig begründet.

3.

Näher liegt heute die Sorge, über einem nach der augenblicklichen Geschmacksrichtung konstruierten und vorsichtig abgewogenen „Ganzen“ das Einzelne zu versäumen, zu vernachlässigen, in seiner Bedeutung zu verkennen und als Fundament zu verlieren. Das Einmalige, Besondere, Individuelle, ohne dessen Impuls und Repuls es keine Geschichte gibt. Das Eine, Einzige, ein für allemal Gültige, selbst über jede Analogie Erhabene, ohne dessen grundlegende Tatsächlichkeit die in dem Christentum vorliegende weltgeschichtliche Bewegung undenkbar ist und völlig unerklärt bleibt. Drohender erhebt sich die Gefahr, daß wir aus lauter Respekt vor dem, was die gegenwärtige Lage zu fordern scheint, schließlich die Bibel selbst meistern und es auf uns nehmen, alle die großen Gottestaten um- oder wegzudeuten, die sie uns als hyperphysische Ereignisse berichtet, auch die, mit deren Wirklichkeit die christliche Religion in dem bisherigen Verständnis steht und fällt.

Die Gefahr. Was ihr vorbeugt, was sie aufhält, was vor ihrem Hereinbrechen weite und wohl sogar weiteste Kreise bewahrt, ist die Schrift selbst; der stille, unberechenbare, unausdenkliche Segen, der von ihr ausgeht. Noch ist die Bibel eine Macht. Ein vermeintlicher Angriff auf sie bringt noch heute Herzen und Hände für sie in Bewegung.

Diese Macht ist sie nicht auf Grund einer Lehre und nicht in Kraft einer Autorität, die sie zu respektieren gebieten könnte, sondern auf

---

[1]) S. 201. [2]) S. 201.

Grund und in Kraft der Wirkung, die das unverschlossene Herz in allen Zeiten und Zonen von ihr erfährt. Das unverschlossene. Sie hat Nahrung für die, die Hunger haben, Trost für die, die unter dem Drucke stehen, Licht für die, die im Finstern wandeln. Sie hat die göttliche Wahrheit, aber nur für die, die sich ihrer immer aufs neue bemächtigen. Sie ist unfehlbar in allen heilsnotwendigen Fragen. Aber die Antwort hört nur, wer mit Heilsverlangen sich an sie wendet. Damit ist aller Mechanismus ausgeschlossen. Der Buchstabe tötet, auch der Buchstabe der Schrift, mechanisch gehandhabt. Der Geist macht lebendig den und nur den, der sich von ihm lebendig machen läßt.

Auch die Kirche hat und behält die göttliche Wahrheit nur, indem und solange sie sich ihrer immer von neuem bemächtigt. Es gab eine christliche Gemeinde, ehe auch nur eine einzige Schrift des Neuen Testamentes vorlag. Erst aus dem ursprünglichen Zeugnis der anfänglichen Gemeinde ist das urkundliche Schriftwort hervorgegangen. Ohne dieses Zeugnis könnte es keine Kirche geben und ohne seine schriftliche Fixierung keine Sicherheit dafür, daß die Kirche von der Wahrheit des ursprünglichen Zeugnisses nicht „abglitte“ [1]).

Das Bewußtsein von dieser unersetzlichen Bedeutung ist unverloren geblieben, und sie hat sich immer von neuem bewährt. Mit einer Lehraufstellung davon, mit einer formulierten Aussage über das Wie, mit einem theoretischen Programm über die Verbindlichkeit der Schrift ist, soweit wir sehen, kaum etwas Großes zu erzielen gewesen. Die Versuche, so selten man dazu den Anlauf nahm, sind von Anfang an gescheitert und zwar an der Unvereinbarkeit mit der Schrift selbst, an der Beeinträchtigung, die der Bibelleser unter ihrem Banne erlitt.

Dagegen sind, so oft man sich wieder auf die Bibel besann und in sie versenkte, so oft man wieder sich unter ihren wirsamen Einfluß stellte und mit allem Ernst danach zu handeln bemüht war, erneuernde Kräfte und bewahrende Hut von ihr ausgegangen. An ihr hat sich die Kirche immer wieder orientieren können und zurechtgefunden. Mit ihr ist man sich der jeweiligen Abwege bewußt geworden und zu neuen Ansätzen in den verschiedenen Phasen der Entwicklung gekommen.

Die Anerkennung der „Schrift allein als Richterin, Norm und Regel, als Probierstein“, „Lydius lapis“, an dem alle Lehren zu prüfen und daran zu beurteilen sind, ob sie fromm oder unfromm, ob sie wahr oder falsch“ [2]), hat den Wandel der Meinungen überdauert. Und wir haben Grund zu der Erwartung, daß sie ihn auch weiter überdauern wird; daß der Tatbeweis der Schrift selbst, der Beweis ihres Geistes und ihrer Kraft, dafür bürgt. Aber selbst dieser Beweis hängt davon ab, daß ihn sich das Herz erbringen läßt. Innerlich vermittelt bleibt also ihr Zeugnis, ihre Wirkung als Richterin, Norm und Regel und als Probierstein grundsätzlich und durchweg, aber wenn sie nun doch als letzte Instanz entscheiden soll, so muß es auch bei ihrem Bescheide letztlich sein Bewenden haben und behalten.

---

[1]) Frank „System der christlichen Wahrheit“ II. 3. Aufl. S. 433. [2]) Formula Concordiae. Epitome. III. 7.

Sachlich ist an der Auskunft, im wahren Sinne des Wortes schriftgemäß sei nur ein Lehrsatz, „der sich auf einen wesentlichen Zug der Offenbarung Gottes in Christo bezieht und demzufolge ein durchgehender Zug des ursprünglichen Bekenntnisses ist“[1],) nichts auszusetzen. Aber was ist ein „wesentlicher Zug der Offenbarung Gottes in Christo“? Gehen nicht darüber die Urteile sehr auseinander? Und soll der Begriff dadurch näher bestimmt werden, daß dieser wesentliche Zug „demzufolge ein durchgehender Zug des ursprünglichen Bekenntnisses ist“? Soll das heißen, daß alle neutestamentlichen Verfasser sich verbotenus zu ihm bekennen und es nicht genug ist, daß er an seiner Stelle in der Berichterstattung, wohin er seiner Natur nach gehört, und in dem ihm angemessenen Zusammenhange des Evangeliums bestimmt und deutlich zum Ausdruck kommt?

Nur so verstanden ließe sich von jener Auskunft als einer programmatischen aus schließen: „Soll der religiöse Konsensus der neutestamentlichen Grundgedanken als Maßstab und Kriterium für die Aufstellung und Begründung eines Glaubenssatzes geltend gemacht werden, so wird die vor nicht langer Zeit gewagte Behauptung, daß die jungfräuliche Geburt Jesu „das Fundament des Christentums“ sei, sich als ein durchaus haltloser Machtspruch erweisen“[1].) Freilich ist das „Wesentliche“, das dem Matthäus- und dem Lukas-Bericht „zugrunde liegt“, die „durch das Gesamtzeugnis der neutestamentliche Verfasser“ verbürgte „Gewißheit, daß das in Christus wirksame und durch ihn der Menschheit mitgeteilte göttliche Leben nicht aus den Niederungen unserer durch die Sünde befleckten Erde, sondern aus einer ewigen Quelle, aus dem geheimnisvollen Grunde des Schöpfer- und Heilandswillens Gottes entspringt“ [1]). Freilich hat der Glaube gar kein anderes Interesse an der „jungfräulichen Geburt“. Das spricht er in ihr aus, daß das Christentum, um mit August Neander zu reden, „eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur aus geborene, sondern eine aus dem Himmel, indem sich dieser der von ihm entfremdeten Menschheit geöffnet hat, stammende Kraft, eine Kraft, welche in ihrem Wesen, wie in ihrem Ursprung erhaben über alles, was die menschliche Natur aus eigenen Mitteln zu schaffen vermag, neues Leben ihr verleihen und von ihrem inwendigen Grunde aus sie umbilden sollte“. Lediglich in diesem Sinne und so verstanden sieht der Glaube in der „jungfräulichen Geburt“ „das Fundament des Christentums“ [1]).

Da nun aber doch die evangelische Geschichte des Neuen Testamentes an der zuständigen Stelle in dem Geburtsbericht die für die Christusreligion unentbehrliche übernatürliche Herkunft als jungfräuliche Geburt unzweideutig ausspricht und es in der vorliegenden Auseinandersetzung nicht kontrovers ist, daß auch die übrigen neutestamentlichen Verfasser den himmlischen Ursprung des Christentums verbürgen; da ferner das ursprüngliche Bekenntnis der christlichen Gemeinde, soweit wir es zurückverfolgen können, die jungfräuliche Geburt einschließt und als „durch-

[1]) „Die Studierstube“ S. 202.

gehenden Zug" [1]) hat; da endlich weder der judenchristliche [2]) noch der heidenchristliche [3]) Boden für eine Erfindung, Erdichtung, Mythenbildung in dieser Richtung irgend einen Anhalt [4]) bietet: so bleibt nur der Affront für das natürliche Denken, der gegen das biblische Zeugnis in die Wagschale fallen könnte. Immerhin eine gewisse Art von Antisupranaturalismus. Aber mit ihm kommen wir überhaupt der Bibel gegenüber nicht aus. Ihn kann der Glaube an den weltmächtigen Gott nicht als Instanz anerkennen.

Dasselbe gilt der Ostertatsache gegenüber. Freilich bleibt „die Frage nach dem Wie des Vorgangs angesichts der mannigfaltigen, in unseren Urkunden vorhandenen Ansätze und Andeutungen" [1]) ungelöst; dagegen ist als wesentlicher und einheitlicher Glaube die auf göttlicher Offenbarung beruhende Gewißheit festzuhalten, daß „der Herr lebt, daß der Tod des Gekreuzigten nicht das letzte Wort seines Heilswerkes war." [1]) Jawohl. Aber nicht minder, daß er wahrhaftig auferstanden ist. „Wir haben den Herrn gesehen," darin stimmen alle Zeugen überein. Ungeachtet dessen, daß sie für unser Denken unvereinbare Züge unvermittelt vortragen, ist ihnen die Wirklichkeit der Auferstehung des Herrn ebenso gewiß wie die Tatsache seines Todes und bildet das Hauptstück in der Verkündigung von ihm. Drückt man sich nun so aus: „Der Tod des Gekreuzigten„ sei „der Ausgangspunkt und die unerläßliche Bedingung eines unvergänglichen Wirkens", „der Geist der Heiligkeit, der wesentliche Faktor des irdischen Seelenlebens Jesu", sei „in dem verherrlichten Herrn zu seiner vollkommenen Entfaltung gekommen," „das Erlösungswerk sei daher nicht mehr an die Bedingungen des Raumes und der Zeit gebunden und der Herr von nun an den Seinen näher als während der Tage seines geschichtlichen und irdischen Wirkens" [1]): so scheint der eigentliche Akt, wodurch dieser Glaube in den Jüngern möglich wurde, die Tatsache, die den Umschwung in ihrer Stimmung hervorbrachte, das Auferstehungswunder nicht zu seinem biblischen Rechte zu kommen und

[1]) „Die Studierstube." S. 202. [2]) Joh. Hillmann, Jahrbb. für prot. Theol. 1891. S. 243: „Wir sehen, dem Judentum ist der Gedanke der übernatürlichen Geburt des Messias durchaus fremd." [3]) Ad. Harnack, Dogmengesch.³ I, 96: „Der Vermutung Useners, die Vorstellung von der Jungfrauengeburt sei ein heidnischer Mythus, widerspricht die ganze älteste Traditionsbildung der Christenheit, die von heidnischen Mythen frei ist." Vgl. dagegen Wilh. Bousset „Das Wesen der Religion". 1903. S. 224: „Für die aus dem heidnischen Polytheismus kommende Masse war es eben ein Leichtes an die Gottheit Christi zu glauben." „Aber für die Führer der Gebildeten und Theologen, denen der monotheistische Grundgedanke des christlichen Glaubens aufgegangen war, lag hier doch eine schwer zu überwindende Schwierigkeit," leugnet auch er nicht. [4]) Hermann Gunkel, „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments", 1903, schlägt einen neuen Weg ein: „Wir sehen, daß eine charakteristisch heidnische Vorstellung im Judenchristentum auf Jesus übertragen wird." S. 68. „Die ethnisierenden und mythologisierenden Vorstellungen sind nicht erst im späteren Heidenchristentum hinzugekommen." „Die Geburt des Christus von der Jungfrau durch den göttlichen Geist hat schon vor Jesus zum christologischen Dogma gehört und ist auf Jesus erst nachträglich übertragen worden. Das „Judentum, das in das Urchristentum eingemündet ist, muß sehr stark synkretistisch gestimmt gewesen sein." S. 69.

nicht die Rolle zu spielen, die ihm nach den Zeugnissen des Evangeliums und nach den Wirkungen in der Geschichte zusteht.

Der eigentliche Vorgang bleibt so gut wie außer Ansatz. „Die auf göttlicher Offenbarung beruhende Gewißheit, daß der Herr lebt", schließt keine Andeutung darüber ein, welcher Art diese Offenbarung war und auf welchem Wege es zu dieser Gewißheit kam und kommen konnte. Der Wortlaut läßt durchaus das Verständnis zu, daß es sich lediglich um eine *ἀποκάλυψις ἐν αὐτοῖς* gehandelt habe. Die Schrift aber schließt dies Verständnis aus. Der Umstand, daß die Jünger so sehr auf das Äußerliche gerichtet waren; die Geschichte des Thomas sind unvereinbar damit.[1])

Was wieder vermieden wird, ist der Anstoß, den unser natürliches Denken an der Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu Christi nimmt. Ein irgendwie antisupranaturalistischer Zug. Der Schrift werden wir auf diesem Wege nicht gerecht. So ausgelegt würde sie aufhören, die lauterste Quelle und gewisseste Regel[2]) zu sein. Wenn wir mit unsren modernen Gedanken, Stimmungen und Forderungen an die Bibel herantreten, nur um sie von ihr bestätigen zu lassen: so haben wir unsren Lohn dahin. Wo wir dagegen mit unsrem Sinnen und Suchen, mit unsrem Forschen und Finden, mit unsren Anliegen und unsren Sorgen zu ihr kommen, um aus ihr zu lernen, all unsre Gedanken und unsre Weisheit an ihr prüfen und uns unter sie beugen: so wird und bleibt das alte unveraltete Buch auch dem modernen Geistesleben der unvergleichliche und unüberbietbare Führer zum wirklichen Fortschritt.

---

# Patrick Hamilton, der erste lutherische Märtyrer Schottlands.

## Zum Gedächtnis seines vierhundertjährigen Geburtstages.

Von Pastor Couard in Klinkow bei Prenzlau.

Wenn wir uns die Geschichte der schottischen Reformation vergegenwärtigen, so wird es stets der Name John Knox sein, der uns zuerst in den Sinn kommt. Und in der Tat ist er es ja auch gewesen, der die dortige Reformation zum endgültigen Siege geführt und der schottischen Kirche ihren ihr eigentümlichen Charakter aufgeprägt hat. Aber wir

[1]) „Wer z. B. des Wunderbaren wegen, um nicht die Auferstehung Christi als buchstäbliche Tatsache anzunehmen, lieber voraussetzt, die Jünger hätten sich getäuscht und Inneres für Aeußeres genommen, der legt ihnen eine solche geistige Schwäche bei, durch welche nicht nur ihr ganzes Zeugnis von Christo unverläßlich würde: sondern auch Christus müßte, als er sich solche Zeugen wählte, nicht gewußt haben, was in dem Menschen ist. Joh. 2,25. Oder sollte er selbst es gewollt und veranstaltet haben, daß sie innere Erscheinung mußten für äußere Wahrnehmung halten: so wäre er selbst ein Urheber des Irrtums, und alle sittlichen Begriffe würden durcheinander geworfen, wenn damit eine solche höhere Würde verträglich sein sollte". (Schleiermacher, „Der christl. Glaube . ." 5. Aufl. II, 88).

[2]) Form. Conc. De comp. . . I, 3.

würden irren, wenn wir meinen wollten, er wäre der erste und einzige Reformator Schottlands gewesen. Nein, schon vor ihm haben andere den Versuch gemacht, die Kirche ihres Vaterlandes zu reinigen und aus den Banden der römischen Knechtschaft zu befreien, und unter diesen ist als erster Patrick Hamilton zu nennen. 400 Jahre sind jetzt verflossen, seit er das Licht der Welt erblickte, und es dürfte deshalb nicht unangebracht sein, eine kurze Skizze des Lebens, Wirkens und Leidens dieses ersten lutherischen Märtyrers auf schottischem Boden zu geben.

## 1.

Patrick Hamilton stammte aus einer vornehmen, mit dem königlichen Hause der Stuart verwandten Familie. Er war der Sohn des Sir Patrick Hamilton von Kincavel und Stanehouse und dessen Gemahlin Katharina Stuart, der Tochter Alexanders, Herzogs von Albany, des zweiten Sohnes König Jakob II. Geboren 1504 in Stanehouse bei Hamilton (Diözese Glasgow), wurde er in seinen ersten Lebensjahren mit liebevoller Sorgfalt von seiner Mutter erzogen, der er bis an sein Ende in zärtlicher Anhänglichkeit und dankbarer Verehrung zugetan war. Da er als der jüngere Sohn nicht der Nachfolger seines Vaters in der Baronie werden konnte, so wurde er schon frühzeitig von seinen Eltern für den geistlichen Stand bestimmt, und so war es denn natürlich, daß er bereits als Knabe ein besonderes Interesse für die Angelegenheiten seiner schottischen Landeskirche bekundete, deren kläglicher Zustand damals besonders in die Erscheinung zu treten begann. Im Jahre 1517, etwa um die Zeit, als Luther seine 95 Thesen an die Tür der Schloßkirche zu Wittenberg schlug, verließ er die Heimat, um die Universität Paris zu beziehen, nachdem er vorher infolge des großen Einflusses, den seine Familie besaß, von dem damaligen Regenten zum Titularabt von Ferne ernannt worden war, ein Ehrenamt, dessen reichliche Einkünfte ihn in den Stand setzten, zum Zweck seiner weiteren Ausbildung größere Reisen nach fremden Ländern und Universitäten zu unternehmen.

In Paris, wohin er sich zuerst wandte, war damals gerade durch des Erasmus Einwirkung die Liebe zu den humanistischen Studien neu erwacht, und so gab er sich denn auch mit jugendlichem Eifer grammatischen und philosophischen Studien hin. Die griechische Sprache wurde seine Lieblingssprache und die Werke des Plato und Aristoteles seine Lieblingsbeschäftigung. Da er einen scharfen Verstand und einen starken Wissensdrang hatte, so eignete er sich bald eine umfassende Gelehrsamkeit an und erwarb sich schon im Jahre 1520 die Magisterwürde. Wichtiger aber war es für ihn, daß er sich nicht nur vom Geist des Erasmus, sondern auch von der gewaltigen Persönlichkeit Luthers ergreifen ließ. Hallten doch gerade damals alle Hörsäle und Klöster von den machtvollen Keulenschlägen wider, die der Wittenberger Reformator gegen die Kirche des Papstes führte, waren doch schon im Jahre 1519 viele Exemplare seiner Leipziger Disputation mit Eck nach Paris gekommen. Zwar faßten die Doktoren der Sorbonne am 15. April 1520 den Beschluß, Luther für einen Ketzer zu erklären und seine Schriften zu verbrennen, zwar

sorgten sie dafür, daß die wenige Monate später in Paris eintreffende Verteidigungsschrift Melanchthons gegen dies ihr Verdammungsdekret in allen Exemplaren, deren man habhaft werden konnte, den Flammen übergeben wurde, wie sie denn auch mehrere Drucker und Buchhändler, die gegen ihren ausdrücklichen Befehl Bücher von Luther hatten drucken und ausgehen lassen, ins Gefängnis warfen — aber gerade diese ihre Feindschaft gegen die neue Lehre war es, die weitere Kreise auf sie aufmerksam machte, und so verfehlte diese denn auch nicht ihres Einflusses auf das offene, allem Fortschritt zugeneigte Gemüt Hamiltons, der sich schon jetzt Luther zuwandte, zumal da man anfangs glaubte, daß auch Erasmus der Sache Luthers günstig gesinnt sei.

Wie lange Patrick noch in Paris geblieben ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Nur soviel wissen wir, daß er im Jahre 1523 nach Schottland zurückkehrte, nachdem er vorher noch in Löwen weiterstudiert hatte, einer Universität, die mit Paris in engster Verbindung stand.

Als er nach fast sechsjährigem Aufenthalt in der Fremde endlich in die Heimat zurückgekehrt war, fand er seine edle Mutter als Witwe, da sein Vater in den blutigen Parteikämpfen der Hamiltons und Douglas am 30. April 1520 gefallen war. Am 9. Juni 1523 wurde er in die Universität St. Andrews aufgenommen, zunächst allerdings, ohne einer ihrer Fakultäten anzugehören. Erst am 3. Oktober 1524 trat er der Fakultät der Künste bei. St. Andrews war damals in geistiger Beziehung wohl die bedeutendste Stadt Schottlands; sie überragte ihre beiden Rivalen Glasgow und Aberdeen bei weitem und war als der Sitz des Primas der schottischen Kirche der Hauptversammlungsort der höheren Geistlichkeit sowie der Provinzialkonzile. Jedenfalls war St. Andrews der geeignetste Ort für Hamilton, sei es, daß er hier nur seine Kenntnisse erweitern und sich für das Predigtamt vorbereiten, sei es, daß er sich mit dem Zustand seiner Nationalkirche genauer bekannt machen und für das Werk der Kirchenverbesserung zurüsten wollte. Dennoch aber scheint er von seinem Aufenthalt auf der schottischen Universität weniger Vorteil gehabt zu haben, als von der Zeit seines Verweilens in Paris und Löwen, weil in ihr noch der scholastische Geist des Mittelalters dominierte und der Humanismus nur wenig Eingang gefunden hatte, so daß er hier wegen seiner gründlichen Kenntnis der griechischen Sprache und Literatur allgemein von Professoren und Studenten bewundert und beneidet wurde.

Der Hauptzweck seines Aufenthaltes in St. Andrews scheint der gewesen zu sein, sich dem Studium der Theologie mit besonderer Beziehung auf die Streitigkeiten, die durch Luthers Lehre sich erhoben hatten, zu widmen. Daß er aber noch weit davon entfernt war, ein erklärter Lutheraner zu sein, beweist der Umstand, daß er in St. Andrews eine neunstimmige Messe komponierte, die nach seiner Anweisung in der dortigen Kathedrale gesungen wurde, wobei er selbst die Stelle eines Vorsängers auf dem Chor versah. Gewiß werden ihm schon mancherlei Zweifel in Bezug auf die Lehre seiner Kirche gekommen sein, aber doch hat er nicht aufgehört, ihrem öffentlichen Ritual beizustimmen und muß noch immer

das völlige Vertrauen des Kathedral-Kapitels besessen haben, wenn es ihm gestattete, den Gottesdienst durch seine Komposition zu bereichern. Auch behielt er trotz seiner Abneigung gegen den Mönchsstand, der so groß war, daß er es aus Haß gegen die „Heuchelei“ nicht über sich gewinnen konnte, die Kutte anzulegen, das Amt eines Abts von Ferne bei, wenn er auch freilich nie mit den Mönchen seiner Abtei zusammenwohnte, was in jener Zeit nichts Ungewöhnliches war. Ebenso beweist der Umstand, daß er sich in seiner Kirche zum Priester weihen ließ, deutlich, daß er damals noch gar nicht daran gedacht haben kann, mit der römischen Kirche zu brechen, und daß er noch keine klare Vorstellung davon hatte, daß sich das Gelübde des kirchlichen Gehorsams, welches die Ordination forderte, nicht mit der Erkenntnis von der Wahrheit der Heiligen Schrift, zu der er schon gelangt war, vertrüge. Er fühlte es wohl, daß eine Reformation der Kirche in vielen Stücken unumgänglich notwendig sei, aber er war noch nicht zu dem Bewußtsein hindurchgedrungen, daß diese seine Überzeugung sich nicht mit dem Eintritt in den Dienst der römischen Kirche vereinigen lasse.

Während er so in St. Andrews seine theologischen Studien ruhig weiter betrieb und stufenweis zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit fortschritt, drang im Juni 1525 das erste Gerücht von der Ankunft des Luthertums in Schottland durch das Königreich, und sofort setzten es nun die Bischöfe durch, daß eine Parlamentsakte gegen die Verbreitung dieser Ketzerei im Lande angenommen wurde, wodurch natürlich die Aufmerksamkeit des Volkes erst auf die neue Lehre gerichtet und jeder vor die Frage gestellt ward, ob er auf Luthers Seite treten wollte oder nicht, eine Frage, die um so näher lag, als die Verderbnis der schottischen Kirche damals ihren Höhepunkt erreicht hatte. Sorgfältig in unverdächtige Warenballen verborgen waren große Mengen lutherischer Schriften und der englischen Übersetzung des Neuen Testamentes von Tyndal in schottische Häfen eingeschmuggelt worden und hatten schon in vielen Häusern und Herzen Eingang gefunden. Aber wenn auch die Werke deutscher und englischer Reformatoren die Reformation in Schottland vorbereiten konnten — sie zu vollbringen vermochten sie nicht. Das mußte durch einen ihrer eigenen Söhne geschehen, und der erste, der dies tat, war eben Patrick Hamilton.

Die Ereignisse des Jahres 1525 waren es, die bei ihm die Entscheidung für Luther und seine Lehre beschleunigten. Wohl zweifelte er, wie wir bereits sahen, schon seit längerer Zeit nicht mehr daran, daß eine Reformation notwendig und das Verlangen nach derselben gerecht und Gott wohlgefällig sei, aber er wußte bisher noch nicht, wem er zustimmen sollte, Erasmus, der nicht eine Erneuerung der Lehre, sondern nur eine Verschärfung der Kirchenzucht wünschte, oder Luther, der, beginnend mit dem Ablaß, eine falsche Lehre nach der andern über den Haufen warf und an die Stelle des römischen Irrtums die evangelische Wahrheit setzte, Erasmus, der den Baum heilen wollte, ohne die Wurzel anzugreifen, oder Luther, der dem Übel an die Wurzel ging in der Gewißheit, daß man nur dann gute Früchte bekommen könne, wenn man

zuvor die Wurzel gesund gemacht habe, weil nur die Besserung der Lehre eine Besserung der Sitten hervorzubringen imstande sei. Sicherlich waren es harte Kämpfe, durch die Hamilton sich hindurchringen mußte, aber schließlich siegte doch bei ihm die Erkenntnis, daß allein die neue Lehre das einzige Heilmittel gegen die vielen Schäden der Kirche darbiete, und so begann er denn im Laufe des Jahres 1526 seine neugewonnene Überzeugung frei und öffentlich auszusprechen. Freilich zog ihm das sofort die Feindschaft des Papsttums zu. Der Erzbischof James Beaton, dem seine ketzerischen Ansichten alsbald überbracht wurden, ließ ihn vor sich fordern, damit er sich gegen die wider ihn erhobenen Anklagen verteidige, aber die Alternative, die ihm gestellt wurde, war doch schließlich nur die: entweder widerrufen oder sterben. Kaum hatte er begonnen, die reine Lehre zu verkündigen, da sollte ihm auch schon der Mund geschlossen und sein Zeugnis in den Flammen des Scheiterhaufens erstickt werden. Kein Wunder, daß er sich in seinem neuen Glauben noch nicht stark genug fühlte, eine solche Prüfung zu bestehen, und so entzog er sich denn, da der Primas aus Furcht vor dem mächtigen Einfluß der Hamiltons es noch nicht wagte, gewaltsam gegen ihn vorzugehen, seinen Drohungen, indem er auf einige Zeit Schottland verließ, um sich, fern von äußerer Gefahr, in seinem Glauben zu stärken, in seiner Erkenntnis zu vertiefen und so für die hehre Aufgabe vorzubereiten, die Gott der Herr ihm gestellt hatte.

## 2.

Es war für einen jungen, eifrigen Lutheraner ein ganz natürlicher Wunsch, den großen Meister selbst zu sehen und zu hören, der der Christenheit die lebendige Quelle der Wahrheit wieder eröffnet hatte, und so finden wir denn auch Patrick Hamilton im Frühjahr 1527 auf der Reise nach Wittenberg. Freilich war die Zeit seines dortigen Aufenthaltes nur kurz bemessen, da die im Sommer desselben Jahres ausbrechende Pest Professoren und Studenten zwang, nach Jena überzusiedeln, aber es war doch eine Zeit gewaltigen inneren Fortschreitens und Reifens. Hamilton wurde bald mit Luther und Melanchthon bekannt und vertraut und genoß die tägliche Unterweisung der beiden großen Gottesmänner; er sah, wie der frühere Augustinermönch im glücklichsten Ehestand lebte, sah, wie die Kirchen der Stadt von allem Aberglauben gereinigt und die Klöster verlassen waren, sah, wie das Sakrament des Altars den Kommunikanten in beiderlei Gestalt gereicht wurde, er hörte allüberall Luthers herrliche Lieder mit Inbrunst und Andacht singen und saß selbst bewundernd zu des Reformators Füßen, wenn er mit unvergleichlicher Kraft und Freudigkeit das lautere Evangelium verkündigte — wahrlich, es waren gesegnete Tage, die er in der äußerlich so unbedeutenden, aber geistig so hoch bedeutenden Stadt verleben durfte.

Von Wittenberg wandte er sich nach Marburg, der neugegründeten Universität Philipps von Hessen, der ersten hohen Schule in Deutschland, die ohne die Sanktion des Papstes errichtet worden war. Sollte sie doch nach der ausdrücklichen Bestimmung ihres Stifters einen bewußt

evangelischen Charakter tragen, sollten doch nur solche Männer als Professoren an sie berufen werden, die sich zur reinen Lehre bekannten. Hamilton war Zeuge ihrer feierlichen Einweihung und gehörte zu den ersten, die bei ihr immatrikuliert wurden, und noch heute ist sein Name im Original-Album der Universität zu lesen.

Unter den Männern, die an der neuen Hochschule lehrten, zogen Patrick Hamilton hauptsächlich der Theologe Erhard Schnepf und der Humanist Hermann von dem Busch, vor allem aber Franz Lambert an. Der letztere, der anfänglich Mönch zu Avignon gewesen, dann aber gezwungen worden war, sein Vaterland zu verlassen und eine Zeitlang in Wittenberg studiert hatte, war die Seele der theologischen Fakultät. Patrick besuchte mehrere Monate lang seine Vorlesungen und genoß auch seinen persönlichen Umgang, und da Lambert ihm in herzlicher Zuneigung zugetan war und Hamilton mit aufrichtiger Hochachtung zu jenem aufsah, so wurde ihr Verhältnis das denkbar innigste und schönste. Um diese Zeit kamen auch Tyndal, der verdienstvolle englische Bibelübersetzer, und sein junger Freund und Mithelfer John Frith nach Marburg, und schlossen sich gleich Patrick eng an Lambert an. Lambert und Tyndal, die bedeutend älter waren — jener war 1486, dieser 1477 geboren — wurden von Hamilton und Frith wie Väter verehrt, während die beiden jüngeren Männer — Frith war 1503 geboren — sich wie Brüder liebten. Es war kein Zufall, daß diese drei Kinder Großbritanniens, die alle dazu bestimmt waren, Blutzeugen für die göttliche Wahrheit zu werden, Tyndal († 1536 in Vilvoord bei Brüssel), Frith († 1533 zu Smithfield) und Hamilton hier in Marburg eine Zeitlang in inniger Freundschaft miteinander lebten. Sie sollten sich eben von Angesicht zu Angesicht sehen, das Herz zum Herzen finden und sich gemeinsam für die hehre Aufgabe vorbereiten, die Gott der Herr ihnen gestellt.

Während Patrick Hamilton sich unter all diesen Einflüssen befand, die sein inneres Leben kräftigten und vertieften, schrieb er auf Lamberts Anregung hin die einzige Schrift, die aus seiner Feder auf uns gekommen ist. Es waren das eine Reihe von Thesen (Patricks Places, loci communes), die er öffentlich mit großer Gelehrsamkeit verteidigte. Ursprünglich lateinisch abgefaßt, wurden sie später von John Frith ins Englische übersetzt und von ihm treffend mit den Worten charakterisiert: „Diese kleine Abhandlung ist ein merkwürdiges Denkmal der Gaben und Kenntnisse dieses vortrefflichen und sehr gelehrten jungen Mannes. Die Reife des theologischen Urteils, welche sich darin ausspricht, war bei einem so jungen Schriftsteller, der erst kurz zuvor aus der Finsternis des römischen Irrtums aufgetaucht war, etwas Außerordentliches." Ich muß es mir versagen, länger bei diesen Thesen zu verweilen; ich bemerke nur, daß sie, ausgehend von dem Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, Glauben und Werken, die lutherische Rechtfertigungslehre als den Mittelpunkt seiner Theologie in engem, meist wörtlichem Anschluß an die Gedankengänge des Neuen Testamentes erweisen, indem sie nacheinander von der Lehre vom Gesetz, von der Lehre des Evangeliums, von der Natur und dem Amt des Gesetzes und des Evangeliums, vom Glauben,

von der Rechtfertigung durch den Glauben, vom Glauben an Christum, von der Hoffnung, von der Liebe handeln und endlich eine Vergleichung zwischen Glaube, Hoffnung und Liebe geben. So klein die Schrift ist, so hat sie doch ein großes historisches Interesse, da sie einmal das früheste Erzeugnis der schottischen Reformation ist und zum andern auch in der Folgezeit der Eckstein der protestantischen Theologie in Schottland und England wurde.

Bereits am Schlusse aber des ersten Halbjahres seiner Marburger Studienzeit ward es Hamilton klar, daß die Pflicht gegen Gott und sein Vaterland ihn in die Heimat zurückrufe. Wohl wurde er von befreundeter Seite auf die Gefahr dieses Schrittes hingewiesen, aber nichts konnte ihn von dem Entschluß abbringen, seinem Vaterland ein Verkündiger des seligmachenden Evangeliums zu werden. Er sehnte sich danach, das köstliche Gut, das er selbst durch Gottes Gnade empfangen hatte, seinen Volksgenossen zu überbringen, und schon am Schlusse seiner Disputation hatte er es seinen Mitstudierenden in Marburg zugerufen: „Wir haben einen freundlichen und milden Herrn; er tut alles umsonst. Lasset uns nachfolgen seinen Fußtapfen, den alle Welt preisen und verherrlichen soll!"

Es könnte uns wundernehmen, daß die kurze Zeit von sechs Monaten eine so gewaltige durchgreifende Veränderung in ihm hervorgebracht hat. Vordem seinem Vaterlande entflohen, weil er sich selbst dem noch nicht gewachsen fühlte, für das Evangelium zu leiden, beeilt er sich nun, den ihm drohenden Gefahren mutig ins Auge zu schauen. Aber wenn wir daran denken, daß er, der bisher die Reformation nur aus Büchern kennen gelernt, nun die großen Gottesmänner von Angesicht zu Angesicht sah und von ihrem Zeugengeist angeweht wurde, so werden wir es begreifen, daß er selbst in seinem Herzen mit göttlicher Kraft erfüllt und zu einem Glaubenshelden geworden war, der sein Leben für nichts achtete, sondern gern bereit war, es für seinen Herrn und Heiland dahinzugeben.

So kehrte er denn im Spätherbst des Jahres 1527 nach Schottland zurück und begab sich zunächst nach Kincavel, wo sein älterer Bruder Jakob in die Besitzungen und Würden seines Vaters eingetreten und von einem treuen Weibe und einer aufblühenden Kinderschar sowie von seiner verwitweten Mutter und seiner Schwester Katharina umgeben war. Diese seine nächsten Verwandten samt der Dienerschaft der Familie bildeten Patricks erste Gemeinde, und daß er ihr das teure Evangelium nicht ohne Segen verkündigte, beweist der Umstand, daß sowohl sein Bruder wie auch seine Schwester in späteren Jahren gern und freudig um desselben willen Leiden erduldeten. Aber bald beschränkte er sich mit seiner Predigt nicht mehr auf den engen Kreis in Kincavel, sondern begann das Evangelium in der ganzen Gegend zu verkündigen. Wohin er kam, versäumte er nicht, von dem Heil in Christo zu zeugen, und führte so viele Herzen aus der Nacht des römischen Aberglaubens zu dem hellen Licht der Gnade Gottes, die in Christo Jesu erschienen ist.

Bis Mitte Januar 1528 blieb er in Kincavel, und in diese Zeit fällt auch ein Ereignis, das nicht nur für ihn, sondern auch für die schottische Kirche von großer Bedeutung war: er trat in den Ehestand.

Nicht nur durch die Predigt des göttlichen Wortes, sondern auch durch die Tat wollte er es gleich Luther beweisen, daß er gänzlich mit Rom und seiner angemaßten Herrschaft gebrochen habe und sich nicht länger unter seine Tyrannei beugen wollte. Der Name des Mädchens, das ihm die Hand zum Ehebunde reichte, ist unbekannt geblieben, aber soviel steht fest: Sie muß eine glaubensstarke Seele gewesen sein, daß sie bereit war, dem Manne sich zu vermählen, dessen Leben jeden Augenblick in Gefahr vor übermächtigen Feinden war.

Und diese Feinde waren schon auf dem Plan. Der Ruf von seinen Predigten war bereits zu den Ohren des Erzbischofs Beaton gedrungen und hatte denselben mit großer Unruhe erfüllt. War doch dieser junge Mann aus königlichem Geschlecht, der zu den Füßen der deutschen Ketzerhäupter gesessen hatte und mit der ganzen Macht seiner Überzeugung für die neue Lehre eintrat, für Schottland ein furchtbarerer und gefährlicherer Feind, als es selbst Luther hätte sein können, und es durfte deshalb keine Zeit verloren werden, um ihn möglichst bald unschädlich zu machen. Indessen, Vorsicht war geboten. Die Familie der Hamiltons war mächtig und zudem war der alte Streit mit den Douglas begraben worden. Man mußte also Mittel finden, um den Prozeß, den man Patrick zu machen wünschte, auf so klare Beweismittel zu gründen, daß selbst seine Verwandten nicht imstande waren, dagegen einzuschreiten, man mußte Zeit gewinnen, um sich der Stimmung des jungen Königs und seiner Führer, der Douglas, zu vergewissern, um sich davon zu überzeugen, daß Jakob V., wenn er auch die Tat nicht öffentlich sanktionieren, so doch sich derselben nicht widersetzen oder sie gar rächen würde.

Unter diesen schwierigen Verhältnissen machte denn auch der Primas der Kirche samt seinen Ratgebern keinen Versuch, sich Patrick Hamiltons mit Gewalt zu bemächtigen, sondern sie suchten ihn mit List nach St. Andrews zu bringen. Beaton ließ ihn bitten, er möge zu ihm kommen, damit er sich mit ihm über solche Angelegenheiten der Kirche besprechen könne, die einer Reform bedürften. Und obgleich der Zweck dieser Einladung klar vor Augen lag, obgleich er von seinen Freunden gewarnt und ihm sein Schicksal vorausgesagt wurde, zögerte Hamilton doch keinen Augenblick, der Aufforderung Folge zu leisten. Er wußte, daß, wenn er die Einladung ausschlage, dies nur einen entschiedenen Befehl nach sich ziehen würde, und überdem hoffte er, daß es für die Sache des Evangeliums von großem Vorteil sein würde, wenn er in St. Andrews mit seiner Predigt Gehör fände, und sollte es Gottes Wille sein, daß er dort für die Wahrheit sterbe — nun, so wollte er sein Leben für nichts achten, sondern freudig seinen Glauben mit seinem Tode besiegeln.

In Begleitung mehrerer Freunde und Verwandter, die ihn gegen die Bosheit seiner Feinde schützen wollten, langte er Mitte Januar 1528 in St. Andrews an. Die Konferenz mit Beaton und seinen Ratgebern währte mehrere Tage, und man zeigte in ihr von seiten des Primas viel Versöhnlichkeit, ja man gab sich sogar den Anschein, als billige man in einigen Punkten Hamiltons Ansicht, und ließ ihn nach Schluß der Besprechung sich frei in Stadt und Universität bewegen und ihn seine Über-

zeugung sowohl öffentlich wie privatim ungehindert aussprechen. Durch diese heuchlerische Politik erreichten Beaton und seine Helfershelfer das, was sie wollten. Denn einmal gewannen sie so Zeit, um sich der stillschweigenden Zustimmung der Häupter des Landes zu dem tragischen Ausgang, den sie vorbereiteten, zu versichern, und zum andern erhielten sie dadurch, daß Hamilton nun seine Ansichten ohne jeden Rückhalt öffentlich aussprach, die Waffen in die Hand, deren sie bedurften, um ihn zu vernichten, denn natürlich wurde jedes seiner Worte von verkappten Feinden sofort niedergeschrieben, um hernach gegen ihn verwendet zu werden. Das Haupt dieser Heuchler und Angeber war der Prior des Dominikanerklosters zu St. Andrews, Alexander Campbell, ein gelehrter junger Mann, von dessen wahrlich nicht beneidenswerter Tätigkeit sich Beaton offenbar um so mehr Nutzen versprach, als er selbst einem gewissen Maße kirchlicher Reformen nicht abgeneigt war und sich so leicht das Vertrauen Hamiltons zu erwerben und in die Geheimnisse seines Herzens einzudringen vermochte.

Einen ganzen Monat hindurch ließ man Patrick so gewähren, und es war für die Anfänge der Reformation in Schottland von der größten Wichtigkeit, daß er so lange den Samen des göttlichen Wortes in St. Andrews ausstreuen und in vieler Herzen das Licht der göttlichen Wahrheit anzünden konnte — wurde doch selbst einer seiner hervorragendsten Gegner, Alesius, von ihm zur rechten Erkenntnis geführt; aber endlich kam doch der Augenblick, wo der Würfel fiel, wo er dazu berufen wurde, nicht nur mit seinen Worten, sondern auch mit seinem Sterben für seinen Herrn und Meister zu zeugen.

## 3.

Als Beaton und seine Ratgeber sahen, daß sie ohne Gefahr gegen Hamilton vorgehen konnten, warfen sie die Maske ab und richteten an ihn die Aufforderung, an einem bestimmten Tage vor dem Primas zu erscheinen, um sich wegen der gegen ihn erhobenen Anklage zu verantworten, daß er verschiedene Ketzereien festhalte und lehre. Seine Freunde, welche die drohende Gefahr erkannten, baten ihn zwar inständigst, er möchte, solange er noch die Freiheit habe, sein Leben retten, und gaben sogar vor, daß der Erzbischof selbst es gern sähe, wenn er diesen Schritt täte, aber Hamilton ließ sich weder durch das Gerücht von dem persönlichen Wunsch des Primas noch durch die Bitten seiner Freunde und Verwandten bewegen, aus St. Andrews zu entfliehen. Er sei hierhergekommen, sagte er, um die Frommen durch seinen Tod als Märtyrer der Wahrheit in ihrem Glauben zu stärken, und wenn er jetzt den Rücken wenden wollte, so würde er dadurch nur manchem zu einem Stein des Anstoßes und zur Ursache des Falles werden.

Kaum hatte Patricks Bruder in Kincavel die Kunde von dem Beschluß der Geistlichkeit, gegen Hamilton bis aufs Äußerste vorzugehen, erhalten, da sammelte er auch sofort eine starke Heeresmacht, um zum Schutze des Bedrängten auszuziehen, zumal da er wußte, daß von seiten König Jakobs keine Hilfe zu erwarten war. Als er aber nach St. An-

drews aufbrechen wollte, hinderte ihn ein anhaltender Sturm an der Überschreitung des Firth, und so konnte er die Stadt nicht mehr rechtzeitig erreichen, um seinen Bruder den Händen seiner erbarmungslosen Feinde zu entwinden.

Diesen aber erschreckte die Aussicht auf die ihn erwartende Untersuchung so wenig, daß er in der letzten Zeit nur seine Anstrengungen verdoppelte, die wichtigsten Lehren des Evangeliums zu verkündigen, und von Begierde erfüllt, Christi Namen zu bekennen, erschien er am festgesetzten Tage schon viel früher vor dem Primas, als ihm zu kommen befohlen war.

13 ketzerische Sätze, vor allem seinen Marburger Thesen, aber auch seinen öffentlichen Aussprüchen in St. Andrews entnommen, waren es, wegen deren er sich zu verantworten hatte. Die ersten 7 sind die wichtigsten; ich setze sie um des Interesses willen, das sie beanspruchen dürfen, hierher. 1. Der Mensch wird vor Gott gerecht aus Glauben, nicht aus Werken. 2. Glaube, Hoffnung, Liebe wachsen aus einem Stamme, so daß, wer die eine hat, sie alle hat. 3. Gute Werke machen nicht einen guten Menschen, sondern ein guter Mensch tut gute Werke. 4. Bilder zu verehren und zu den Heiligen zu beten ist wider Gottes Wort. 5. Der Papst steht nicht über dem einfachen Priester. 6. Der Papst ist der Antichrist. 7. Es ist das Recht aller Menschen, die eine Seele haben, Gottes Wort zu lesen, denn sie sind fähig, es zu verstehen, sonderlich das Testament Jesu Christi. Als man ihn aufforderte, sich über diese Sätze zu äußern, erklärte er, daß er an den 7 ersten als an göttlicher Wahrheit unverbrüchlich festhalte; über die 6 anderen sei er zu disputieren bereit, könne sie aber nicht verdammen, wenn ihm nicht bessere Gründe entgegengehalten würden als die seien, welche er bisher vernommen habe.

Nachdem man sich mit ihm des längeren über jeden dieser Sätze besprochen hatte, übergab man dieselben dem Gutachten einer zu diesem Zwecke aus den bedeutendsten Theologen und Lehrern des kanonischen Rechtes gebildeten Kommission, und gestattete ihm, inzwischen in gewohnter Weise fortzuleben. Man wollte dadurch den Schein vermeiden, als stände das Urteil über seine Ansichten schon fest, als wüßte man bereits, welchen Ausgang der Prozeß nehmen würde. Und doch war Hamiltons Tod schon längst beschlossene Sache! Binnen weniger Tage wurden sämtliche 13 Sätze von der Kommission für ketzerisch erklärt und dies Gutachten von allen, die bei der Universität in irgend welchem Ansehen standen, unterschrieben. Beaton beschloß, dieses Urteil am letzten Tage des Februar (es war der 29.) in feierlicher Versammlung der Geistlichkeit in der Kathedrale vorzulegen und traf sogleich alle Maßregeln, um diese Versammlung zu einer möglichst imposanten zu gestalten.

Da er jedoch inzwischen die Kunde erhalten hatte, daß nicht bloß Hamiltons Bruder, sondern auch andere, die mit Mißfallen die wachsende Verderbnis der Kirche gesehen und den persönlichen Umgang Patricks genossen hatten, Versuche machten, diesen zu befreien, so hielt er es nicht für geraten, Hamilton noch länger in Freiheit zu lassen, sondern ließ das Haus, in dem er wohnte, in der Nacht von Bewaffneten umstellen und

ihn gefangen nehmen. Willig übergab sich Patrick in ihre Hände und ließ sich ruhig und gottergeben in das erzbischöfliche Palais abführen.

So kam denn der 29. Februar heran. Ein unermeßlicher Volkshaufen strömte schon am frühen Morgen nach der Kathedrale, und zur festgesetzten Stunde begab sich auch der Primas mit seinem zahlreichen Gefolge dorthin. Unter starker Eskorte wurde Hamilton in die Kirche geführt und erhielt auf einer Kanzel seinen Sitz, wo er von allen Versammelten gesehen und gehört werden konnte. Auf Befehl des Erzbischofs verlas Alexander Campbell die 13 Sätze mit lauter Stimme und suchte zu beweisen, daß die in ihnen enthaltenen Lehren ketzerisch seien, aber Patrick verteidigte sich so treffend, daß jener bald völlig in die Enge geriet und die Bischöfe ihm den Rat geben mußten, keine anderen Gründe mehr vorzubringen, sondern ihn ohne weiteres einen Ketzer zu schelten und mit neuen Anschuldigungen zu überhäufen. Hamilton ließ es ruhig geschehen, antwortete aber auch jetzt auf dieselben mit der größten Ruhe und Bestimmtheit und leugnete nichts von dem ab, was er als die Wahrheit aus Gottes Wort erkannt hatte, so daß Campbell nach kurzer Zeit schon ausrufen konnte: Mylord, Sie hören, daß er die Institutionen der heiligen Kirche und die Autorität des heiligen Vaters, des Papstes, leugnet. Es bedarf keiner weiteren Anklage von meiner Seite.

Der Zweck der Richter Hamiltons war vollkommen erreicht. Er hatte öffentlich seine Irrlehren bekannt und an ihnen festgehalten, und konnte nun auch ebenso öffentlich als Ketzer verurteilt und gerichtet werden. So erhob sich denn Beaton von seinem Sitze und sprach das Urteil über ihn aus, durch das er aller Würden, Ehren, Titel, Ämter und Benefizien der Kirche für verlustig erklärt und der weltlichen Gewalt zur Bestrafung und Konfiskation seiner Güter überantwortet wurde.

Unter starker Bewachung wurde Patrick in sein Gefängnis zurückgeführt, und da man fürchtete, daß eine Verzögerung der Urteilsvollstreckung möglicherweise noch seine Befreiung zur Folge haben könnte, so wurde angeordnet, daß seine Hinrichtung noch am selben Tage stattfinden sollte. Die gewöhnlichen Formalitäten der Ausstoßung aus dem Priesterstand unterblieben der Eile wegen, und wenige Stunden, nachdem er in der Kathedrale sein Todesurteil vernommen hatte, bereiteten die Scharfrichter schon den Pfahl, an dem er vor der Tür des St. Salvator-Kollegiums verbrannt werden sollte.

Um die Mittagszeit wurde er zum Richtplatz geführt. In der rechten Hand das Neue Testament haltend, ging er mit völliger Ruhe, begleitet von seinen Dienern und einigen vertrauten Freunden an den Ort seiner Qual. Als er den Pfahl erblickte, an den er gebunden werden sollte, erhob er seine Augen gen Himmel und betete still und inbrünstig um Kraft und Freudigkeit zum Sterben, händigte dann einem Freunde das teure Buch ein, das er trug, und schenkte einem seiner Diener seine Oberkleider mit den Worten: „Diese werden im Feuer nichts nützen, dir aber werden sie noch nützlich sein.“ Als man dann den letzten Versuch machte, ihn zum Wanken zu bringen, indem man ihm das Leben zu schenken versprach, wenn er sein in der Kathedrale abgelegtes Bekenntnis

widerrufen wollte, entgegnete er, daß er dasselbe aus Furcht vor dem Feuer nicht widerrufen, sondern lieber seinen Leib den Flammen übergeben, als seine Seele zur Strafe für seine Verleugnung in der Hölle brennen lassen wollte. Gegen das über ihn gehaltene Gericht aber und den gefällten Urteilsspruch protestiere er öffentlich und empfehle sich im übrigen der Barmherzigkeit Gottes.

Während nun die Scharfrichter herzutraten, um den Märtyrer mit einer Kette an den Pfahl zu binden und den Scheiterhaufen in Brand zu setzen, betete Hamilton zu Gott, daß er sich des armen Volkes, das ihn verfolge, erbarmen und ihn stärken wolle, die Leiden, die seiner warteten, standhaft und ohne im Glauben zu wanken zu ertragen, damit er gewürdigt werden könne, in die ewige Herrlichkeit einzugehen.

Da anfänglich trotz Pulvers und trockener Reisbündel der Scheiterhaufen nicht ordentlich in Brand geraten wollte, so mußte erst neues Pulver und Holz aus dem Schlosse geholt werden. Es war das für den armen Dulder eine qualvolle Zeit, da ihm durch das Pulver bereits die rechte Hand und die linke Wange versengt worden waren und das Holz auf allen Seiten um ihn herum glimmte und schwelte. Dennoch aber richtete er in ihr ernste Worte an die umstehende Menge und wandte sich auch an die Mönche, die ihn aufforderten, zur heiligen Jungfrau zu beten, mit den Worten: „Ihr kommt zu spät mit eurem Rat, da ich auf dem Punkt stehe, verbrannt zu werden. Hätte ich widerrufen wollen, so hätte ich nicht nötig gehabt, hier zu sein. Aber ich bitte euch, tretet hervor und bezeugt die Wahrheit eurer Religion dadurch, daß ihr euren kleinen Finger in dies Feuer steckt, worin mein ganzer Leib brennt." Dem Campbell dagegen, der sich heuchlerisch in sein Vertrauen eingeschlichen und die Anklage gegen ihn in der Kathedrale geführt hatte, rief er es mit gerechter Strenge zu: „Gottloser Mann, du weißt, daß es Gottes Wahrheit ist, um derentwillen ich hier leide. Ich fordere dich vor den Richterstuhl Gottes und Jesu Christi, seines Sohnes, daß du innerhalb 40 Tagen dort erscheinest, um Rechenschaft abzulegen vor diesem Richter wegen der ungerechten Anklage, die gegen dein eigenes Gewissen ist" — und Alesius erzählt, daß Campbell bald nachher aus Gewissensangst in Tobsucht verfallen und in Kürze gestorben sei.

Mittlerweile kamen die Scharfrichter aus dem Schlosse zurück und der Scheiterhaufen wurde von neuem angezündet. Wie einst in Kostnitz ein Bauer voll heiligen Eifers Holz herzutrug, um Huß verbrennen zu helfen in der Meinung, er tue damit ein gottseliges Werk, so trug auch hier ein Bäcker Arme voll Stroh herbei und warf sie in das Feuer. Ein Windstoß fachte die Flammen an, die lodernd gen Himmel schlugen, aber noch behielt Hamilton Kraft genug, um seiner teuren Mutter zu gedenken und sie dem Schutz und der Sorgfalt seiner Freunde zu empfehlen. Ja als er bereits nicht mehr zu sprechen im stande war, da hob er, als eine Stimme aus der Menge ihm zurief, er möge ein Wahrzeichen geben, wenn er die Lehre, um derentwillen er jetzt den Tod erleide, noch für recht und wahr erkenne, drei Finger auf — die beiden anderen waren ihm schon verbrannt — und hielt sie hoch, bis er ausgelitten hatte.

Sechs Uhr abends war es, bis sein Leib endlich ganz in Asche verwandelt war. Beinahe sechs Stunden hatte die Hinrichtung gewährt, „aber während dieser ganzen Zeit," berichtet Alesius, der Zeuge seines Todes und sein erster Biograph, „gab er niemals ein Zeichen von Ungeduld oder Zorn von sich, noch rief er den Himmel um Rache für seine Verfolger an, so groß war sein Glaube, so stark seine Zuversicht auf Gott."

So endete am 29. Februar 1528 Patrick Hamilton, kaum 24 Jahre alt, als edler Märtyrer einer edlen Sache. Er war kein origineller Charakter, kein schöpferischer Genius, wie Luther, kein Meister, sondern ein Schüler, aber er war trotz seiner Jugend ein gründlich durchgebildeter Theologe, ein tiefer, ernster Christ, ein vollkommen treues Abbild dessen, der selbst der Abglanz und das Ebenbild Gottes ist. Es war der einfache Grundsatz seines Lebens, den Fußstapfen seines Herrn nachzufolgen, und er ist ihm immerdar treu geblieben, nicht nur in Kreuz und Leid, in Banden und Tod, sondern auch im Geist der Liebe und Geduld, der Sanftmut und Milde, der über all sein Denken und Reden, Handeln und Tun ausgegossen war. Er gehörte zu den reinen Herzen, die Gott schauen, zu den Friedfertigen, die seine Kinder heißen, zu den um Gerechtigkeit willen Verfolgten, die ins Himmelreich eingehen sollen.

Durch seinen Tod hat Hamilton seinem Vaterlande mehr genützt, als er es vielleicht durch ein langes Leben zu tun vermocht hätte. Denn gerade ein solches Martyrium war es, dessen Schottland bedurfte, um aus seinem Schlafe aufgeweckt und zur Aufmerksamkeit und zum Nachdenken über Gottes Wort geführt zu werden. Jetzt aber forschte man allerorten fleißig nach der Lehre, für die der junge Edelmann sein Leben dahingegeben hatte, jetzt las man eifrig die Schriften Luthers und anderer Reformatoren, und so fand denn das Evangelium in allen Ständen der Bevölkerung, unter den adligen Geschlechtern so gut wie in den größeren und bedeutenderen Städten, immer zahlreichere und freudigere Anhänger. Hamiltons Tod hatte eine gewaltig werbende Kraft; durch ihn war in Schottland ein Feuer angezündet worden, das niemand und nichts wieder auszulöschen vermochte.

---

# Etwas vom modernen Predigen.

Von Pfarrer **Martin Scheele** zu Bad Sooden a. d. Werra.

1. „Modernes Predigen." Klingt das nicht wunderbar? Klingt das nicht wie eine unberechtigte Zumutung, der wir Prediger uns mit aller Macht zu widersetzen haben? Ist das nicht der Hauptvorzug der Predigt des Evangeliums, daß sie ewig gültig ist für alle Zeiten und darum nicht nötig hat, sich irgend welchem modernen Zeitgeschmack anzubequemen? Und ist's nicht in einer Zeit, der es vorbehalten blieb, nicht nur die Kleider und sonstige Lebensbedürfnisse des Menschen der tyrannischen Herrscherin Mode zu unterwerfen, sondern auch Geistesmeinungen und also die tiefsten Überzeugungen der Menschenseele an der „Moderne"

zu messen, — eine wahre Wohltat, daß die Predigt des Evangeliums die stille Insel bleibt, der Fels im Meer, wo man als auf einem festen Punkte Ruhe findet vor dem ruhelos bewegten Dahinströmen vergänglicher Zeitmeinungen? Wie oft hört man daher in unserer Zeit sogar von vielen Christen, die im gewöhnlichen Leben der Moderne auf allen Gebieten ihren Tribut entrichten, die Forderung aussprechen, daß sie wenigstens in der Kirche nichts vom modernen Wesen hören möchten. Oft werden darum die wohlgemeintesten Versuche der Prediger, Züge aus dem Leben der Jetztzeit, wie Erfindungen, Entdeckungen, herrschende Zeitmeinungen u. s. w. mit in den Kreis ihrer Betrachtungen zu ziehen und, weil sie doch nun einmal zum heutigen Christenleben, wie es tatsächlich ist, gehören und das tägliche Tun, Denken und Streben der Christen beschäftigen, mit dem Licht des Evangeliums zu beleuchten, auf das Härteste beurteilt, — nicht nur von Gegnern der Mode, sondern auch von solchen, die im Leben eifrig der Moderne dienen und sonst alle Vorwürfe leichter ertragen könnten als den, daß sie „unmodern" seien. In der Kirche will man wenigstens Ruhe haben vor dem Wesen des modernen Lebens. Da will man nur für seine Seele sorgen und darum nur das alte Evangelium hören nicht nur ohne modernen Beigeschmack, sondern auch ohne jede Erinnerung an moderne Dinge, weil man darin schon eine Störung der reinen Seelenandacht sieht.

Unschwer ist zu erkennen, daß bei solchen Empfindungen Wahres und Falsches miteinander vermischt ist. Berechtigt ist die Forderung, daß der im Drängen des modernen Lebens viel umgetriebene Mensch in dem alten lauteren Evangelium eine Geistesmacht hat, die über allen Zeitströmungen erhaben ewig gültig bleibt, ja eine Geistesmacht, die wie von aller geistigen Knechtschaft, auch von der tyrannischen Sklaverei der Moderne die arme Menschenseele befreit, so daß sie Ruhe findet von allen Treibereien des Zeitgeschmacks. Unberechtigt ist aber gerade deswegen das Verlangen, daß die Predigt des Evangeliums schon die Erwähnung dessen vermeiden müsse, was an das moderne Leben erinnert und in den archaistischen Vorstellungen stehen bleiben müßte, wie sie etwa dem Zeitalter Jesu eigen waren. Denn wenn es auch dasselbe Reich der Finsternis ist, das unserm Herrn Jesus im falschen Pharisäismus und Sadducäismus, den Aposteln im gebildeten Hellenismus und im rücksichtslosen Heidentum entgegentrat und uns in römischer Gewissensknechtung und im kühn auftretenden Materialismus, Naturalismus und modernen Freidenkertum, so sind doch die Äußerungen dieses Reiches der Finsternis für die Zeiten so grundverschieden, daß es geradezu eine Verkümmerung und Beschränkung des ewiggültigen Evangeliums bedeuten würde, wenn die Predigt desselben sich beschränken wollte auf die Beleuchtung derjenigen feindlichen Geistesmächte, die etwa zur Zeit Jesu und der Apostel modern waren. Darum ist das Buch Herrmanns: „Die sittlichen Weisungen Jesu" mit Freuden zu begrüßen, weil es den berechtigten Versuch macht, den ewig gültigen Gehalt der Gebote unseres Heilandes aus der Zeitumhüllung, in der sie gegeben, herauszuheben. Mag man mit einzelnen Resultaten darin nicht einverstanden sein, so ist doch der Weg glücklich

angedeutet, den wir auch in unserer Predigt gehen müssen, wenn er auch noch so mühsam ist. Zwingt uns Prediger doch oft die Not der Zeit ganz von selbst, diesen Weg zu beschreiten, auch wenn wir, um nicht auf Gemeinplätze und ermüdende Wiederholung eigner Lieblingsgedanken zu geraten, uns mit Recht streng an den Text halten. Aber gerade den Begriff der Textgemäßheit gilt es zu erweitern. Wenn jemand z. B. über das Evangelium vom 8. post trin.: „Sehet euch vor vor den falschen Propheten" unter Berufung auf das Prinzip strenger Textgemäßheit nur über die Klasse der pharisäischen Heuchler predigen und vor den Wölfen im Schafskleid warnen würde, so würde er durch seine Textgemäßheit das Ewiggültige dieser Mahnung des Herrn für alle Zeiten verkümmern; denn solche Lehrer gibt es heute nicht mehr, wie sie damals das Heil der Seelen verdarben. Darum sind aber dieselben Gefahren der Seele, vor denen der Herr hier warnt, nicht geringer, sondern noch viel größer geworden. Nur daß die Seelenverderber von heute sich nicht erst die Mühe zu geben brauchen, das Schafskleid äußerer Frömmigkeit anzuziehen, nein „heute ist das Wolfskleid Mode" (Keller). Ebenso steht es mit den reichlichen Ermahnungen des Herrn vor Heuchlern. Wenn der Herr heute lebte und sich den heutigen Äußerungen des Reiches der Finsternis gegenübersähe, so würde er bei der krankhaften Angst unsrer Zeit vor Frömmelei und der weitverbreiteten Verdächtigung jeder, auch der gesundesten Frömmigkeitsäußerung als Heuchelei und Muckerei viel ernster, als er es zu seiner Zeit brauchte, vor Verleugnung warnen. Denn Verleugner gibt es heute tausendmal mehr als Heuchler. In diesem Sinne zwingt die Not der Zeit uns Prediger schon längst, den Begriff der „Textgemäßheit" in der Richtung zu erweitern, daß wir die Mahnungen des Herrn auf unsere Zeit sinngemäß anwenden.

Eine Verkümmerung des ewig gültigen Evangeliums würde es aber auch bedeuten, wenn man dem Prediger zumuten wollte, von der modernen Welt, die uns umgibt mit ihrem Leben und Streben, ihren Entdeckungen und Fortschritten und den gewaltigen Geistesmächten, die auf den Plan treten, in der Predigt zu schweigen. Auch hier muß selbstverständlich nicht irgend welche Willkür oder gar die Eitelkeit und Effekthascherei, mit solchen Erwähnungen in seinem Wissen, seiner Belesenheit und umfassenden Bildung zu glänzen oder die Predigt dadurch „interessanter" zu machen, regieren, sondern einzig und allein die Not der Zeit. Bezeichnet doch der Kreis der Errungenschaften der Neuzeit nicht nur lauter erfreulichen Fortschritt, sondern er stellt die Welt der Versuchungen dar, in die die Menschheit von heute gesetzt ist. Dies gilt namentlich von der Geistesmacht des Naturalismus, der immer kühner sein Haupt erhebt. Obwohl Häckel in seinen Welträtseln schon vor Jahren seine „monistische Naturreligion" volkstümlich zu verbreiten suchte und von Dennert, namentlich aber von Loofs in Broschüren trefflich widerlegt wurde, hat die Kirche im großen und ganzen im falschen Vertrauen, daß „unsere Leute davon doch nichts erfahren", oder in vornehmer Zurückhaltung, um die Predigt des Evangeliums nicht damit zu entweihen, dazu stillgeschwiegen. Das erweckt aber beim Volke den Verdacht, daß die Kirche dagegen nichts zu

sagen wisse und daß sie froh sei, wenn doch immer etliche „noch glauben“, da sie ihren Standpunkt doch nicht „auf die Dauer“ halten könne, der doch „wissenschaftlich“ widerlegt sei. Welche furchtbaren Folgen aber solch Schweigen hat, braucht nicht gesagt zu werden. Nur soviel sei festgestellt, daß solche Zurückhaltung eine Unbarmherzigkeit ist gegen die verführten Volksmassen, die doch wahrlich sich allein von der Oberflächlichkeit der „Wissenschaftlichkeit“ nicht überzeugen können, ganz abgesehen von der Meinung: „Es wird ja gedruckt, da muß es doch wahr sein.“

Daß es sehr viel bequemer ist, bei der schlichten Auslegung des Evangeliums zu bleiben, liegt auf der Hand. Es fordert nicht nur unendlich tiefes, eingehendes Studium, die Unwissenschaftlichkeit eines Häckel und Ladenburg erst einmal selbst überzeugend zu verstehen. Noch schwerer aber ist es, dies nun kurz, packend, prägnant und volkstümlich dem Volk klarzumachen. Und doch muß das geschehen. Wer es nicht versucht, so gut er es kann, wer kein Wort der Entgegnung für diese falschen Propheten unserer Zeit hat, der verkümmert die ewige Geltung der Mahnung des Herrn am Schlusse der Bergpredigt.

Daß in dieser Beziehung modern gepredigt werden muß, daß mit dem alten lauteren Evangelium in unsere moderne Zeit mit ihren doppelt schweren Nöten hineingeleuchtet werden muß, steht fest. Etwaige Klagen zartbesaiteter, empfindsamer Seelen, die so etwas „nicht gern in der Kirche“ hören möchten, haben keinen Anspruch auf Berücksichtigung und sind freundlichst zurückzuweisen. Für das, was die Liebe gebietet, darf die Kirche nicht rückständig sein, wenn sie das Salz der Erde bleiben soll.

2. Eine völlig andere Frage ist es aber, ob *subjektiv* modern gepredigt werden soll, d. h. ob das alte lautere Evangelium in Bezug auf seinen *Inhalt* sich dem modernen Zeitgeist anpassen muß oder in das Gewand modernen Denkens kleiden darf. Diese Frage ist es, an der die Geister der Prediger von heute sich scheiden. Die positiv Gerichteten sagen: Die Nöte unserer Zeit sind so groß, daß eine abgeblaßte, der Moderne angepaßte Verkündigung des Evangeliums am allerwenigsten imstande sein kann, dieselben zu überwinden. Dazu bedarf es der ganzen vollen Kraft des unverfälschten Evangeliums, an dem kein Jota beseitigt oder modern umgedeutet werden darf. Oft kann man auch noch schärfere Worte gegen die „Falschmünzerei“ der modernen Theologie hören, die mit den alten theologischen Worten neue Begriffe verbände und so das alte Evangelium auflöste und damit auch seine Salzkraft. Die liberalen, neuerdings sich mit Vorliebe „modern“ nennenden Prediger sagen im Gegenteil: Die Not der Zeit gebietet gerade, das alte lautere Evangelium, das „Eine was not tut“ herauszuheben aus den „Windeln und Schweißtüchern dogmatischen Formelwesens“, in die es vergangene Jahrhunderte gekleidet haben, um es so dem modernen Menschen möglich zu machen, es in seinem Kern richtig zu verstehen. So nur könne das Evangelium seine alte Gotteskraft an dem modernen Menschen bewähren. Welche von beiden Gruppen hat recht? Man darf nicht leugnen, daß beide Parteien gewichtige Gründe für die Richtigkeit ihrer Auffassung anführen. Und vor allem dürfen

wir nicht vergessen, daß beide sich leiten lassen von demselben Liebeseifer, mitarbeiten möchten an der Not der Zeit. Denn wer möchte z. B. in D. Rades Worten den heiligen Ernst verkennen, wenn er neulich in einem Kontrovers über diese Frage etwa schrieb: „Ich liebe den modernen Menschen; denn mit ihm habe ich es zu tun, und an ihm zu arbeiten bin ich berufen."

Dies Wort Rades ist es gewesen, das mir als einem positiven Geistlichen den Anstoß gab, mehr über die Frage nachzudenken, ob es nicht bei völliger Wahrung unseres berechtigten Standpunktes der Aufrechterhaltung des alten, unverfälschten Evangeliums unsere Pflicht sei, nicht nur objektiv die gefahrvollen Versuchungen der modernen Zeit zu bekämpfen, sondern auch, um dies erfolgreicher tun zu können, uns mehr subjektiv in das Wesen des modernen Menschen hineinzudenken — und zwar nach Rades Wort mit Liebe, mit wohlwollendem Eingehen auf seine Vorstellungsweise, die er sich ja nicht selbst gegeben, sondern die ein Produkt unserer neuzeitlichen Entwicklung ist. Aus diesem Grunde dürfte es uns auch als positiven Geistlichen Pflicht sein, von den Versuchen Kenntnis zu nehmen, welche neuerdings von unseren modernen Theologen gemacht werden, durch Predigten an unsere modernen Zeitgenossen heranzukommen. Man kann da gewiß unbeschadet der verschiedenen theologischen Anschauungen viel lernen — nicht nur für die hier in Rede stehende Frage —, sondern auch zum besseren Verständnis der Wahrheitsmomente, die auch die liberale Theologie trotz ihrer Feindschaft gegen vieles, was wir nimmer preisgeben können, in sich birgt.

So ist es mir gegangen mit den fünf Predigten von Pastor Köster in Borgfelde bei Hamburg, die derselbe als Heft 4 der II. Serie der bei Richard Wöpke in Leipzig jetzt erscheinenden „Modernen Predigtbibliothek" hat erscheinen lassen. Das Heft kostet wie alle Hefte dieser Bibliothek nur 1,20 Mk. und zeichnet sich durch schönen „modernen" Druck aus.

Der Titel des Heftes lautet: „Neue Menschen". Die Anschaffung des Heftes hatte für mich zunächst ein persönliches Interesse. Als Pfarrer eines Kurortes, den Pastor Köster seit 5 Jahren regelmäßig zur Sommerfrische zu besuchen pflegt, hatte ich den Verfasser persönlich kennen gelernt, der mir auch literarisch schon durch manchen Artikel in der Christlichen Welt bekannt geworden war, wo er sich bei aller Freiheit der Theologie als einer der vielen Männer seiner Richtung zeigte, die im Gefühl eines festen Anlehnungsbedürfnisses infolge des Aufgebens der alten Dogmen besonders gern auf Luther zurückgreifen und darum mit besonderer Treue seine Schriften erforschen — ein Streben, das unter vielen anderen auch bei Herrmann sich findet, dessen „Verkehr des Christen mit Gott" besonderen Fleiß auch in dem eifrigen Suchen nach Luthermeinungen bekundet, was auch früher schon von positiv lutherischer Seite als der Punkt bezeichnet wurde, in dem sich in Zukunft vielleicht ein gegenseitiges Verstehen anbahnen lasse. Nun sind Pastor Kösters fünf Predigten „Neue Menschen" zum größten Teil hier im Wald unseres Kurortes entstanden; auch die Anlässe zu ihnen entspringen hier gewonnenen Eindrücken. Darum war es zunächst nicht das Interesse an dem Versuche

moderner Theologen, modern zu predigen, die mich zur Anschaffung der Predigten veranlaßten.

Nachdem ich nun aber diese Predigten gelesen hatte, kam mir das deutliche Gefühl, daß auch wir positive Theologen trotz des oft stark hervortretenden Gegensatzes in der theologischen Anschauung doch daraus viel willkommene Anregung auch für unser Predigen empfangen können.

Wenn ich im folgenden Kösters Predigten beurteile, so möchte ich dabei als nicht ins Gewicht fallend ausscheiden kleine formalhomiletische Mängel, wie den, daß die Predigtteile zunehmend länger werden, statt aus Barmherzigkeit gegen die aus müder werdendem Fleisch und Blut bestehenden Zuhörer gegen den Schluß kürzer zu werden, und den, daß die Predigten zum großen Teil zu lang sind. Denn dies sagt nichts über die Beurteilung des Inhalts. Größeres Bedenken in formaler Beziehung könnte schon die Sprache verursachen. Der Verfasser gehört zu den Leuten seiner Schule, die im Gegensatz zu vielen anderen derselben Schule für wissenschaftliche Arbeiten mit einer ganz besonders verständlichen Ausdrucksweise begabt sind. Dies fiel mir schon an seinen früheren Artikeln in der Christlichen Welt auf. Besonders aber ist es mir aufgefallen an den ersten von mir gelesenen Druckbogen eines demnächst auch bei Richard Wöpke-Leipzig erscheinenden Buches aus seiner Feder über „Die bleibende Bedeutung der Ritschlischen Theologie". Denjenigen daher, welche über die unverständliche allzu akademische Sprache vieler Ritschlianer klagen und eine deutliche, unmißverständliche Darstellung, sozusagen des Fazits der Ritschlischen Theologie, lesen wollen, möchte ich das Buch von Arnold Köster warm empfehlen. Nicht so glücklich ist der Verfasser in der Predigtsprache, die bisweilen in das Akademische verfällt und die Volkstümlichkeit vermissen läßt. Dennoch ist sie überall verständlich, von heiligem Ernst getragen und, was besonders angenehm auffällt, frei von allem Pathos, wie das der modernen Predigt entspricht, und ohne jede Effekthascherei. An eine Eigentümlichkeit, die durch die kritische Auffassung bedingt ist, muß man sich wie bei den Predigten aller modernen Theologen beim Lesen erst gewöhnen. Wenn man beim Lesen erbaulicher Stellen warm geworden ist, dann erscheint dem Prediger plötzlich etwas, wie dem Reiter, der fröhlich durch den Wald reitet, vor seinem Wege — ein verschlossenes Gatter mit der Aufschrift: „Verbotener Weg!" Hier verbietet die Kritik ein Weiterreiten. Der harmlose Leser wird jedesmal in seiner Andacht gestört. Versöhnend wirkt aber wieder das kräftige Streben, überall christozentrisch zu sein. Von Christus, dem vorbildlichen Helden, gehen alle Strahlen aus, die das Ganze beleuchten. Das wirkt auch dann wohltuend, wenn man in der Christologie gänzlich anders steht als der Verfasser. — Störend freilich wirkt der abweichende christologische Standpunkt

1. in der ersten Predigt, einer Karfreitagspredigt über Off. Joh. 5, 5: „Siehe es hat überwunden der Löwe aus Juda". Mag schon die Disposition: „1. Wer hat überwunden? Der Löwe aus Juda. 2. Er hat überwunden. Siehe, er hat überwunden", es verschulden, daß

der Löwe aus Juda im ersten Teil nicht so geschildert werden konnte, wie er mußte, da dann wesentliche Gedanken des zweiten Teils vorweggenommen worden wären, so hätte in einer Karfreitagspredigt das Bild des Löwen aus Juda doch mindestens so geschildert werden müssen, daß Gethsemane und Golgatha darin nicht fehlte. Dagegen ist der zweite Teil ein wohltuendes Zeugnis vom Siege Jesu auf Golgatha, das in dem Satze gipfelt: „Die Kreuzigung selbst ist seine Erhöhung", so daß man durch diesen Gedanken einigermaßen auf die Höhe des Karfreitags geführt wird. Doch ist das Ganze wohl auch für den modernen Menschen, dessen Gefühlen Rechnung getragen sein soll, für den Karfreitag zu wenig durchschlagend.

2. Die zweite Predigt leidet noch mehr als die erste unter dem Fehler einer gewagten Disposition. An der Hand des Gleichnisses vom reichen Kornbauer Luk. 12, 15—21 werden „Zwei Wege zur Seelenruhe" gezeigt: 1. der trügerische Weg zur Ruhe, den der törichte Reiche ging, 2. der wahrhaftige Weg zur Ruhe, den wir gehen sollen. Die mit einer negativ-positiven Disposition stets verbundenen Schwierigkeiten treten trotz äußerster Vorsicht des Verfassers auch hier zutage — freilich in entgegengesetzter Richtung, als es gewöhnlich geschieht. Indem er nämlich in Teil I richtig den Fehler vermeidet, schon Positives aus dem Teil II vorweg zu nehmen, ein Fehler, in den die Bearbeiter solcher gewagten Dispositionen oft verfallen, ja verfallen müssen, um dem negativen Teil einen nachdrücklichen Inhalt zu geben, — ist dieser Teil zu mager ausgefallen, so daß er eigentlich nur eine erweiterte Einleitung zu der eigentlichen Predigt bildet, die der zweite Teil darstellt. Die Freiheit der Textverwertung zu einem Thema, das sich an der Hand anderer Texte wie Matth. 11, 28—29 ebensogut und besser hätte behandeln lassen, mag mit dem Umstand erklärt werden, daß der Verfasser als Pfarrer der Hamburgischen Kirche, wo der Text Perikope ist, oft darüber predigen mußte. Die vom Verfasser auch bei dieser Predigt nicht zu vermeidende Kritik des Alten Testamentes geht mir in der Verurteilung des 1. Psalms im Gegensatz zu Ps. 73, 25—26 als dem einzigen Ausdruck christlicher Glaubenshöhe zu weit. Ps. 1 bringt wohl nicht das Ideal christlichen Glaubens, aber doch das christlichen Heiligungslebens zum Ausdruck in dem dazu klassischen Wort: „seine Blätter verwelken nicht". So jüdisch-unterchristlich ist der Psalm jedenfalls nicht. Mit dem eigentlichen thema probandum aber, dem „Weg zur Seelenruhe", konnte ich mich ganz und gar an der Predigt erbauen.

3. Die dritte Predigt über Apg. 8, 26—39, in der an der Hand des „Kämmerers aus dem Mohrenlande" gezeigt wird, wie es 1. durch treues Suchen, 2. durch herrliches Finden, 3. zum fröhlichen Haben, d. h. der Einheit zwischen Gott und dem Menschen kommt, dient mit ihrem Predigtziel dem einen was not tut, ganz so, wie ich ihm auch dienen möchte. Klassisch und dem Verfasser vorzüglich gelungen ist der Schluß dieser Predigt, wo das Wort Augustins: „Du hast uns geschaffen zu dir" überaus erbaulich und wirksam mit Jerem. 31, 3 in Parallele gestellt wird.

4. Die vierte in engster Beziehung zum Titel „Neue Menschen“ stehende und darum programmatische Predigt ist am Sedanstage gehalten und darum eine patriotische. An Jesaia 40, 30—31 wird unsere Losung: „Vorwärts mit Gott“ geknüpft und ausgeführt: 1. Vorwärts zu kommen ist uns geboten. 2. Ohne Gott vorwärts zu kommen ist uns versagt. 3. Mit Gott vorwärts zu kommen ist uns verheißen. — Bedenken kamen mir da bei aller Anerkennung, daß nationaler Fortschritt ein Gottesgebot ist, über die Art, wie dieser nationale Fortschritt in Teil I allzu speziell in fast manchesterlich freisinnig industriellem Sinne geschildert wird. Ebenso würde ich es verurteilen, wenn dieser Fortschritt im entgegengesetzten agrarisch schutzzöllnerischen Sinne geschildert wäre. Derartige Zukunftsideale sind nicht nur parteipolitisch verschieden, sondern auch innerhalb einer Partei dem Wandel unterworfen. Doch enthält Teil I daneben soviel vorzügliche Gedanken über nationalen Fortschritt, die allgemeine Zustimmung beanspruchen dürfen, daß mir viel Anregung geworden ist. Im Teil II hat mir der tiefe Ernst, mit dem hier durch den modernen Menschen als einem trotzdem alten Menschen Buße gepredigt wird, und in Teil III der reiche Trost sehr gefallen, der hier trotz der Anlehnung an die Entwicklungstheorie aus Gottes Wort dargeboten wird.

5. Die fünfte Predigt, in welcher der Verfasser unter mottoartiger Voranstellung von Psalm 73, 28: „Das ist meine Freude, daß ich mich zu Gott halte und meine Zuversicht setze auf den Herrn Herrn“, seine Auffassung vom ewigen Leben im Himmel als einem göttlichen Leben, einer endlosen Seligkeit und als eigentlichem und vollem Leben darlegt, hat meine persönliche Zustimmung gefunden besonders in der Beurteilung, daß in der evangelischen Kirche die katholische Vorstellung von dem Seligkeitsinhalt im Gegensatz zu dem richtig korrigierten irdischen Lebensideal keine genügende Korrektur erfahren hat. Das ewige Leben ist auch nach meiner Ansicht, gerade darum weil es im Glauben schon hier beginnt, was der Verfasser mit dem von ihm sonst verschmähten Johannesevangelium fast mit den Worten desselben bekennt, nicht als tatenlose Ruhe aufzufassen, sondern als stetes, doch stets erfolgreiches Arbeiten und Kämpfen mit stetem Sieg, wenn auch im letzten Punkt der Verfasser mir den Gedanken zu urgieren scheint. Wenigstens kann man ihn, wenn er jede „Ruhe bei Jesu im Licht, wo man nur das Rauschen der Harfen hört“, auch nach einem unruhevollen Leben verwirft, daran erinnern, daß doch auch das Rauschen der Harfen zu hören eine Arbeit sein kann, wie die Musikgenießer im Leipziger Gewandhaus mit streng vor der Stirn gelegter Hand eine Arbeit, und zwar keine leichte, zu tun scheinen. Störend nur ist auch hier wieder die Polemik gegen den sabbatlich ausruhenden Gott als eine jüdisch-unterchristliche Vorstellung — und noch mehr gegen Hebr. 4, 9, das dann doch auch jüdisch-unterchristlich sein müßte. —

So viel über Kösters „moderne Predigten“, die ich selbst zu lesen bitte, da ich dankbar anerkenne, daß sie mir viele neue Gesichtspunkte und willkommene Anregung gebracht haben und auch die Erkenntnis, daß

neben schmerzlichen Differenzen uns doch viele Wahrheitsmomente verbinden, und daß es auch modernen Predigern ein heiliger Ernst ist, den Seelen zu dienen mit dem einen, was not tut. Wenn meine Zeilen etwas dazu beitrügen, daß wir den Brüdern zur Linken nicht nur verurteilend und uns von ihnen und ihren geistigen Erzeugnissen abschließend gegenüberständen, sondern so, daß wir von ihnen und sie von uns lernen, so sollte es mich freuen. So kommt „Leben in die Kirche", und wäre es auch im steten Kampf. Da wird dann mehr und mehr das bisher noch nicht entdeckte Rätsel gelöst, wie man „modern" predigen lernt — in dem Sinne, wie es die Not der Zeit fordert. —

---

# Grenzen des Weltalls?

Von Pfarrer a. D. E. Paret in Ludwigsburg (Württemb.).

Hat die sichtbare Welt irgendwo ein Ende? Hat sie eine räumliche Grenze? Diese Frage liegt dem menschlichen Verstand, welcher vom einzelnen und Nächstliegenden aus das Ganze und Ferne zu begreifen sucht, sehr nahe. Damit haben auch die alten Philosophen Griechenlands sich befaßt; sie kamen aber auf keine andere Antwort als wir auch heutigen Tags, nämlich: wir wissen's nicht. Ja, die Philosophen wissen's nicht; doch die Theologen wissen mehr. Die Philosophen in ihrem Bestreben, den Tatbestand der Dinge in ihrem Anfang und Ende zu erfassen, arbeiten mit dem menschlichen Verstand und hoffen, Ursprung und Ende, Grund und Ziel, so auch Umfang und Einheit aller Dinge zu finden durch Erforschung und Anwendung der Gesetze oder festen Ordnungen, welche sie in der nächsten Umgebung vorfinden; so bauen sie Gedankensysteme, welche die tatsächlichen Verhältnisse der Dinge wiederspiegeln und erklären sollen für die Erkenntnis. Die Theologen arbeiten ebenso; jedoch sie nehmen noch den lebendigen Gott mit hinein in ihre Gedankensysteme, und kommen damit weiter in der Erkenntnis von Ursprung und Ziel, Grund und Bewegung aller Dinge. Das mag offenbar werden in der Beantwortung der oben aufgeworfenen Frage.

Unter Weltall, All, Welt, Universum verstehe ich hiebei nur die sichtbaren Dinge, also die Welt = alles was man siehet, Hebr. 11, 3. Der Philosoph kann nur sagen: die Welt ist das Seiende und das Sichtbare; der Theolog darf sagen: sie ist das Geschaffene, das Schöpfungsgebiet; denn letzterer hat in seinen Grundgedanken alsbald die Voraussetzung, daß hinter und über den sichtbaren Dingen der unsichtbare Schöpfer stehe, ein lebendiger persönlicher Quell aller Dinge. Der Philosoph hält das schon für unberechtigte Voraussetzung, für Inkonsequenz in der Gedankenreihe; natürlich, denn er baut vom Sichtbaren aus nur mit den Gesetzen und Kräften, die er im Sichtbaren findet, einen lebendigen Gott aber sieht er nirgends, ihm ist ein solcher kein Faktor. Der Theolog macht darauf dem Philosophen den Vorwurf, derselbe nehme das Sichtbare nur einseitig, verkenne im Sichtbaren selbst den darin liegenden Hinweis auf den lebendigen Gott (Röm. 1, 21). Doch gehen wir zurück zu unserer Frage.

Reden also wollen wir nicht von der Geisterwelt, die wir nicht mit unsern leiblichen Sinnen zum Gegenstand der Untersuchung machen können; wie-

wohl der Theolog auch sie noch in den Begriff des Geschaffenen einschließt; sondern wir wollen stehen bleiben bei der Frage nur nach der Grenze der sichtbaren Welt. Wenn ich sage Grenze, so meine ich nicht Zeit, sondern den Raum, das Nebeneinander. Inbezug auf Zeit weiß der Theolog auch von Grenzen zu sagen; er kennt ja einen Anfang der Welt neben einer Ewigkeit vor diesem Anfang: der Philosoph weiß davon nichts. In bezug auf den Raum wird es ähnlich sein.

Die alten Griechen sagten: Wenn man sagen würde, der Raum höre an irgend einer Stelle, die dann als Ende oder Grenze der Welt gälte, auf, so könnte man von dort aus doch noch einen Pfeil weiter hinaus schießen, also sei diese Stelle nicht das Ende der Welt. Die heutigen Philosophen werden noch ebenso sprechen. Und ihnen zur Seite steht die Naturbetrachtung mit ihren Resultaten. Da weiß insbesondere der Astronom mitzusprechen. Die neueren Himmelsbeobachtungen haben den Gesichtskreis ungemein erweitert. Die fast ins Unbegreifliche erweiterten Sehorgane, die Teleskope, die Himmelsphotographie und gar die Spektralanalyse, die bei der Auflösung der Lichtstrahlen in ihre eigentümlichen Linien aus der Abweichung der letzteren nach rechts oder links sogar eine Annäherung oder Rückwärtsbewegung der entfernten Lichtpunkte erkennen und ausrechnen kann, die Astronomie, die mit Lichtjahren zu rechnen hat, d. h. mit Räumen, zu deren Durcheilen der einzelne Lichtstrahl die Zeit ganzer Erdenjahre nötig hat, die Beobachtung von Himmelsfernen, welche selbst wieder ganze Milchstraßensysteme aufweisen — all das weist hin auf eine unermeßliche Größe des Weltalls, welche kein Ende zu haben scheint. Der Philosoph nennt daher die Welt unendlich groß. Der Theolog nimmt Anstand, diesen Ausdruck zu gebrauchen, er glaubt an ein Ende; er kann nur etwa sagen: unermeßlich, unmeßbar und unfaßlich, unbegreiflich groß, nicht aber unendlich. Warum? — weil er einen Gott kennt, der noch größer ist als die ganze Welt, den aller Himmel Himmel nicht zu fassen vermögen. Der Theolog kennt einen Schöpfer des Weltalls; ihm ist das Geschöpf kleiner als dessen Schöpfer, was doch auch ein Philosoph zugeben wird, sobald er einen Schöpfer zugesteht. Gesehen mit Augen hat niemand eine Grenze der Welt, also auch der Theolog nicht: weder sinnlich beobachten noch verstandesmäßig ausrechnen kann der Mensch eine Grenze des Weltalls. Der Philosoph kommt mit seinem Pfeilschießen immer wieder über eine etwaige Grenze hinaus, bis er sein Ignoramus eingesteht, gleichwie er mit seiner Entwicklungslehre in der Deszendenztheorie von einer Urzelle ab rückwärts immer wieder auf ein unerklärbares Vacuum stößt oder vielmehr auf ein unerklärtes Movens, auf eine unerklärbare Kraft und Weisheit. Der Theolog steht anders; er findet Ziel und Ende gleichwie Anfang und Grund; denn er hat einen lebendigen Gott, der alles bedacht und gemacht hat, in Bestand erhält und regiert, und der selbst weit größer ist als sein Werk. Weil ihm nun Gott ein weise überlegender Gott ist, der seinen festen Plan hat auch für die Schöpfung und Erhaltung der Welt, deswegen kann er nicht denken, daß Gott ins Maßlose, Unendliche hinein schaffe und gestalte, sondern bei ihm hat das große Werk bestimmtes Maß und Ziel, darum auch eine Grenze, gleichwie sich Gott auch in der Zeit beschränkt hat auf ein Ende des Schaffens; Gott hat sein Schöpfungswerk vollendet (1 Mose 2, 1). Damit stimmt auch zusammen, was ein Theolog bekennt über ein zeitliches Ende der sichtbaren Schöpfung d. h. des Schöpfungsgebiets in seiner jetzigen Gestaltung: er bekennt, daß einmal Himmel und Erde vergehen werden, um dann einem neuen Himmel und neuer Erde Platz zu machen. Auch darum fordert das Denken, daß das Bauwerk räumlich begrenzt sei.

Fragt vielleicht spöttisch der Philosoph: Kann man von deiner Weltgrenze

aus keinen Pfeil weiter hinaus schießen? so antwortet der Theolog ruhig: Nein, das kann man nicht; denn wer da einen Pfeil abschießen wollte, der wollte etwas Geschaffenes abschießen; sobald aber ein geschaffener Pfeil über die Grenze des Geschaffenen hinaus fliegen wollte, würde er aufhören zu sein; denn da gilt das Wort des Schöpfers: Bis hieher und nicht weiter!

Man sieht, der Philosoph bewegt sich in Abstraktionen und kommt in ein Vacuum; der Theolog hat ein lebendiges Concretum. Damit ist nicht gesagt, der Philosoph sei ein Tor; auch nicht, der Theolog wisse alles. Aber das ist aus diesem einzelnen Beispiel ersichtlich, daß zur Erkenntnis der Wahrheit, welcher der Philiosoph wie der Theolog zustrebt, mehr gehört als das Hantieren mit Naturgesetzen und Denkgesetzen, die sich auf Beobachtung der Verhältnisse und Vorgänge nur in der sichtbaren, sinnlichen Welt stützen: vielmehr müssen Zeugnisse aus der übersinnlichen Welt beigezogen, erkannt und anerkannt werden, nicht bloß um die reale Welt in ihrer Realität zu fassen, sondern um auch wirklich richtig, konsequent zu denken. Oder anders ausgedrückt: Der Aufbau eines Gedankensystems, wie auch die Philosophie gleich der Theologie ihn anstrebt, verlangt ein Achten auf Zeugnisse aus der übersinnlichen Welt; das rechte Philosophieren verlangt einen Bund mit der Theologie. Warum? Antwort: weil die sinnliche, sichtbare Welt selbst in allen ihren Teilen, ihrem Bestand, ihren Bewegungen, Entwicklungen und Gesetzmäßigkeiten hinweist auf ein hinter ihr liegendes Movens, auf den lebendigen Gott als den Urheber, ersten Schöpfer und forwährenden Bildner und Träger der Welt. Die Anstrengungen der Philosophen, das Weltall, sein Dasein, seine Eigenart, seinen Zweck und dergl. nur aus der Natur selbst, aus der immanenten Kraft zu erklären, haben noch allezeit nur mit inneren Widersprüchen geendet zur Bestätigung des alten Worts (Röm. 1, 22): da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden. Eine Philosophie, welche den lebendigen Gott als primum movens und als die stetig fortwirkende Energie nicht anerkennen will oder bei Anerkennung einer Energie den denkenden, leitenden Geist darüber abweist, gibt durch diese Abweisung oder Selbstbeschränkung nur zu erkennen, daß sie nicht richtig philosophiert, indem sie nicht alle Faktoren in Betracht zieht, die sich ihr doch zur Betrachtung darbieten. Das sage ich, weil für eine richtige Darstellung des Weltbildes, welche die Philosophie anstrebt, sich als Faktor auch das Dasein und Wirken des lebendigen Gottes darbietet: Gottes ewige Kraft und Gottheit liegt erkennbar vor in der geschaffenen Welt. Röm. 1.

Worauf läuft das hinaus? auf nichts anderes als das: die Philosophie muß auch Theologie sein.

Hinwiederum der rechte Theolog philosophiert auch, er kann nicht anders als philosophieren; d. h. er faßt alle Erkenntnisstoffe in seinem Denken zusammen zu wohlgeordneter Einheit, von der aus er dann wieder die konkreten Einzelheiten in ihrer Zusammengehörigkeit und Eigentümlichkeit bewundert und preist. Dabei wacht aber der Theolog wider alle Verleugnung seines einheitlichen Prinzips. Also wenn er in den Geschöpfen eine gewisse Selbständigkeit anerkennt, hütet er sich vor deistischem Nebenhinausstellen des Schöpfers; oder wenn er in allem Geschaffenen die Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes preist, so hütet er sich streng vor der Lehre einer solchen Immanenz Gottes, bei welcher pantheistisch der Schöpfer im Geschöpf aufginge; oder er hütet sich vor der Lehre einer solchen Naturgesetzmäßigkeit, bei welcher kein Raum bliebe für das Wunder einer neuen schöpferischen Tat. So philosophiert der Theolog.[1])

[1]) Ich werde gefragt, warum ich immer schreibe: der Theolog, und nicht wie üblich: der Theologe. Der Grund ist der: Das Wort Theologe ist ein Kollektivwort und bezeichnet einen Mann, in welchem die Wissenschaft der Theologie



# „Religiöse Studien eines Weltkindes."[1])

**Von Pfarrer Reuß in Hamburg.**

Nennt man die besten Namen in der deutschen Gelehrtenwelt, so wird der Name des Münchener Kulturhistorikers W. H. Riehl in der Geschichte des 19. Jahrhunderts stets mit Ehren genannt werden. Der Inhalt seiner kulturhistorischen Schriften, seiner musikalischen Studien und endlich seine Meisterwerke der historischen Novelle sind Gemeingut des deutschen Volkes geworden. Riehl ist von Haus aus protestantischer Theologe gewesen.

War uns nun schon aus früheren Werken Riehls bekannt, daß es für ihn kein Verständnis unserer Volksentwicklung gab ohne Verständnis des religiösen Gemütes als des universellen Grundes alles geistigen Lebens, so ist dies erst recht uns zu freudigem, aber auch zu schmerzlichem Bewußtsein gekommen durch sein letztes Werk: Die religiösen Studien eines Weltkindes. Zu freudigem Bewußtsein, weil wir Riehl mit Stolz unser nannten, zu schmerzlichem, weil er nicht mehr unser ist, sondern Abschied genommen, um dort zu weilen, wo die Seele ihre ewige Ruhe findet.

Wer nun sein inneres Leben bereichern und seine Weltanschauung durch die Bekanntschaft mit einer der liebenswürdigsten und geistvollsten Persönlichkeiten unserer Zeit vertiefen will, der gehe an diesem Werk nicht vorüber. Riehl war Theologe, von der Theologie entwickelte er sich zum Kulturhistoriker, als glaubensfreudiges Weltkind kehrt er am Abend seines Lebens zu religiösen Studien zurück, zu dem Besten und Edelsten, dem sein ganzes Leben gewidmet war. Zum Eingang seines Buches „Durch Nacht zum Licht" erzählt Riehl, wie während schwerer Augenkrankheit der Entschluß zu seinem Buche in ihm gereift sei. Auf diese Einleitung folgt das erste Buch, welches „ewige Fragen", das zweite Buch, welches „Zeitfragen", das dritte Buch, welches „kirchliche Fragen" behandelt. Den Beschluß bilden wieder persönliche Erlebnisse, und zwar erzählt Riehl: „Warum ich Theologie studierte" und „Warum ich kein Geistlicher wurde".

Es ist von einem eigenartigen Interesse, religiöse Fragen von Laien behandelt zu sehen, denn Riehl ist Laie geworden, allerdings ein Laie, von dem Theologen vieles lernen können und sollen.

Das Ereignis, welches am unwiderstehlichsten die Gedanken der Menschen auf die Ewigkeit hinlenkt, ist der Tod. Infolgedessen nehmen Riehls Studien ihren Ausgang vom Herrscher Tod und führen fort zu Gedanken über irdische Unsterblichkeit, über das jüngste Gericht, das persönliche Fortleben nach dem Tode als Vergeltung und fortschreitende Entwickelung. Innerhalb dieses Rahmens spricht sich Riehl in seiner liebenswüedigen Art über Homers, über Goethes und Raphaels Unsterblichkeit aus, wobei denn doch ein leichter Spott über den Betrieb der heutigen Goethephilologie, ebenso wie über die modernste Kunst mit unterläuft, die eine naturgetreu in ihrem Schmutz gemalte Viehmagd im Sonnenschein für eine echtere Kunstleistung erklärt als Raphaels schablonenhafte Ma-

gewissermaßen verkörpert ist; also ist's ein edler Name. Dagegen Theolog ist der einzelne Arbeiter auf dem Gebiet der Wissenschaft; also etwas geringer, bescheidener als der Theologe. Mit dem bescheideneren Namen wollte ich mich begnügen, um dem Philosophen, den ich doch nicht Philosophe benennen kann, einen ebenbürtigen Namen und Mann entgegenzustellen, analog mit dem Wort Philosoph, wie auch Astronom, Geograph, auch Geolog; also seien wir's zufrieden!

[1]) Von W. H. Riehl. 6. Auflage. Stuttgart, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger. 3 Mk.

donnen. Von hervorragend praktischer Bedeutung werden aber die Untersuchungen Riehls in dem Augenblick, wo er zur Frage fortschreitet, ob unsere heutige Zeit, ebenso wie das Mittelalter, den Glauben an die Unsterblichkeit voraussetzt (S. 48). Die Antwort holt sich Riehl bei den Sozialdemokraten, die sich nicht um religiöse Streitigkeiten kümmern, aber den direkten Kampf gegen den Glauben an ein jenseitiges Leben nicht in ihr soziales Programm aufgenommen haben, denn sie wissen, daß der Unsterblichkeitsglaube noch immer einen Grundpfeiler unserer heutigen Gesellschaft bildet. Und hierin können gelehrte Darsteller unseres sozialen Organismus von der scharfen Beobachtung der Sozialdemokraten lernen. Infolgedessen kommt Riehl zu dem Schlusse, „wer das Volk unbefangen in allen seinen Schichten beobachtet und in seiner Seele zu lesen weiß, der wird finden, daß die Hoffnung auf ein ewiges Leben auch heute, wie ehedem, die ungeheure Mehrheit des christlichen Volkes hebt und trägt, die Hoffnung auf das Ideal des ewig Wahren, Guten und Schönen, welche sich für jeden erfüllen wird".

Von höchstem Interesse sind die Kapitel über die Erschaffung der Welt, über Adam und Eva, d. i. die Entstehung des Menschengeschlechtes. In dem vierten Kapitel der „ewigen Fragen", überschrieben „Der Mensch als Ebenbild Gottes und Gott als Ebenbild des Menschen" kommt Riehl auch auf die Idee des Satans zu sprechen. Wie sich die Menschen Gott fort und fort nach ihrem Bilde gestaltet haben, so auch den Teufel. Bei dieser Gelegenheit gießt Riehl über das in unserer heutigen Literatursprache beliebte Wort „dämonisch" die Schale seines feinen Spottes aus, „man spricht von einem dämonischen Genie, von einer dämonischen Musik, einer dämonischen Dichtung und sieht in diesem Charakter etwas besonders ‚Faszinierendes', ‚Phänomenales', berauschend Packendes", also etwas sehr Rühmliches, weshalb auch viele Künstler das Dämonische eifrig erstreben. Die Dämonen sind das Gegenteil der Engel. Der Geschmack wechselt ... Der Zopfdichter besang sein „englisches Mädchen", unserer Jugend wird ein dämonisches Gedicht besser gefallen, welches ein dämonisches Mädchen besingt, ja eine rechte Hexe von einem Mädchen. Der römische Dichter sagte: est deus in nobis ... Das bloß Göttliche aber dünkt dem modernsten Menschen langweilig, es muß doch noch etwas vom Teufel hinzukommen, um ein Kunstwerk „pikant" zu machen. Vorlängst nannte der enthusiastische Kunstfreund Raphaels Sixtina, Goethes Iphigenie, Mozarts Harmonien göttlich. Schade, daß sie nicht auch etwas „dämonisch" sind, „sie würden dem heutigen Geschlecht etwas besser gefallen". Die Berechtigung dieses Spottes fühlen und dann vergleichen, was Schrempf (Natürliches Christentum, vier neue religiöse Reden S. 24—46) über das Dämonische in Jesus sagt: „Mir also flößt Jesus nicht bloß Vertrauen ein, sondern auch Angst ... Er ist mein guter Dämon, wobei die Angst nachklingt, daß er mir ein verderblicher Dämon werden könnte" (S. 24), so wird man durch den Spott Riehls einerseits, durch den sittlichen männlichen Ernst Schrempfs andrerseits doch innerlich beunruhigt und zu teilweisem Widerspruch gegen Riehl geführt. Der klassisch harmonischen Denkweise Riehls lag ein Empfinden für das Dämonische der Sünde fern. Riehl hat in der Zeit seines Lebens keinen schärferen Gegner und Kritiker gehabt als Heinrich von Treitschke. Treitschke, der so warm und beredt Gustav Freytag zu würdigen verstand, gießt über W. H. Riehl die reichste Schale seines ätzenden Spottes aus, dem er schillernde Halbwahrheiten, alte, wohlbekannte Feuilleton-Phrasen hinter dem ehrbaren akademischen Feierkleide usw. vorwirft. Diese beiden Männer waren zu verschiedenartige Charaktere, die sich abstoßen mußten, weil ihre Ideale zu weit auseinander lagen, trotzdem daß sie im Fühlen und Denken beide liberale Tories waren. Treitschke hatte für den ekeln Mißbrauch des dämo-

nischen Charakters der Sünde, den die sogenannte moderne Kunst verherrlicht, indem sie denselben zu bekämpfen heuchelt, denselben männlichen Widerwillen wie Riehl, aber er hatte für das wirklich Dämonische der Menschennatur Verständnis, der gräzisierende, nur das Ebenmaß anerkennende Riehl nicht.

In dem Abschnitt über Christus in Kunst und Geschichte geht er von Uhdes Abendmahl aus, um an diesem Idealisten unter den Realisten einen drastischen Ausgangspunkt für seine fernere Rundschau bis in das fernste Mittelalter zu gewinnen. Eine Kunstgeschichte im kleinen, voll der herrlichsten Beobachtungen über Gemälde und Poesien alter und neuer Zeit, über Dürer und Menzel, über Leonardo da Vinci und Uhde, Michel Angelo und Dante und viele andere erhalten wir in diesem Abschnitt. Aber zu ihrem Höhepunkt erhebt sich diese Darstellung in Abschnitt VI, in welchem die Person Christi in ihrer Bedeutung für die Geschichte dargestellt wird. Nicht versagen kann ich mir, folgendes Wort anzuführen: „Bei dem dürftigsten curriculum vitae für den Personalakt eines kleinen Beamten verlangen wir heute statistische Notizen, welche die Evangelisten für den Weltheiland aufzuzeichnen vergessen haben. Methodisch geschulte, wissenschaftliche Historiker sind diese Männer nicht gewesen. Und ich glaube, es ist gut, daß sie's nicht waren. Wir würden sonst über hundert kleinen Äußerlichkeiten des Lebenslaufes ihres Meisters jenen überwältigenden Gesamteindruck des Menschensohnes verlieren, dem die Lehre Tat und die Tat Lehre war. Das Gesamtbild Jesu, wie es uns aus den Evangelien entgegenleuchtet, ist ein Idealbild, in voller Naivetät entworfen, und nur als solches besitzt es seine Wahrheit und packende Tatsächlichkeit, welche durch die Jahrhunderte nichts von ihrer überzeugenden Kraft verlieren konnte (S. 127 ff.) . . . Der Christus des Evangeliums offenbart sich fort und fort aufs neue als Christus in der Weltgeschichte . . . In diesem Bild und Gleichnis aber enthüllt sich uns zugleich die kämpfende und arbeitende Menschheit, die sich ihren Christus frei erringt, die ihn, den Einigen, unendlich vielgestaltig, je nach Größe und Kraft, in sich selbst erleben soll."

Ebenso köstlich ist, was Riehl uns über das Verhältnis von Glauben und Wissen, über die Sphinx der Mystik zu sagen hat, namentlich wie auch der klarste Kopf doch immer ein kleines Stück Mystik zum Hausgebrauch nötig hat (S. 151). Aber dabei können wir hier nicht verweilen, wohl aber soll die Aufmerksamkeit der Leser auf den Inhalt eines der wertvollsten Abschnitte des ganzen Buches, der mehr als vieles andere das eigenartige Gepräge seines Verfassers trägt, gelenkt werden. Derselbe hat die Überschrift: „Weltfreudiger Glaube". „Wer wahrhaft fromm, dem ist das Leben nicht Leiden und die Erde kein Jammertal. Der religiöse Glaube versöhnt uns mit Gott und der Natur, mit den Menschen und uns selbst." „Der weltfreudige Fromme zehrt nicht von seinem Sündenbewußtsein wie von einem Kapital und prahlt nicht mit seiner Reue und Buße. Er weiß, daß Christus nur den erlöst, der rastlos sich selbst zu erlösen trachtet." „Um mit Geschmack fromm zu sein, muß man als feiner und gebildeter Mensch unter den Kindern der Welt leben, da man ja doch auch ein Kind der Welt ist." „Ein echter Künstler kann recht gottvoll sein, auch wenn er uns nur Menschliches darstellt und ein schlechter Poet recht gottverlassen, auch wenn er die frommsten Verse macht." „Es schadet nichts, sich für alle Lebensabschnitte ein Stück Jugend zu bewahren, und es ist immer besser, im Alter jugendfrisch zu sein, als greisenhaft in Jugendtagen." Diese Proben mögen genügen, um den Wert dieser Abschnitte, sowie die Bedeutung seiner Ausführungen über alte und neue Kopfhänger zu würdigen, unter welch' letzteren er die Vertreter des heutzutage in Kunst und Poesie modern gewordenen atheistischen und materialistischen Pessimismus versteht.

Ganz besonders aber möchte ich das zweite Buch der Studien allen empfehlen, welche die soziale Frage angeht. Wen geht aber diese Modefrage heute nicht an? Dieser Teil des Buches umfaßt 90 Seiten, eine Fülle der allerfeinsten Beobachtungen ist gewürzt mit einem solch schalkhaften Humor, der auch den verbissensten Gegner zu gewinnen versteht; die Darstellung ist von einer Ursprünglichkeit der Empfindung, einer Naivetät und schlagfertigen Prägnanz des Ausdruckes, daß unsere heutige, so üppig ins Kraut geschossene soziale Literatur weniges besitzt, was ich diesem Abschnitt zur Seite stellen möchte. Der Verfasser von „Land und Leute" redet auch hier in den Herztönen der Liebe zu allen Schichten unseres Volkes und erblickt eine große Gefahr darin, die soziale Frage nur unter dem Gesichtspunkte der Arbeiterfrage zu betrachten. Prächtig ist, was Riehl über die „gebildete Gesellschaft" sagt. Anhängern der Simultanschule empfehle ich das vierte und fünfte Kapitel (S. 225—240) über „religionslos und staatslos, über den konfessionslosen Staat und das konfessionelle Volk" nachzulesen, ebenso wie nicht unerwähnt bleiben sollen die Bemerkungen über die Notwendigkeit, aber Poesielosigkeit der Zivilehe, die niemals einen Schiller zur „Glocke" begeistert hätte, sowie über die eigentümliche Tatsache, daß trotz aller Religionslosigkeit die kirchliche Trauung vom deutschen Volk fast überall begehrt wird.

Von den Zeitfragen des zweiten Buches werden wir im dritten Buche zu den „Kirchlichen Fragen" geführt. Diese Partien des Buches werden wohl zu den umstrittensten gehören, denn die kirchenpolitischen Kämpfe um den Glauben werden um so leidenschaftlicher geführt, je weniger Glaube oft bei den Kämpfenden zu verspüren ist. Des Verfassers Anschauungen sind ruhig und abgeklärt, von den reichen Erfahrungen eines tief religiösen Gemütes eingegeben; durch und durch evangelisch, keiner Partei, keiner Richtung zugeschworen, entwickelt Riehl so etwas wie Grundzüge eines kirchenpolitischen Programms, das seinen Ausgangspunkt in dem Satze nimmt: „Die Kirche ist am mächtigsten, wenn sie nicht herrschen will." Am Altkatholizismus zeigt er, daß unsere Zeit nicht das Zeug hat für die Gründung großer neuer Kirchen. Eine Verschmelzung der Kirchen hält er für unmöglich, deshalb predigt Riehl die Toleranz als eine Versöhnung der Bekenner, die mit Anerkennung und Gerechtigkeit einander sollten verstehen lernen, denn in der Bergpredigt preist Jesus selig, die reines Herzens sind — die engen Herzens sind, hat er nie selig gepriesen. Seine Betrachtungen über die evangelische Union schließt Riehl mit einer Mitteilung über Döllingers Hoffnung auf eine künftige Katholizität aller christlichen Bekenntnisse in dem Gemeinbewußtsein der Erlösung durch Christus.

Das fünfte, sechste, siebente Kapitel dieses Buches füllen höchst wertvolle kunstgeschichtliche Studien über Kirchenrestaurationen, die Cäcilianer und protestantische Kirchenmusik aus. Der Kulturhistoriker, der Verfasser der „musikalischen Charakterköpfe" redet hier zu uns, aber es treibt den Berichterstatter, für das achte Kapitel, „Die Predigt" überschrieben, den Leser in Anspruch zu nehmen. „In früheren Zeiten war es die Predigt, welche Tausende in die Kirche hineinzog; heute treibt gerade die Predigt Tausende aus den Kirchen hinaus." Eine harte Anklage! Ist sie wahr? Leider ja! Riehl ist ein durch und durch unbefangener Beobachter, aller Parteifanatismus, alle Richtungstreiberei geht ihm ab. Infolgedessen kann sein Urteil auch Anspruch auf Beachtung bei allen Parteien und Richtungen erheben. Riehl gibt für die evangelische Predigt den Rat: „Wir sind viel zu viel von der ursprünglichen Form der Predigt als Homilie abgekommen. Der Text sei das Bibelwort, nicht aber das Thema, welches man aus demselben usw. entwickelt, und weiter „in der vollen Harmonie von Altardienst, Gemeindegesang und Predigt liegt die Reform

des evangelischen Gottesdienstes." „Eine gute Predigt ist eine freie Rede in strengster Bindung" (S. 273). Wer, wie Berichterstatter, die Auslegung des Textes für das A und O aller wahren evangelischen Predigt hält, wird sich von den Ausführungen Riehls tief ergriffen fühlen, andere mögen vielleicht anders denken, aber das wird man von allen wohl zugestanden erhalten, daß, so bittere Wahrheiten auch Riehls Worte für die Theologen sind, hier doch ein Mann zu uns redet, der auf einer höhern Zinne, als auf der Zinne der Partei steht.

Die ganze Tiefe der Riehlschen Art, die Welt zu schauen und der Menschen Treiben zu beobachten, erfahren wir noch einmal in dem letzten Kapitel des Buches „An den Gräbern". Gegen die Leichenverbrennung hat Riehl keine religiösen Bedenken, wohl aber ein „gemütliches" (S. 386). Wie die religiösen Studien angesichts des Herrschers Tod begonnen haben, so enden sie „an den Gräbern".

Denselben Geist der Versöhnung atmet der Anhang über die persönlichen Erlebnisse des Verfassers, Pietät gegen seine heimgegangenen Lehrer zu Marburg und Bonn, dankbare Erinnerung an das Elternhaus, an Großvater, Vater und Mutter; weltfreudigen Glauben an Gott, an die Welt und an sich in den Zeiten seines Journalistentums, nachdem er kein Geistlicher geworden war, begegnen uns auch in diesen Aufzeichnungen, deren Grundgedanke die religiöse Versöhnung ist, die uns emporhebt zu dem Meister, der Himmel und Erde die Versöhnung geschenkt hat.

Zu den seltenen Büchern, von denen man mit reinem, vollbefriedigtem Herzen Abschied nimmt, und zu denen man ebenso gern immer wieder zurückkehrt, gehören Riehls „Religiöse Studien eines Weltkindes". Ein edler Konservatismus durchweht jede Zeile. Aber der Träger dieser Gesinnung ist ein freier Geist, der immer so frei ist, nur das zu schreiben, was seine Überzeugung ist. Derselbe Mann ist aber auch ein rechter Protestant, voll Glaubens an Gott und Gottes Reich, der sich in das religiöse Leben seiner Zeit versenkt hat, um unabhängig nach Religion, nach dem Glauben zu ringen. Es wäre geschmacklos, Riehl für irgendwelche kirchen- oder parteipolitische Bestrebungen oder Richtungen in Anspruch zu nehmen. Aber doch dürfen wir sagen, da ihm alles Starre, Formelhafte, Mechanische und Grobsinnliche abgeht, da Riehl uns ferner rückhaltlos über unsere Schäden und Fehler die Augen öffnet, weil er dem frommen Gemüt zu seinem Recht im religiösen Leben verhilft, weil sich ihm selbst endlich das tiefe Verständnis des religiösen Lebens unseres Volkes aus dem geschichtlichen Verständnis der Person Christi in ihren Wirkungen und Nachwirkungen auf alle Zeiten ergeben hat, so steht Riehl dem, was die moderne Theologie will, Christus verstehen und Christus der Welt verständlich machen, unendlich nahe. Infolgedessen möchte ich für diese religiösen Studien eines Weltkindes weiter nichts tun, als den Leser verleiten und verführen, dieses Buch zu kaufen, zu lesen und immer wieder zu lesen.

---

# F. W. Dörpfeld und die Schulaufsichtsfrage.

Von Hauptlehrer **Klempt** in Lindenhorst bei Dortmund.

Am 18. Juli vor. Js. haben die Lehrer Rheinlands und Westfalens ihrem Altmeister, dem im Jahre 1893 gestorbenen Rektor F. W. Dörpfeld, ein Denkmal gesetzt. Dieser Mann war von seltener Begabung und bekundete ein vielseitiges Interesse, so daß der der Herbartschen Schule angehörende philosophische Schriftsteller und Pastor O. Flügel (Wansleben) in seiner Weihrede

die Universalität seiner Bildung hervorheben konnte, indem er sagte: „Auf D. können sich nicht bloß die Lehrer berufen, sondern ebenso die Geistlichen und die Philosophen." Dem Lehrer steht er natürlich durch seine zahlreichen gründlichen didaktischen Arbeiten nahe, dem Philosophen durch seine psychologischen und ethischen Forschungen, dem Geistlichen durch die Behandlung religiöser Fragen und durch seine Schriften über die Schulaufsicht. In den folgenden Zeilen soll nur die eine Seite Dörpfelds betrachtet werden: seine Stellung zur Schulaufsichtsfrage.

Bekanntlich ist die Schulaufsicht seit geraumer Zeit Gegenstand des Konfliktes zwischen Staat und Kirche. Und auch Geistliche und Lehrer geraten dieser Frage wegen in ihren Versammlungen und in ihrer Presse oft genug in einen Gegensatz. Den Hauptgrund dafür, daß dieser Konflikt noch nicht beigelegt ist, sieht D. darin, daß jede der streitenden Parteien nur ihre eigene Stellung zu wahren und den Gegner zu verdrängen sucht. Natürlich fährt bei diesem Streite derjenige am besten, der die größte Macht besitzt: der Staat. Und so stehen wir vor der Tatsache, daß in Wirklichkeit der Staat bereits Alleinherrscher auf dem Schulgebiete ist. Die Geistlichen verwalten ja die Schulaufsicht nicht etwa im Namen der Kirche, sondern als Beauftragte des Staates und können durch diesen von ihrem Amte jederzeit entbunden werden. Noch schlimmer kommt eine Gemeinschaft weg, an deren Rechte niemand denkt: die Familie. Und doch ist die Familie in einem Grade an der Erziehung interessiert, wie keine der übrigen Korporationen: Kirche, Staat und bürgerliche Gemeinde. Denn den Eltern gehören die Kinder, und die Eltern sind es, welche die Sorgen und Kosten der leiblichen und geistigen Pflege samt den schlimmen Folgen einer vielleicht mißlungenen Erziehung zu tragen haben. Man kann weiter sagen: die drei übrigen Korporationen sind nur Teilinteressenten, die Familie ist Vollinteressent. Denn der Kirche liegt vornehmlich die Gesinnungsbildung, die ethisch-religiöse Seite der Erziehung am Herzen; der bürgerlichen Gemeinde hauptsächlich die Ausrüstung für das wirtschaftliche Leben; dem Staate die Kultur im allgemeinen und speziell im Blick auf das politisch-gesellschaftliche Leben, während die Familie die ganze Erziehungsaufgabe, die ganze Persönlichkeit des Kindes bedenken muß. Darum gebührt ihr auch von Rechts wegen die erste und Hauptstimme bei der Erziehung. Durch die Rechte der drei Teilinteressenten wird freilich das Recht der Familie beschränkt, trotzdem aber bleibt die Familie der erste, der Vollinteressent. Wie weit die Rechte jeder der vier Gemeinschaften gehen dürfen, darüber bedarf es einer Verständigung der Beteiligten; jedenfalls müssen die verschiedenen Ansprüche so geregelt werden, daß jede der vier Korporationen, also auch die Familie, bei der Schulverwaltung in angemessener Weise mitwirken kann.

Aus dem Mitgeteilten können wir schon vorweg den Schluß ziehen, daß D. ein prinzipieller Gegner der liberalen Lehrer und der liberalen Parteien ist, die der Kirche und ihren Organen jeden Einfluß auf die Schulerziehung nehmen wollen. Noch mehr erkennen wir diese Stellung Dörpfelds, wenn wir auf die Organisation blicken, die nach seiner Ansicht dem Volksschulwesen zu geben wäre.

Als das eigentliche Fundamentstück in dieser Organisation gilt D. die Schulgemeinde, d. i. ein Verband von gewissenseinigen Familien — auf Grund des Elternrechtes — zur gemeinsamen Erziehung der Jugend. Die Vertretung der Schulgemeinde ist der konfessionelle Schulvorstand, der aus 5 Mitgliedern besteht: 2 Familienvertretern, 1 Vertreter der bürgerlichen Gemeinde, 1 Pfarrer, 1 Lehrer. Der kommunalen Schuldeputation gehören 2 Pfarrer an,

dem Kreisschulausschuß 3, der Regierungsbezirksschulsynode 15, der Landesschulsynode 34. Ich denke, mit der Anzahl der ihr hier zugedachten Vertreter dürfte die Kirche wohl zufrieden sein. Aber auch die von ihr auszuübenden Rechte sind nicht geringe. Das erhellt, wenn wir uns die Obliegenheiten des Schulvorstandes vergegenwärtigen. Die einzelnen Punkte der lokalen Schuladministration sind folgende: a. Lehrerwahl; b. Aufsichtsobliegenheiten: Aufsicht über Amtsführung und Lebenswandel der Lehrer, Beiwohnung der technischen Schulprüfung, Anhörung bei Festsetzung der Lehr- und Stundenpläne in Rücksicht auf die örtlichen Verhältnisse, Anhörung bei Einführung neuer Lehrbücher und bei Veränderungen in der Schuleinrichtung, Aufsicht über die Jugend außerhalb der Schule (und nach der Entlassung aus der Schule); c. Pflegeobliegenheiten: Sorge für die äußere Ausstattung der Schule (Gebäude, Utensilien, Lehrmittel, Schulwege usw.), Sorge für regelmäßigen Schulbesuch, Abwehr von äußeren Störungen, Schlichtung von Differenzen innerhalb des Lehrerkollegiums, Vermittelung bei Mißhelligkeiten zwischen Lehrer und Eltern, Schutz der Lehrer wider Ungebührlichkeiten von seiten der Eltern oder anderer Personen; d. rechtliche Vertretung der Schule und der Schulgemeinde. — Da die Kirche auch in den übrigen Instanzen — wie wir sahen — angemessen vertreten ist, so dürfte ihr Einfluß — ihrem Interesse an der Erziehung entsprechend — gewahrt sein. Worauf die Kirche nach D. verzichten muß, ist die technische Schulaufsicht. Die bisherige Ortsschulinspektion fällt weg. Die Funktionen derselben übernimmt der Schulleiter, der seine Befähigung durch Mittelschul- und Rektoratsexamen nachzuweisen hat (Hauptlehrer und Rektor).

In dieser Einrichtung erblickt D. verschiedene Vorteile. 1) Pfarrer und Lehrer können leichter in Frieden miteinander leben und arbeiten. Ist der Pfarrer der Vorgesetzte des Lehrers, so kommt er häufig in die Lage, seinem Untergebenen Nachrichten der Regierung überbringen zu müssen, die nicht gerade die Freude des Lehrers erhöhen. Oft genug hat er auch von Amts wegen und ex officio dem Lehrer Vorschriften u. dgl. zu machen, die ebenfalls das gute Einvernehmen nicht vermehren. Nicht selten kommt es auf diese Weise zu persönlichen Differenzen zwischen Pastor und Lehrer.

2) Diese Differenz ruft gar leicht — solange wir Menschen sind — einen Riß zwischen Kirche und Schule hervor. Nicht zum geringsten Teile ist vielleicht der Grund für den Indifferentismus, der in der Lehrerwelt gegenüber der kirchlichen Arbeit beobachtet wird, an dieser Stelle zu suchen. Die Behandlung der Aufsichtsfrage in der Dörpfeldschen Weise würde das besonders in der heutigen radikalen Zeit notwendige Zusammenhalten von Kirche und Schule erleichtern.

3) Die eigentlich pädagogisch-technische Seite der Schulaufsicht ist nicht Sache der Kirche. Ihr kann es doch gleichgültig sein, ob der Lehrer nach Grube oder Hentschel, nach Stener oder Büttner den Rechenunterricht erteilt. Dagegen muß sie Einfluß haben auf den Geist der Schule. Und den bekommt sie, wie aus den oben mitgeteilten Obliegenheiten des Schulvorstandes zu sehen ist. Demnach gibt D. der Kirche, was ihr gebührt, und nimmt ihr, was ihr nicht gebührt.

4) Ein kräftiger liberaler Wind kann eines Tages alle Rechte der Kirche in Erziehungsangelegenheiten über den Haufen blasen. Diese Gefahr ist minder groß, wenn die Vertreter der Kirche — statt einseitig ihre Rechte geltend zu machen — den Satz zur Geltung bringen helfen, daß alle an der Jugend interessierten Korporationen zu Worte kommen müssen, und wenn sie mit dafür

sorgen, daß die lokale Schulgemeinde, das „Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung", zur Verwirklichung gelangt.

Welche Vorteile sich sonst noch aus der Durchführung der Dörpfeldschen Schulgemeindeidee für das Schulamt, für den Lehrerstand und für die Pädagogik ergeben, bleibe unerwähnt, da es sich hier nur um die Schulaufsichtsfrage handelt.

Was die Kreisschulinspektion betrifft, so wird sie im Auftrage des Staates ausgeübt. Diesem gebührt nach D. die Oberleitung des gesamten öffentlichen Landesschulwesens — aus mehreren Gründen: a. das oberste Erziehungsziel wird durch die Ethik bestimmt; da nun der Staat der berufene Wächter und Beschützer der Moral ist — denn eben um deswillen „trägt er das Schwert" — so ist er auch der berufene Wächter und Beschützer der Pädagogik; b. durch die große Bedeutung, welche der Staat als schützende Macht für alle ständigen und freien Lebensgemeinschaften wie für die Einzelpersonen hat, erhält auch das staatliche Interesse am Schulwesen eine hervorragende Bedeutung; c. vermöge seiner Macht ist der Staat auch am besten geeignet, die Rechte jedes der konkurrierenden Schulinteressenten gegen Beeinträchtigung zu schützen und so den Frieden unter ihnen zu wahren. Obschon nun das Schulwesen dem Staate unterstellt ist, so darf es doch nicht ganz und gar von der Politik abhängig sein. Daher steht neben dem Kreisschulinspektor das oben schon erwähnte mitberatende Kollegium des Kreisschulausschusses. Und so ist in jeder Verwaltungsinstanz dem ausführenden Amte ein mitberatendes Kollegium der Schulinteressenten zur Seite gestellt:

dem Schulamte der Schulvorstand;
der Kommunalbehörde die Schuldeputation;
dem Kreisschulinspektor der Kreisschulausschuß;
der Bezirksregierung die Bezirksschulsynode;
dem Unterrichtsministerium die Landesschulsynode.

Da die Kirche in allen mitberatenden Kollegien von der untersten bis zur obersten Instanz in der vorhin angegebenen beträchtlichen Stärke vertreten ist, so dürfte ihr Einfluß auf das Schulwesen nach D. in gebührendem Maße gesichert erscheinen.

Lesern, die sich mit der vorliegenden Frage genauer befassen wollen, sei dringend empfohlen: „Das Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung" von F. W. Dörpfeld. Verlag von Bertelsmann, Gütersloh. 350 Seiten.

---

# Für den Arbeitstisch.

## 1. Mancherlei neutestamentliche Fortbildungen.

### Von Heinrich Danneil, Pastor in Schönebeck a. E.

Die Gebildeten fangen wieder an, sich mit dem Christentum zu beschäftigen. Oft geschieht es rein verstandesmäßig, oft mit dem besten Willen, die praktischen Konsequenzen zu ziehen. Auch Laien schreiben viel über Religion. Oft zeigen aber die Laien eine so souveräne Verachtung aller wissenschaftlichen Theologie, daß man nur mit Unbehagen ihre Werke studiert. So schrieb der Dichter Wolfgang Kirchbach vor acht Jahren ein Werk, das nun in zweiter Auflage vorliegt: „Was lehrte Jesus?" Zwei Urevangelien. Berlin, Dümmler 1902. 359 Seiten. 6 Mk. Theologen aller Richtungen hatten s. Z. das Werk scharf mitgenommen, aber Kirchbach bringt dieselben Schnitzer wieder, die nur durch Unwissenheit oder Gedankenlosigkeit erklärt werden können. Die

Sprache des Buches ist oft einfach roh, der Sinn der Jesusworte wird oft grade ins Gegenteil verdreht, der Pantheist Kirchbach liest seinen Pantheismus in Jesu Worte hinein, was nicht hineinpaßt, wird amputiert. So kommt eine Jesuslehre zustande, in der Juden und Christen einig sein können, da „kann der dümmste Materialist und der tollste Nietzscheaner mittun" — nur ist es kein Christentum. Solch Buch zeigt am klarsten, wie nötig es ist, wahrhaft geschichtlicher Anschauung vom Urchristentum die Wege zu bahnen.

Was bei dem Laien Kirchbach in gewisser Weise entschuldbar ist, ist unentschuldbar bei dem Theologen Kalthoff in Bremen. Der hat eine Reihe aufregender Schriften ausgehen lassen: Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie. 2. Aufl. 1903. 94 S. 2 Mk. Die Entstehung des Christentums. 1904. 155 S. 3 Mk. Religiöse Weltanschauung. Reden. 278 S. 1903. 3 Mk. Alle drei bei Diederichs, Leipzig. Kalthoff wendet die Grundsätze der materialistischen Geschichtsbetrachtung auf die Entstehung des Christentums an, er beseitigt die großen Persönlichkeiten, erklärt alles aus Masseninstinkten und Massenbewegungen, er leugnet, daß Christus ein historisches Individuum war, auch Petrus ist keine geschichtliche Figur, alle Paulusbriefe sind unecht, „für den neuen Menschen liegt der Glaube an Gott darin beschlossen, daß er sich ein Herz faßt, nicht nur an die Wahrheit in der Dichtung, sondern an die Wahrheit der Dichtung zu glauben". „Unser Gottesglaube hat in der menschlichen Phantasie seinen Ursprung genommen." Das erstaunlichste ist nun aber, daß dieser Mann, der Jesu Existenz leugnet, ein christlicher Prediger ist und „Reden" hält, die als ein unerhörter Mißbrauch, der mit der Kanzel getrieben wird, bezeichnet werden müssen. Da redet er z. B. von einer naturgeschichtlichen Art von Dreieinigkeit: Unendlichkeit der Welt, Entwicklung, Erhaltung der Kraft.

Eine deutsche Antwort ist dem Bremer Kalthoff gegeben von Professor Bousset in Göttingen in dem schönen Büchlein „Was wissen wir von Jesus?" Halle, Gebauer-Schwetschke, 1904. 80 S. 1 Mk. Das kleine Heft bietet mehr, als man denkt. Wir werden orientiert über die Grundfragen der Leben-Jesu-Forschung, sehen die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte bestätigt und empfinden mit Dank die warme Begeisterung für Jesu Person, die in einem schönen Bekenntnis zu ihm mündet.

Auf Boussets Schrift hat Kalthoff geantwortet mit: Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Professor D. Bousset in Göttingen. Schmargendorf-Berlin, Verlag Renaissance. 1904. 43 S. 0,50 Mk. Kalthoff muß doch die Einwendungen Boussets als unangenehm empfunden haben, anders erklärt sich kaum der gereizte, oft geradezu rohe Ton gegen seinen Gegner. „Die kritische Theologie wird endgültig mit dem Grundirrtum der Theologie brechen müssen, die Entstehung des Christentums aus dem Neuen Testament ableiten, statt die Entstehung des Neuen Testaments aus dem Christentum erklären zu wollen." Kennzeichnend für Kalthoff ist seine neueste Leistung: Zarathustrapredigten. Reden über die sittliche Lebensauffassung Friedrich Nietzsches. Leipzig, Diederichs, 1904. 170 S. 2,50 Mk. „Zurück zu Jesus können wir eine Zeit nicht mehr führen, die über diesen Jesus hinausgewachsen ist." Drum nicht rückwärts, sondern vorwärts! Dabei soll ihm ein Führer sein: Friedrich Nietzsche. Wenn jemand solche Ideen hat, mag er immerhin sein Wörtlein sagen; es wird so viel geredet und geschrieben, warum sollte Kalthoff es nicht tun? Daß er aber trotzdem ein christlicher Prediger bleibt, wird jedem zartfühlenden Menschen als Gewissenlosigkeit erscheinen.

Das Heft Boussets war eine schöne Ergänzung zu dem tüchtigen Werk:

Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte (vgl. die Studierstube 1904, S. 419).

Das Christentum hat den Vergleich mit andern Religionen nicht zu scheuen. Das ist auch die Überzeugung des Heidelberger Theologen Tröltsch, der seine Anschauungen am zusammenfassendsten darbietet in der Schrift: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen, Mohr, 1902. 129 S. 2,75 Mk. Zur Beurteilung seiner Position ist ferner nötig das Studium der Aufsätze von Wobbermin und Traub in Gottschicks Zeitschrift X. XI und des Reischleschen Artikels „Historische und dogmatische Methode der Theologie" in der Theol. Rundschau IV. Auch Ihmels „Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie" ist zu beachten. Abgelehnt wird von Tröltsch Heinricis sensationell betitelte Schrift „Dürfen wir noch Christen bleiben", da sie ihm ungerechterweise Anschauungen imputiere, die er nicht hege.

In diesem Zusammenhang müßte auch des Wernleschen Buches „Die Anfänge unserer Religion" gedacht werden, das nach drei Jahren schon in zweiter verbesserter und vermehrter Auflage erscheint. Tübingen, 1904. 534 S. 7 Mk. Aber es ist nicht möglich, dies Buch, das durch seine Form so manche Aufregung verursacht hat, kurz genügend zu charakterisieren. Vielleicht lohnt sich eine spätere ausführliche Würdigung des eigenartigen, immer anregenden, oft aufregenden Werkes.

Wenn wir nun von den Problemen der ältesten Zeit hinüberschauen zu den Fragestellungen unserer Tage, so bietet sich als der beste, treueste Führer an das schon in sechster Auflage vorliegende Werk von Lic. Pfennigsdorf, Christus im modernen Geistesleben. Christliche Einführung in die Geisteswelt der Gegenwart. Schwerin, Bahn, 4,80 Mk. Wir greifen oft zu dem Buch, haben es oft zur Orientierung fortgegeben, denn es bemüht sich, wahrhaft „fromm und frei" zu sein. Es werden behandelt die Religionen, Christus und die Gelehrten, die Künstler, die guten Menschen, das Christentum als weltgeschichtliche Macht, römisch oder evangelisch, der rechte evangelische Glaube, was darf ich hoffen?

Für Einzelfragen wird man gewiß Spezialschriften suchen. Besonders brennend ist in unseren Tagen die Frage „Religion und Naturwissenschaft" geworden. Diese Frage wird in außergewöhnlich tiefgründiger Weise untersucht von dem Kieler Theologen Titius. Tübingen, Mohr, 1904. 114 S. 1,80 Mk. Das Naturwissen wird mit Dank begrüßt, doch werden ihm seine Grenzen gewiesen, über die hinaus die Weltanschauungsfragen vor der höchsten Instanz des menschlichen Innenlebens mit seinen geistigen Interessen und Werten entschieden werden. Auch vom Wunder, dem „religiösen Namen für jede außerordentliche Begebenheit", redet Titius. Aller öden Gleichmacherei gegenüber fordert er mit gutem Gewissen für Jesus die Anerkennung des Einzigartigen und Einmaligen dieser Persönlichkeit.

Eine gesunde, echt evangelische Behandlung der Frage: Handel und Ethik bietet der Diasporapfarrer Bußmann im bewußten Gegensatz zu einigen modernen Theologen, die meinen, mit den lutherischen Anschauungen vom Berufsleben in heutiger Zeit nicht mehr auskommen zu können. Göttingen, Vandenhoeck, 1902. 61 S. 1 Mk. Treffliche Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung bietet Leonhard Ragaz: Du sollst! 2. Aufl. Freiburg, Wätzel, 1904. 181 S. 2,40 Mk. Nach liebevoller Charakterisierung der ethischen Bestrebungen unserer Tage werden die Grundlagen der Moral, dann die christliche Moral gezeichnet. „Wir suchen das Heilige.... Wer den Weg der Moral zu Ende geht, steht vor der Frage nach Gott.... Fange damit an, der Stimme des Heiligen in

dir zu folgen und warte ruhig ab, wohin sie dich führt. Nur eine religiöse Wiedergeburt kann uns zu einer neuen sittlichen Jugend führen; aber Gott findet nur, wer sich in sittlichem Gehorsam zusammenfaßt." Auch auf die Bedenken gegen die Moral Jesu ist eingegangen. In derselben Serie „Neue Pfade zum alten Gott" erschien auch Dietrich Graue, Die Religion des Geistes. Wie der Gebildete denkend zu ihr Stellung nimmt. 114 S. ebenda. Graue bemüht sich, denkenden Lesern die selbständige Eigenart der Religion und ihre Unentbehrlichkeit für das geistige Leben der Menschheit zu zeigen. Eigenartig und dankenswert ist ein Abschnitt von 35 Seiten über die Sprache der Religion. Die Schrift ist trefflich geeignet, freier denkende Gebildete wieder zur Religion zu bringen.

Daß Theologie und Kirche heute oftmals im Streit liegen, ist leider wahr. Übrigens hat der Oberkirchenrat in dem Entscheid betreffend den Pastor Franke indirekt zugegeben, daß nicht nur die Theologie die Schuldige ist. Vom Standpunkt der modernen Theologie behandelt der Bonner Professor Arnold Meyer „Theologische Wissenschaft und kirchliche Bedürfnisse". Tübingen, 1903. 92 S. 1,80 Mk. Was die wissenschaftliche Forschung der Kirche nehmen muß und geben muß, wird sachlich ruhig entwickelt. Gereizt wird die Stimmung stets, wenn die Bibel zur Verhandlung steht. Dankenswert hat da Lic. Scheel in Kiel in seiner gründlichen Arbeit über „Luthers Stellung zur Heiligen Schrift", Tübingen, 1902, 77 S., 1,60 Mk., darauf hingewiesen, daß sich keine der sich gegenüberstehenden Richtungen auf den ganzen Luther berufen dürfe für ihre Schriftschätzung. Scheel konstatiert, daß Luther zu allen Zeiten seines Lebens eine doppelseitige Stellung zur Schrift einnahm und je nach Umständen die eine oder andere Seite betonte. Daß die kritische Arbeit der Bibel nicht wesentlich Religiöses an Wert nimmt, zeigt die prächtige Arbeit von Professor Kautzsch über Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. (Tübingen, 1903. 60 Pfg.)

Endlich sei noch hingewiesen auf das Werk eines Mannes, der selbst bewußt den Anspruch erhebt, modern zu sein: Reinhold Seeberg, Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. (Leipzig, Deichert, 1903. 400 S. 3,20 Mk.) 1898 wurde Seeberg nach Berlin berufen. Er wahrte sich nach allen Seiten stets seine Selbständigkeit und wurde darum bald persona ingrata. 1899 betonte Seeberg gegen Cremer, daß die Art und Weise, wie sich die theologischen Gruppen zueinander verhielten, viel schuld sei an der Einflußlosigkeit der Theologie. Auf der Berliner Pastoralkonferenz 1900 vertrat Seeberg die These „Das alte Evangelium, aber eine moderne Theologie, denn es bedarf neuer Formen, die alte Wahrheit zu lehren." Als in der Neuen kirchlichen Zeitschrift eine Reihe von Aufsätzen erschienen „An der Schwelle des 20. Jahrhunderts", mußte sich Seeberg tadeln lassen vom Organ der positiven Union, daß er dem modernen Denken zu weit entgegenkomme. Das neue in 4. Auflage vorliegende Heft ist ein starker Band geworden und macht einen allerdings staunen ob des gerechten, weitherzigen Urteils über die Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert. Wer zwischen den Zeilen zu lesen verstand, konnte aus diesem Werk manches über Seebergs persönliches Denken erfahren. Mit dankbarer, begeisterter Liebe redet Seeberg zumal von Schleiermacher und Hofmann, auch für Ritschl hat er nicht nur ein gerechtes Urteil, sondern auch offene Anerkennung. Entschieden tadelt er die theologische Repristination, die in der Theologie andere Denkgewohnheiten befolgte, als sie den sonstigen geistigen Interessen der Zeit eigen waren. „Die Theologie arbeitet nicht auf Bestellung und wenn sie es doch tut, merkt man es der Qualität ihrer Arbeit stets an." Wie Heubuk will auch Seeberg mit dem Schlagwort „bekenntnistreu" vorsichtig

umgegangen wissen, denn „in der theologischen Formulierung weichen fast alle von dem Bekenntnis ab". „Bekenntnisgemäß ist die Theologie, sofern sie den Gegensatz einhält, unter dessen Wirkung das Bekenntnis entstand und sofern sie die positive Richtung befolgt, auf deren Feststellung das Bekenntnis abzielte." In Erinnerung an die „geistesmächtigen" Zeugnisse Hofmanns „für die Freiheit der kirchlichen Theologie und wider eine pharisäische Rechtgläubigkeit" fragt Seeberg: „Ob wohl heute derartige Angriffe von Gesinnungsgenossen wider Gesinnungsgenossen in der positiven evangelischen Theologie möglich wären? Ich fürchte, man wird diese Frage bejahen müssen." Seebergs Befürchtungen sind eingetroffen besonders auf seine „Grundwahrheiten der christlichen Religion" hin. Die Würdigung, welche die Studierstube 1903, S. 271 bietet, zu ergänzen, sei bemerkt, daß Seeberg ausdrücklich die Inspirationstheorie ablehnt: Wunderglaube ist ihm eine spezielle, nämlich religiöse Art des Empfindens, „aber die Gesetze der Welt bleiben." Der Mensch Jesus wird nach Seeberg Gottes Sohn dadurch, daß die ewige Liebesenergie die menschliche Seele Jesu erfüllte; Christi Worte sind Ausdruck des göttlichen Willens, um deswillen hat Christi Person für uns wunderbaren und göttlichen Charakter. An vielen Einzelpunkten kann man zeigen, daß sich Seebergs Anschauung wesentlich unterscheidet von dem, was bisher als positive Dogmatik galt. Aber Seeberg ist sich dessen bewußt, daß er die geistige Tendenz der alten dogmatischen Bestimmungen wahrt und daß er darum kein religiöses Gut verloren gehen läßt gegenüber den landläufigen Aufstellungen. Wir hoffen, daß dieser gewiß im einzelnen noch genauer auszuarbeitende Versuch, eine „moderne positive Theologie" zu schaffen, beitragen wird zum gegenseitigen Verständnis der „Modernen" aus beiden Lagern.

## 2. Parerga.

[Unter dieser Überschrift werden fortan kleinere und größere Schriften, die mit der Aufgabe der Studierstube in mehr oder weniger losem Zusammenhang stehen, angeführt und in Kürze (von verschiedenen Mitarbeitern) charakterisiert werden. Es ist zu hoffen, daß auf diese Weise für bedeutende Erscheinungen mehr Raum gewonnen wird.]

Langbein, Bibelbüchlein. Stuttgart, Benzinger. 1 Mk., geb. 1,60 Mk. Dies Hilfsbuch zum Verständnis der Heiligen Schrift bietet eine Einleitung in die biblischen Bücher, an der die Forschung der letzten hundert Jahre spurlos voübergegangen ist (z. B. Jes. 1—66 stammt vom Zeitgenossen Hiskias), einen Wegweiser durch die Bibel, der nach herkömmlichem Schema gearbeitet ist, und Beiträge „zur Geschichte und Geographie der Bibel", von denen dasselbe gilt. Das Hilfsbuch ist 50—100 Jahre zu spät erschienen.

Beyer, Bibel und Religionsunterricht (Braunschweig, Wellermann. 80 Pfg.): Hier gibt ein Gymnasialprofessor auf Kautzsch, Bibelwissenschaft und Religionsunterricht eine „schlichte Antwort", „schlicht", d. i. jeglichen theologischen Wissens bar, doch voll Ehrfurcht vor der Bibel, die vom Verbal-Inspirations-Standpunkt aus fast Gott gleich gemacht wird.

Zomarides, Die Dumbasche Evangelien-Handschrift vom Jahre 1226. Mit zwei Lichtdrucktafeln. Leipzig, Dörffling und Franke 1904. 2 Mk.

Trench, die Wunder des Herrn, aus dem Englischen übersetzt. Neukirchen, Erziehungsverein. 5 Mk. Ein volkstümliches, erbauliches, mit gelehrtem Anstrich geschriebenes Buch von 500 Seiten, für den praktischen Gebrauch nicht ohne Gewinn.

Berndt, Grundriß der Kirchengeschichte (Breslau, Hirt. 2,50 Mk.). Auf 227 Seiten zeichnet ein Schüler Loofs kurz und deutlich, klar und packend

den Gang der Dinge und den Charakter der entscheidenden Persönlichkeiten für Religionslehrer (und Lehrerseminare), während

v. Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte (Tübingen, Mohr. 7 Mk.) dem Kenner der Dinge und Charaktere eine geistvolle, den Gesamtertrag der wissenschaftlichen Forschung begreifende Darstellung in kühnem Wurf mit großen Zügen, etwa im Sinn und Geist Harnacks, bietet.

Laßwitz, Religion und Naturwissenschaft. Leipzig, B. Elischer Nachfolger 1904. 60 Pfg. Zeigt wider Häckel und Ladenburg das Recht des religiösen Glaubens unbeschadet der naturwissenschaftlichen Ergebnisse, vom Standpunkte des Naturforschers aus.

Gunning, Der Unterschied zwischen Theologie und Religionswissenschaft (Barmen, Biermann. 30 Pfg.), ein Büchlein, das man dreimal gelesen haben kann, ohne dahinter zu kommen, was der Verfasser eigentlich meint.

Goldschmidt, Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Gotha, Thienemann. 80 Pfg. Eine gemeinverständliche Darlegung zum 12. Februar 1904.

Lemme, religionsgeschichtliche Entwicklung oder Offenbarung (Karlsruhe, Evang. Schriftenverein, 80 Pfg.) stellt den unversöhnlichen Widerspruch zwischen der offenbarungsmäßigen und entwicklungsgeschichtlichen Auffassung des Christentums dar und entscheidet sich für die göttliche Offenbarung, die die Entwicklung in sich schließt, doch nur als Dienerin kennt: das Christentum ist Erlösungsreligion, der Erlöser der Gottessohn von oben her.

Simon, christliche und moderne Weltanschauung (Leipzig, Deichert. 40 Pfg.). Die moderne Geistesrichtung strebt von Christo hinweg, hat kein Interesse an einer Jenseitigkeit, kennt keine Zweckbetrachtung, hat keinen Raum für die Freiheit usw. Die positive Darstellung von Wahrheit und Wert der christlichen Weltanschauung ist kurz, mehr andeutend.

Hobbing, Kirche und Erziehung. Leipzig, Wallmann. 1,80 Mk. „Ein Baustein für die psychologische Pädagogik in Christus."

Grützmacher, Weltweites Christentum (Hamburg, Schloeßmann. 1,80 Mk.): dreizehn lose aneinandergereihte Aufsätze (darunter auch der Studierstube 1903 S. 61—65 erschienene), die allerlei Fragen der Gegenwart (und Vergangenheit) beleuchten, eine praktische Auslegung zu 1 Kor. 3, 21—23.

Bischoff, Die Kabbalah (Leipzig, Grieben-Fernau. 2 Mk.): in Form von Frage und Antwort wird hier von jüdischem Standpunkt aus eine lehrreiche und brauchbare Einführung in die jüdische Geheimwissenschaft gegeben, von der zumeist nur der Name bekannt ist und über die viele unrichtige Vorstellungen herumlaufen. Auch des „Blutaberglaubens" ist S. 40 f. gedacht.

Mehlhorn, Die beiden Hauptrichtungen des kirchlichen Protestantismus (Heidelberg, Evang. Verlag. 30 Pfg.), eine der Flugschriften des Deutschen Protestantenvereins im ganzen streng sachlich gehalten.

Boegner, Le professeur Martin Kæhler de Halle et la question théologique actuelle (Dole, Bernin. 1 Mk.). Der bekannte Pariser Missionsdirektor gibt in diesem seinen Schülern gewidmeten und mit einem guten Bildnisse Kaehlers verzierten Schriftchen seiner Verehrung und Begeisterung für den ehrwürdigen Hallenser Universitätslehrer und seine Theologie beredten Ausdruck.

Heuser, Die Protestation von Speier (Neustadt a. d. H., Witter. 1 Mk.). Aus Anlaß der Einweihung der Protestationskirche in Speier am 31. August ist hier in würdiger Ausstattung die Geschichte der Protestation und des Reichstags von 1529 dargestellt und einige bislang unbekannte Nachrichten über diesen Reichstag beigefügt.

Neve, Kurzgefaßte Geschichte der Lutherischen Kirche Amerikas (Wallmann, Leipzig. 3 Mk. geb.). Mit warm empfehlenden Vorreden von Stellhorn und Kawerau versehen, empfiehlt sich dieses unparteiische Buch allen denen aufs beste, die an seinem Inhalt Interesse nehmen.

Schneider, Michael Servet. Wiesbaden, Moritz und Münzel. 70 Pfg. Zum 350jährigen Gedächtnis seiner Verbrennung (28. 10. 03) ist hier, zugleich im Hinblick auf das damals errichtete Sühnedenkmal in Genf, mit Fleiß und Liebe gesammelt, was sich zu des unglücklichen, doch nicht in jeder Beziehung edlen Märtyrers sagen läßt.

Des Jünglings Tugend. Berlin, Frobeen. 1 Mk. Ein Seelsorger schreibt an einen Jüngling über sexuelle Dinge: nicht einwandsfrei, aber gut gemeint.

Ebeling, Ehescheidung, Eheschließung und kirchliche Trauung. Gütersloh, Bertelsmann. 1,50 Mk. Was hierher gehört aus der Heiligen Schrift und der gegenwärtigen Gesetzgebung, ist gründlich und klar dargestellt.

Spitta, Bürkner u. a., Abendmahlsfeiern mit Einzelkelch. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 60 Pfg. — Josephson, Kelch oder Kelche? Ein Wort an Abendmahlsgäste und -gegner. Sonderabdruck aus der Studierstube. Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 40 Pfg. Von 20 Expl. an 25, von 100 Expl. an 20 Pfg. (Zu Spitta und Josephson vgl. die Studierstube April 1904, S. 222—246.)

Gurlitt, Kornelius, Kirche und Kunst. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 20 Pfg. Eine Rede, die bei Übernahme des Rektorats der Kgl. Sächsischen Technischen Hochschule am 1. März 1904 gehalten ist und mit dem Appell schließt: „Die Gesellschaft sollte darüber wachen, daß an leitender Stelle nicht das Urteil über die Zeitkunst gesprochen werde, sondern daß man dort sie verstehen lerne.“

Jahrbuch der Sächsischen Missionskonferenz für das Jahr 1904. Leipzig, Wallmann. 17. Jahrgang. Enthält einen Nachruf für Julius Hardeland, eine Abhandlung Heinricis über „Das altchristliche Märtyrertum“, Blicke in die Missionsarbeit und Entwürfe zu Missionsstunden usw.

Stülpnagel, Deutsche Frauenmission im Orient. Berlin, Warneck. 2 Mk. Bietet auf 300 Seiten eine treffliche Rundschau über die Arbeit des Morgenländischen Frauen-Vereins zu Berlin, der seit mehr als 60 Jahren auf einzelnen Arbeitsfeldern Ostindiens, Chinas und Palästinas Missionsarbeit an dem weiblichen Geschlechte durch Frauen in großem Segen treibt.

Von Basler Missionsstudien (Basel, Missionsbuchhandlung) liegen drei neue, Heft 22—24 vor:

Wurm, Die Religion der Küstenstämme in Kamerun (50 Pfg.), Haller, Die Vorbildung unserer Missionare (50 Pfg.), Steiner, Kulturarbeit der Basler Mission in Westafrika (40 Pfg.).

Paul, Die Mission in Deutsch-Südwestafrika (Dresden, Ungelenk. 2 Mk.). Der kundige Schriftführer der Sächsischen Missionskonferenz zeichnet uns hier ein farbenreiches, anschauliches Bild der Missionsarbeit in einem Gebiete, das zurzeit aus besonderen Gründen unser ganzes Interesse in Anspruch nimmt.

Naumann, Gotteshilfe. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 4.—6. Tausend. 6 Mk. Eine Gesamtausgabe der in der „Hilfe“ erschienenen Andachten aus den Jahren 1895—1902, geschrieben für die, denen „es schwer ist, Christ zu sein“, z. B. gebildete Arbeiter, höhere Schüler, denkende Frauen, wobei gleicherweise Kirchenjahr, biblische Geschichte und christliches Leben berück-

sichtigt ist, modern in vieler Beziehung, immer ernst, tief, gewaltig, eine edle Pionierarbeit.

Ahlfeld, Morgenandachten. 6. Aufl. Ahlfeld, Abendandachten. 5. Aufl. Halle, Mühlmann. Je 4 Mk. Aus Predigten des bekannten D. Friedrich Ahlfeld ausgezogen und von dem Sohne Heinrich A., Konsistorialrat in Hannover, herausgegeben, sind diese Hausandachten mit das Beste, was auf diesem Gebiet erschienen ist, und werden jeden befriedigen, der mit einer Reihe von Andachtsbüchern es bisher vergebens versucht hat: für die einfältigsten Glieder der Hausgemeinde faßlich und erquicklich, auch für die Geförderten erwecklich und gewinnbringend. Die Anredeform, die sich öfter findet (z. B. Morgenandachten S. 216. 217), wäre wohl besser in die kommunikative umzusetzen gewesen.

Vortrefflich ist der Vortrag von Kaftan, die Askese im Leben des evangelischen Christen (Potsdam Stiftungsverlag. 60 Pfg.), so reif, so tief, so feinsinnig, so für auf alle Christen jeder Stufe, jeder Gruppe berechnet, überhaupt ein Mustervortrag von dem, was auf christlichen Konferenzen zu bieten ist, voll Wahrheit und Liebe zugleich. — Der andere auf derselben Konferenz, der kurmärkischen kirchlichen, gehaltene von Riehm: Hat die christliche Weltanschauung die Naturwissenschaft zu fürchten (ebenda 60 Pfg.) beantwortet diese Frage nicht falsch, aber einseitig mit Nein, geht über das Wunder aller Wunder, Christi Auferstehung, mit entschlossenem Schweigen hinweg und verirrt sich gelegentlich in homiletische Anweisungen, die sich im Munde eines Naturwissenschaftlers seltsam genug ausnahmen.

Nelle, Die Festmelodien des Kirchenjahrs (Gütersloh, Bertelsmann. 1,60 Mk. 2. Aufl.) versucht die Charakteristik der Melodien nach ihrem inneren Gehalt und ihrer Bedeutung, soweit das in Worten möglich ist, zu geben. Ein überaus verdienstliches Unternehmen, das jeden Pfarrer, da er von Berufs wegen mit dem gottesdienstlichen Liede auch seine Melodie auszusuchen hat, interessieren muß. Auf diesem Gebiet liegt leider noch zu viel im Argen. — Der Fortsetzung des Büchleins sehen wir mit Freude entgegen.

Kahnis, Kurze Morgengebete in Bibelsprüchen und Liederversen (Leipzig, Abel u. Müller. 1 Mk.) als Handreichung dem schwerbelasteten Lehrer (und vielleicht auch Pfarrer) angenehm und bequem: im allgemeinen geht's auch ohne sie, und es ist besser so.

Kühn, Ähren vom Felde christlicher Betrachtung (Gütersloh, Bertelsmann. 1,20 Mk.). Biblische Betrachtungen für die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres, zumeist schon im Kirchlichen Monatsblatt für Rheinland und Westfalen erschienen, „zur Vertiefung christlicher Erkenntnis und zur Gewöhnung an die schöne Ewigkeit" gleichgestimmten Seelen zu empfehlen.

Kolbe, Merkbuch für Konfirmanden. Leipzig, Wallmann. 2. Aufl. 30 Pfg.

Kolbe, die biblische Geschichte in Lebensbildern. Ausgeführte Katechesen für die Oberstufe. Erster Teil: das Alte Testament. 3. Aufl. 2,60 Mk. S. 1—191 behandelt die Zeit von der Schöpfung bis Salomo, S. 192—216 von der Reichsteilung bis zum Untergang Judas, die Propheten zu behandeln wird S. 217—219 abgelehnt. — Die Heftung ist mehr als dürftig.

v. Bodelschwingh, aus der Schmelzhütte (Bethel bei Bielefeld. 50 Pfg., 15.—20. Tausend) bietet 23 Erzählungen, die Liebe zu Bodelschwinghs Lebenswerk zu wecken geeignet sind. Den gleichen Dienst tut

v. Bodelschwingh, ein Rundgang durch Bethel, Sarepta, Nazareth, Wilhelmsdorf, Wietingsmoor. (Bethel bei Bielefeld. 4. Aufl. 50 Pfg.). Hübsch erzählt und reich illustriert.

Howald, Geschichte der deutschen Literatur. Konstanz, Hirsch. Ein stattlicher, reich illustrierter Band von 900 Seiten, der anfänglich 6, jetzt plötzlich, nicht zu seinem Vorteil, 10 Mk. kostet und eine gut volkstümliche, dezente Darstellung mit besonderer Berücksichtigung der Schweizer (der Verfasser stammt aus Bern) bietet.

Ernst, Lessings Leben und Werke. Stuttgart. Krabbe 1903. 5, 6, 7 Mk. Eine gemeinverständliche Darstellung, doch nicht ohne wissenschaftlichen Wert, in der namentlich die Zusammenstellung von 325 Dikta Lessings Interesse erregt.

Lewes, Goethes Leben und Werke, aus dem Englischen übersetzt von Freese. Stuttgart, Krabbe. 17. Aufl. 5, 6, 7 Mk. Das bekannte klassische Werk über Goethe, an dem höchstens zu bedauern ist, daß es kein Deutscher geschrieben, liegt hier in vorzüglicher Ausstattung vor.

Lewes, Goethes Frauengestalten. Stuttgart, Krabbe. 2. Aufl. 5, 6, 7 Mk.

Palleske, Schillers Leben und Werke. Stuttgart, Krabbe. 15. Aufl. 5, 6, 7 Mk.

Burggraf, Schillers Frauengestalten. Stuttgart, Krabbe. 6.—10. Tausend. 5, 6, 7 Mk. Zu sämtlichen fünf vorstehenden, wohlbekannten Werken ist zu vergleichen und sinngemäß anzuwenden, was S. 50 zu Shakespeares Frauengestalten und S. 254 zu Im Werden der Kraft (beide aus demselben Verlag) gesagt ist.

Eckart, Deutsche Frauenbilder im Spiegel der Dichtung. Stuttgart, Kielmann. Fein gbd. 4 Mk. Hier ist das Beste zusammengestellt, was Dichter alter und neuer Zeit zum Preise der deutschen Frau gesungen haben.

Sienkiewicz, quo vadis? (Deutsch von Morsztyn. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. 776 S. Fein geb. 4 Mk.). Dieser Roman führt uns in die Zeit Neros und der Christenverfolgung. Das Leben und Leiden, das Sterben und Siegen der christlichen Märtyrer wird ergreifend geschildert. Ein römischer Patrizier wird allmählich und nach Überwindung vieler und schwerer Hindernisse äußerer und innerer Art für das Christentum gewonnen: das ist der Mittelpunkt des Romans, der um seines kulturgeschichtlichen, psychologischen und christlichen Wertes willen die weiteste Verbreitung verdient. Allerdings wirken manche sprachliche Unebenheiten, die wohl mit der Übersetzung zusammenhängen, störend und außerdem noch der oft hervortretende katholische Standpunkt des Verfassers, z. B. in der Zeichnung des Petrus.

Stilgebauer, Götz Krafft. Berlin, Bong. 4 Mk. Der erste Teil eines Romans, der die Geschichte einer Jugend zum Gegenstand hat. In dem, was vorliegt, wird ein Sommersemester in Lausanne farbenprächtig, realistisch, venerisch-schmutzig, mit antichristlichen und philojüdischen Farben geschildert, so daß einem bei der großen Verbreitung, die das Buch zum Teil durch Reklame, zum Teil durch Warnung erfahren hat, angst und bange werden muß um die Leser nicht minder als um die deutsche Studentenschaft. Wider Pfaffentum und Junkertum im Bunde mit Juda, das ist die Losung. Doch fehlt es nicht an bitteren Wahrheiten und ernsten Bußrufen für die Gesellschaft unsrer Tage, und der Held wird nach vielen Verirrungen zuletzt doch seiner Sinnlichkeit Herr.[1])

---

[1]) Vgl. übrigens die geradezu vernichtende Kritik, die Pfarrer Battenberg in der Beilage zum Evangelischen Gemeindeblatt von Wiesbaden Nr. 21 auf Grund einer ganzen Reihe von angeführten Tatsachen übt: sie muß jeder gelesen haben, der im Ernst über das Buch mitreden will. Auch Christl. Welt 1904, Nr. 44.

Jahnke, Kaiser Wilhelm II. Berlin, Warneck. 5 Mk. 7.—9. Tausend. Ein ausführliches reich illustriertes Bild seines Lebens und seiner Zeit, voll Patriotismus und Orientierungstreue, leider oft reichlich dithyrambisch gehalten.

v. Mittnacht, Erinnerungen an Bismarck (Stuttgart, Cotta. 5. Aufl. 1,20 Mk.). Der langjährige, württembergische Staatsminister berichtet hier aus dreißigjähriger Erfahrung mancherlei, was zum Verständnis der Lage von hoher Bedeutung ist, wenn auch kirchliche Dinge selten berührt werden.

Wette, Krauskopf (Leipzig, Grunow. 4,50 Mk. fein geb.). Dieser Roman, von gesundem Humor durchzogen, mit prächtigen Charakteren, führt uns in das katholische Münsterland und schildert Priester und Laien, Reden und Tun nach der guten und nach der schwachen Seite, überall fesselnd, seelenkundig und zuverlässig. Manche überflüssige Derbheit hätte, nicht zum Schaden des Ganzen, unterbleiben können, was vielleicht für die folgenden Bände Beachtung findet.

Koch-Westerhove, Reich Gottes. Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 3 Mk. Ein vornehmes Bändchen mit anmutigen und ernsten, dem Titel entsprechenden Gedichten, die meist schon im Stuttgarter Sonntagsblatt „Grüß Gott" erschienen sind.

Wirth, Volkstum und Weltmacht in der Geschichte (München, Bruckmann. 2. Aufl. Geb. 5,50 Mk.). Entstehung und Bildung des Volkstums, das ist die Frage, wonach hier alle wichtigen Völker aller Zeiten bis in die Gegenwart hinein durchforscht werden. Das Volkstum wird so bestimmt, daß es aus der Vermählung von Unterrasse und dauerndem Landerwerb entsteht: gemeinsame Geschichte, gemeinsame Anschauungen, gemeinsame Sprache (nicht: gemeinsame Abstammung) machen den Begriff eines Volkstums aus. Alle die Gegenwart bewegenden Fragen des Volkstums werden von kulturellen wie politischen Gesichtspunkten, immer im Licht der Geschichte, immer eigenartig erörtert. Den Theologen wird besonders interessieren, was S. 89 ff. über das Verhältnis von Christentum, Buddhismus, Islam, was S. 179 ff. über Panislamismus, Panbuddhismus, Zionismus gesagt ist. Es scheint, als wenn den Semiten (S. 31 o.) zu wenig eigene Kraft zugetraut werde.

Lindner, Allgemeingeschichtliche Entwicklung (Stuttgart, Cotta. 50 Pfg.). In dieser Rektoratsrede sucht der Hallenser Historiker im Blick auf den Russisch-japanischen Kriege die Gesetze geschichtlichen Werdens und die verschiedenen Auffassungen von denselben zu beleuchten: weiße oder gelbe Rasse, das ist die die gesamte Kulturwelt zurzeit bewegende Hauptfrage.

v. Kretschman, Kriegsbriefe (Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 2. Aufl. 5 Mk., geb. 6 Mk.), ein Werk, das längst seinen guten Namen hat, nicht als ob es Neues aus den Jahren 1870/71 brächte, aber weil es 1) die Wirklichkeit sehen läßt, 2) aus der Tiefe eines goldenen Gemüts spricht, verdient aus diesen beiden Gründen weitgehende Aufmerksamkeit. Gerade aus diesem Munde des damaligen Majors, nachmaligen Generals der Infanterie, ist es viel wert zu hören das Lob des deutschen Soldaten, die Kritik des ehrsüchtigen Oberkommandos, die mehr als geringe Meinung vom Charakter der Franzosen, den Preis der Führung Gottes und gelegentlich auch das abfällige Urteil über die Armee-Geistlichen (S. 108). Die vielumstrittene Plünderungs-Szene aus Sens ist in der vorliegenden zweiten Auflage ausgelassen (187). Die „Sünden wider den Geist" (S. VIII) sind nicht am Platze.

Ascherson, Deutscher Universitätskalender. Leipzig, Scheffer 1903. 2,25 Mk. Diese für das W. S. 1903/04 bestimmte 64. Ausgabe ist

uns erst am 23. April zugegangen. Vgl. die Studierstube 1903, S. 185. 279. 384.

Huhle, Philosophie. Leipzig, Paul. 30 Pfg. Ein dürftiges, alphabetisch geordnetes Verzeichnis einiger philosophischen Richtungen und Philosophen.

Gut Deutsch. Leipzig, Paul. 30 Pfg. Das Notwendigste über Rechtschreiben, Satzlehre, Satzzeichen, Stil geschickt und übersichtlich zusammengestellt.

Absatzquellen für Schriftsteller. Berlin, Federverlag. 1 Mk. Unter 900 angeführten und charakterisierten Schriftstellern ist S. 56 auch die Studierstube erwähnt.

Uhl, der deutsche Buchhandel und die Wissenschaft (Leipzig, Hedewig-Nonniger, 1,50 Mk.) gibt ein Vademekum für Professor Bücher und sucht in dem bekannten Streit zwischen Buchhandel und Wissenschaft die Rechte der Verleger und Sortimenter wahrzunehmen. Vielleicht wirken nicht alle Beweisführungen überzeugend, aber darin wird man dem Verfasser beipflichten müssen, daß, wenn die Dinge so liegen, wie er ausführt, die Bücher in Deutschland im allgemeinen weder zu teuer sind noch Rabatt zu gewähren gestatten (vgl. Studierstube S. 51. 52).

Kasselbach, Literarische Ungezogenheit und Schlimmeres. Bonn, Hanstein. 80 Pfg. Die Verteidigung eines rheinischen Kaplans, der auf die sexuell gerichteten Stellen in deutschen Klassikern und modernen Schriftstellern aufmerksam gemacht und darüber auch von katholischer Seite viel Anfeindung erfahren hatte.

Der Autoren-Verkehr (Leipzig, Hedewig. 2,50 Mk. geb.) gibt Formulare für Briefe von Verlegern an Autoren und von Autoren an Verleger, Berechnungsschemata für jede Schrift und jedes Format und manchen nützlichen Wink für schriftstellernde Anfänger.

Fischer-Dückelmann, Die Frau als Hausärztin. Stuttgart, Süddeutsches Verlagsinstitut. 110.—120. Tausend. 15 Mk. Ein Prachtband von fast 900 Seiten, reich illustriert, in dem die Verfasserin, eine praktische Ärztin, ihren Geschlechtsgenossen Belehrung und Beratung über alle Krankheitsfälle gibt. Das Geschlechtsgebiet ist besonders ausführlich, wie uns scheint ohne Not, doch möglichst dezent behandelt. In Anbetracht des Umstandes, daß zwar S. 241 jeder unnatürliche Geschlechtsverkehr als gesundheitswidrig bezeichnet und als unsittlich gebrandmarkt wird, andererseits aber S. 244—252 doch Verhütungsmittel gründlich behandelt und so mittelbar empfohlen werden, kann man den Siegeszug des sonst vortrefflichen Buches vom Standpunkt des Volksfreundes (geschweige des Seelsorgers) nur mit sehr gemischten Gefühlen begleiten.

Allihn, die Anfangsgründe der häuslichen Krankenpflege (Berlin, Warneck. 1 Mk. 4.—6. Tausend). Vgl. S. 255.

Ege, Luther auf Koburg. Ein dramatisches Stimmungsbild. Leipzig, Jansa. 50 Pfg.

Graf, über Zahlenaberglauben, insbesondere die Zahl 13 (Bern, Wyß. 1 Mk.) bietet eine sehr hübsche Zusammenstellung der Tatsachen aus allen Völkern und zeigt zur Beschämung der Christenheit, daß der 13-Aberglaube christlichen Ursprungs sei, alles mit einem erquicklichen, humoristischen Einschlag.

Schwalbe und Böttger, Grundriß der Astronomie (Braunschweig, Viehweg und Sohn. 6 Mk., geb. 7 Mk.) wird zu apologetischen Zwecken

auf dem Gebiet des ersten Artikels ausgezeichnete Dienste zu leisten imstande sein. Das Werk ist gemeinverständlich gehalten und mit zahlreichen ausgezeichneten Abbildungen versehen. S. 125 würde die Formelliste für die Abstände der Hauptplaneten besser so zu fassen sein: $8{,}8+(3\times2^1)$, $8+(3\times2^2)$, $8+(3\times2^3)$ usw. bis $8+(3\times2^7)$.

## 3. Kalender.

Licht und Kraft für den Tag (Brüderunität in Gnadau. Geb. 1,20 Mk.). Ein Buch für die Hausandacht, das zum ersten Male die täglichen Losungen und Lehrtexte der Brüdergemeine zugrunde legt, auch auf dazu passende Bibelabschnitte und geistliche Lieder verweist. Die Andachten sind biblisch, schlicht, ernst, tief, kurz gehalten. Die Mitarbeiter sind zahlreich, dennoch im Geiste (in höherem Sinne) eins: auf jeden kommen 1—2 Andachten.

Schneider, Amtskalender für evangelische Geistliche für 1905 (Hagen, Rippel. 1,20 Mk.), der älteste in seiner Art, praktisch, zuverlässig und im neuen Jahrgang wieder mannigfach bereichert.

Rathmann, Amtstagebuch für evangelische Geistliche für 1905 (Leipzig, Strübig. 1,20 Mk.), reichhaltig, handlich, vielfach verbessert, mit einer interessanten Beilage: Die Rechte des außerehelichen Kindes (und für Pfarrvereinsmitglieder: Pasche, Die deutschen evangelischen Pfarrervereine in ihrer Organisation, worin auch die Namen sämtlicher Mitglieder enthalten).

Das evangelische Deutschland 1904 (Leipzig, Schulze u. Co. 5. Aufl. 8 Mk. geb.). Dieser Band enthält, einzig in seiner Art, ein Verzeichnis sämtlicher kirchlichen Behörden und sämtlicher Geistlichen Deutschlands und Österreichs, Angaben über Gehalts-, Patronatsverhältnisse, Verzeichnis der Missionsgesellschaften usw. und bedeutet gegenüber seinen vier Vorgängern in mancher Hinsicht einen tüchtigen Fortschritt. Zu bedauern ist, daß infolge des passiven Widerstandes mancher Geistlichen die Personalangaben gelegentlich lückenhaft sind, und daß (die Vorrede stammt vom August 1904) manche Angaben, wie es nicht anders sein kann, so gar rasch veralten (z. B. S. 235. 247 ff.).

Lutherkalender 1905 (Hamburg, Schloßmann. 75 Pfg.), ein Abreißkalender, mit Bibelspruch und Auslegung für jeden Tag, auch anderen erbaulichen Beigaben: die Rückwand zeigt im Buntfarbendruck Luther im Kreise seiner Familie.

Bilderkalender für das Deutsche Haus 1905 (Potsdam, Stiftungsverlag. 2. Jahrgang. 1,50 Mk.), ein vornehm ausgestatteter Abreißkalender, der für jeden Tag einen Spruch aus der Heiligen Schrift und ein Bild aus der kirchlichen oder aus der vaterländischen Geschichte, des Sonntags aus der Bilderbibel von Schnorr v. Carolsfeld bietet und den Vorzug mehrerer größerer Bilderfolgen gewährt.

Meyer, Historisch-geographischer Kalender für 1905 (Leipzig, Bibliogr. Institut. 9. Aufl. 1,75 Mk.), ein vortrefflicher Abreißkalender, der über die Bedeutung jedes Tages eingehend unterrichtet und auch das kirchengeschichtliche Gebiet (z. B. 7. März Gründung der brit. und ausländ. Bibelgesellschaft) nicht versäumt. Auch die bildliche Ausstattung ist rühmenswert.

Die Freude. Ein deutscher Kalender 1905 (Düsseldorf, Langewiesche. Geb. 1,20 Mk.), der neben 20 bisher nicht veröffentlichten Zeichnungen Steinhausens, die das Mutterglück illustrieren, eine Auswahl der besten Matthias Claudius- und einige Ruskin-Worte bietet, die Ausstattung ist geschmackvoll.

Neue Christoterpe 1905 (26. Jahrgang. Halle a. S., Müller. Geb. 5 Mk.). Dieses deutsch-evangelische Jahrbuch, von Kögel, Frommel, Baur gegründet, jetzt von Mumm herausgegeben, bringt, wie immer, mancherlei, Ge-

diegenes und weniger Gediegenes. Wir heben hervor die höchstinteressante Abhandlung von Böttcher, Pfarrertypen in der modernen deutschen Literatur; Wolzogen, die ethische Bedeutung der Kunst Richard Wagners, im Blick auf die Bayreuther (und Münchener) Festspiele zeitgemäß; Chr. Rogge, was ist die Seele? ein apologetischer Beitrag; Riem, ein Vorgang aus der Erdgeschichte in den Sintflutberichten der Völker, was als Beitrag zur Exegese von 1 Mose 6—9 gelten kann; endlich von Bodelschwingh eine Erinnerung an 1870, von Stöcker ein Rückblick auf die Anfänge der antijüdischen Bewegung in Berlin.

Aus Höhen und Tiefen (von Kinzel und Meinke, Berlin, Warneck. Geb. 4 Mk.). Dieses Jahrbuch für das deutsche Haus bringt eine Reihe meisterhafter und musterhafter Erzählungen sowie poetischer Beiträge, kulturelle Streiflichter aller Art. Aus dem sehr reichen Inhalt heben wir hervor Dose, Das Unglück (spielt in Bodelschwinghs Anstalten), Staatsminister Bosse, Aus meiner Soldatenzeit in Halle; Rosegger, Er (Christus) ist wieder gekommen; Bertling, Erinnerungen an Tholuck; Kinzel, Was zieht uns ins Hochgebirge.

### 4. Weihnachtliches.

Mohn und Gerok, Christkind (Stuttgart, Greiner u. Pfeiffer. Prachtband 3,50 Mk.). Bilder und Lieder nebeneinandergestellt, die die Kindheit Jesu der Kinderwelt recht lieblich und ergreifend vor die Seele führen.

Elze (Pastor in Eilenstedt bei Halberstadt). Ehre sei Gott in der Höhe. Textbuch zu liturgischen Weihnachtsfeiern. Selbstverlag, 10 Pfg.

Drei Weihnachtsgespräche, zum Vortrag bei Kinderfesten. Ev. Verlag in Heidelberg, 10 Pfg.

Fanny Stockhausen, Luthers Weihnachtslied, ein Weihnachtsfestspiel. Leipzig, Jansa, 30 Pfg.

Seidel, Christkinds Geburt, ein Hirten- und Königsspiel auf Weihnachten. 2. Aufl. Leipzig, Jansa, 50 Pfg.

Bauer, Der Stern des Heils, ein Weihnachtsspiel. Leipzig, Jansa, 50 Pfg.

Drömann, Zwei liturgische Weihnachtsfeiern. Hannover, Wendebourg, 20 Pfg., in Massen billiger, nach Schoeberlein-Spittaschen Grundsätzen bearbeitet.

---

## Sprüche.

Von Karl Ernst Knodt in Ober-Klingen in Hessen (Odenwald).

### 1. Totensonntag.

„Die Ruhe kommt im Sterben."

Die Ruhe kommt im Sterben nicht.
Nein! Ruhe ist das stille Licht,
Das du im Leben mußt erwerben,
Wenn du einst willst in Ruhe sterben.

* * *

Wir müssen alle sterben —:
Doch wie du dich zum Sterben stellst,
O Menschenkind, zu deinem Sterben,
Im Handeln, nicht im Denken:
Das wird dein ewiges Leben werden.

* * *

Wende dein Angesicht weg aus der Zeit!
Nie zwar darfst du die Erde hassen;
Aber des Menschen Geist ist so weit,
Daß er die Welten all soll umfassen.

* * *

Du sagst, du kannst dir Gott nicht deuten,
Du kannst des Geistes Sein nicht fassen.
Brauchst du drum Gott und Geist zu hassen?
Kannst du die Macht im Glockenläuten,
Der Liebe Wesen ganz begreifen? —
Der Sonne Leuchten? — Wunsch und Wille
In dir? — Den Sturm? — Der Sterne Stille? —
Des Grases Kraft? — Den blühenden Baum? —
Geburt und Tod? — Den Tag und Traum?
Muß nicht dein Geist im Dunkel schweifen,
Sobald er tritt auf jene Schwelle,
Die liegt vor jenes Lebens Helle,
In die kein Auge noch gesehn
Und die kein Erdner kann verstehn? ...
— — — — — — — — —
Nur Einer kam, der Gottheit Glanz:
Der trug dafür den Dornenkranz,
Daß er in Gottes großem Wesen
Die kleinen Menschen lehrte lesen.
Er trägt den Dornenkranz noch heut,
Da selbst der Kirchen laut Geläut
Die leise Stimme übertönt,
Die liebend Gott und Welt versöhnt.
... In ihm ward Mensch der Gott und Geist,
Der dich aus Mensch — „Gott werden" heißt.

* * *

Denke immer: Eine leise,
Unsichtbare Wanderschar
Geht dir nach auf deiner Reise,
Wenn sie weiß: dein Weg ist wahr!

Wenn sie sieht: dein Weg ist Wissen,
Und dein Wissen sieht das Licht ...
Die aus all den Finsternissen
Heimwärts wollen — hemm' sie nicht!

## 2. Advent.

Herr, komm! Komm in mein Herz
Und mach es rein!
Heut soll der tiefste Schmerz
Nur Freude sein.

Du hältst ja Hochzeit heut
In Herzen ... „Sieh!
Er kommt!" — klang das Geläut
Am Morgen früh.

Da hat der Geist in mir
Sich aufgereckt,
Da hat die Seele dir
Den Tisch gedeckt.

Schneeweiß ist ihr Gewand:
So harrt sie dein
Mit ausgestreckter Hand . . .
O kehre ein!

---

## Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

### 1. Das zweite Gebot und die Flickwörter.

In einem Aufsatz über „Die zehn Gebote", deren Wert überhaupt ziemlich gering veranschlagt wird, wundert sich Wheeler (im „Hibbert Journal"), daß die Vermeidung von „Flickwörtern" als ein Zehntel der menschlichen Pflichten angesehen werden solle. Er selber denkt sichtlich von hiehergehörigen Flickwörtern nicht so sehr schlecht. Ist denn, fragt er, in des Franzosen: Mon Dieu mehr Profanierung enthalten als in des Schulknaben: By Jove? Er meint sogar, das Leben würde ein wenig uninteressant sein, wenn man eine derartige Sprache nicht führen wollte: jedenfalls verrate die Gewohnheit, leere und übereilte Schwüre zu tun, mehr ein gesellschaftliches als ein religiöses Manko.

Ob es nicht Pfarrer gibt, die dem in Praxis und Theorie zustimmen? Allerdings, es ist nicht genug zu beklagen. Selbst in gedruckten Predigten, die als Musterpredigten angepriesen werden, liest man mehr als einmal (z. B. bei Dörries) Ausrufe wie „du liebe Zeit", die doch auch nicht ganz außer Zusammenhang mit dem zweiten Gebot stehen. Die Expository Times Nov. 1904 S. 55—58, denen wir Vorstehendes entnehmen, weisen dem gegenüber auf Kautzsch hin, der in einem Artikel des englischen Bibelwörterbuchs den Dekalog preist als magna charta für die Führung eines frommen Wandels.

### 2. Aus der Schule.

I. E. Werckshagen schreibt im „Tag" 1904, 6. März, über den Religionsunterricht an den Gymnasien:

. . . Die Beschwerden über den Religionsunterricht auf den höheren Schulen sind meiner Überzeugung nach berechtigt. Man frage entlassene Gymnasiasten, welche Stunden ihnen die ledernsten gewesen seien. Es ist stark zu befürchten, daß die Wahrheitsmutigen unter den jungen Leuten die Religionsstunden an erster Stelle nennen. Es ist leider viel Wahres an dieser Bemerkung. Der Schüler hat nicht selten den Eindruck, als führe ihn die Religionsstunde in eine unwohnliche Dachkammer, in der sich vielerlei alter, ehrwürdiger Hausrat findet, aber auch viel, sehr viel Staub. Es gehört schon eine ungewöhnlich befähigte Lehrkraft dazu, diese Bodenkammer in ein trauliches Philosophenstüblein zu verwandeln.

Es wird in diesem Unterricht unsäglich viel Ballast mitgeschleppt. Eine eingehende Kenntnis der alttestamentlichen Schriften ist gewiß erstrebenswert; aber man kann auch in den grandiosen Geist dieser Urkunden eindringen, ohne die Reisen Josephs, die Details der jüdischen Königsgeschichte oder die Maße der Stiftshütte und des Salomonischen Tempels dem Gedächtnisse einzuprägen. Auch trägt es zu dem Eindruck der heroischen Gestalt des Paulus sehr wenig bei, ob jemand die drei Missionsreisen des Apostels fein säuberlich auseinanderhalten und die Städte, die er auf diesen Reisen berührt hat, am Schnürchen herzählen kann. Das Verständnis der gnostischen Systeme mit ihrer bizarren Begriffsmythologie, der monotheletischen und monophysitischen Streitigkeiten mit ihren spitzfindigen scholastischen Distinktionen ist zwar für den künftigen Theologen sehr schätzenswert, schließlich aber doch im Rahmen des Schulunterrichts von sehr peripherischer Bedeutung. In der Reformationsgeschichte hat die gedächtnismäßige Aneignung ein-

zelner Stellen aus der Bekenntnisschrift gleichfalls nur einen fragwürdigen Wert, wenn man in Betracht zieht, daß die Gymnasiasten oft nur einen sehr schemenhaften Eindruck von der gewaltigen Persönlichkeit Luthers mit zur Universität nehmen.

Man erzielt bei den heute geltenden Lehrplänen zwar frappierende Examensresultate, so daß ein Pfarrer, der solcher Prüfung beiwohnt, wohl beschämt von dannen geht in dem Gefühle krasser Unwissenheit — aber schließlich „non scholae, sed vitae discimus". Ein Religionslehrer, der in der erwähnten Diskussion das Wort ergriffen hat, ist durchaus im Recht, wenn er eine starke Reduzierung des Lehrstoffs verlangt: „Nur Grundzüge, wenige! Aber diese scharf und lebensvoll gezeichnet!"

Neben einer gründlichen Siebung des hergebrachten Stoffes dürfte andererseits aber eine Gebietserweiterung für den Religionsunterricht ins Auge zu fassen sein. Man braucht nicht davor zurückzuschrecken, diese Unterweisung, wenigstens auf der obersten Stufe, durch einige orientierende Ausblicke in die allgemeine Religionsgeschichte zu erweitern. Man führe den Jünglingen in wenigen markanten Strichen den religiösen Entwicklungsgang der Menschheit vor Augen, zeige ihnen an wenigen typischen Gebilden die wesentlichsten Stufen dieser Entwicklung, gebe ihnen auch getrost ein knappes religionsgeschichtliches Lesebuch in die Hand (das freilich erst geschrieben werden müßte), leite sie an, das Christentum in einigen entscheidenden Momenten als die Vollendung des vordem nur ahnungsweise Ergriffenen zu verstehen, wobei sich reichlich Gelegenheit bietet, auch das Einzigartige der christlichen Religion und ihre unvergleichliche Überlegenheit über alle anderen Formen der Religion mit allem Nachdruck zu betonen. Das fragmentarische religionsgeschichtliche Wissen der Schüler: die Kenntnis der griechischen Götterlehre, die Einblicke in die ägyptische und später in die germanische Mythologie, das karge Verständnis des Islams und was sie sonst noch gelegentlich auflesen — würde hier eine systematische Verwertung finden können. . . .

Wird auf diese Weise der Religionsunterricht an den Gymnasien um einige Nuancen wissenschaftlicher gestaltet, so braucht die evangelische Kirche darum nicht scheel zu sehen. Ein kurzer Gang durch die religiöse Gesamtentwicklung wird die angehenden Juristen und Mediziner vielleicht eher von der gegenwärtigen Bedeutung und der Zukunftsmission des protestantischen Kirchentums überzeugen, als eine schärfere, konfessionelle Zuspitzung des heutigen Religionsunterrichts es vermöchte.

II. Unter der Überschrift: Das Messer in der Schule schreibt G. Menzel im Tag 1904, 17. 2. 04:

In einer Berliner Gemeindeschule verwundet ein Schüler seinen Lehrer durch drei Messerstiche in den Rücken. Grund: der Lehrer hat ihn wegen fortgesetzter Störung des Unterrichts auf die vorderste, letzte Bank gesetzt, um ihn durch seine Nähe im Banne zu halten. ‚Der Junge ist krank' wird wohl zu seiner Entschuldigung gesagt. Doch will mir scheinen, als ob man heutzutage allzuviel Sünden der erwachsenen und unerwachsenen Glieder unseres Volkskörpers mit dieser bequemen Entschuldigung zu erklären versucht. Wenn der Lehrer in zahllosen Fällen bei geringen Strafen zu hören bekommt: ‚Ich sag's meinem Vater, meiner Mutter', wenn Kinder während der Unterrichtszeit heimlich nach Hause eilen und tatsächlich hilfebringend zurückkehren, wenn, wie im vergangenen Jahre geschehen, ein Knabe die dürftige Habe seiner Eltern in Brand steckt und diese selbst der Gefahr des Erstickens aussetzt, nur um sie desto besser bestehlen zu können, wenn ein andrer seinem Lehrer während des Unterrichts die goldene Uhr stiehlt und sie seinem Vater heimträgt, ein dritter seine Lehrerin mit Fußtritten zu traktieren versucht, und nun endlich dieser letzte mit dem Messer in der Faust, Genugthuung heischend, hinterrücks seinen Lehrer überfällt, so sollte man doch endlich, endlich erkennen, daß an irgend einer Stelle unseres Erziehungssystems etwas faul sein muß. Die laxe Erziehung im Hause, das von der Presse einer gewissen Parteirichtung in das Volk hineingetragene und täglich genährte Streben, das Wort ‚Gehorsam' aus seinem Wörterbuche zu streichen, prägt sich je länger je mehr in der häuslichen Erziehung aus und wirft seine Schatten bis in die Schulstube. Zahlreiche Amtsgenossen habe ich in diesen Tagen, verbittert an eigene Erlebnisse denkend, sagen hören: ‚Es

wird noch schlimmer kommen; man darf ja kein Kind mehr scharf anreden oder gar anrühren, dann ist die Beschwerde da!“ Unsere Idealisten aber, die auch an dieser Stelle gegen die Körperstrafen heftig eiferten, mögen nicht versäumen, sich auch diesen Fall ins Stammbuch zu schreiben. Welch ein Glück, daß der Lehrer den Jungen nicht vorher geschlagen hatte! Gewiß war er dann der allein Schuldige!

### 3. Die hohe Aufgabe der Zeitschrift.

In der Broschüre „Unser Zeitschriftenwesen und die deutsche Geisteskultur“ (Eisenach, Thür. Verlagsanstalt) heißt es:

Die Zeitung arbeitet mit dem durch die fortwährende Wiederholung desselben Standpunktes eintretenden wirksamen Mittel der Suggestion. Die Wirkung des gedruckten Wortes in solcher Anwendung ist viel weniger eine intellektuelle Beeinflussung als vielmehr eine solche des Auges, eine Gewöhnung dieses Sinnesorgans! ‚Was der Mensch liest, das ist er, oder das wird er!‘ Fast keiner entzieht sich ganz solcher Wirkung, sie ist da, ohne tatsächlich ins Bewußtsein überzugehen. Auch die Phrase wird erst gemeingefährlich, nachdem sie tausendmal gedruckt und damit gesehen wurde....

Die große Zeitung steht heute tatsächlich geistig weit höher als der Durchschnitt der Zeitschriften. Wenn die Zeitschriften nicht an ihrer Reorganisation arbeiten, dann sind sie durch die verfeinerte Tageszeitung überflüssig geworden....

Nun ist es eigentümlich, daß eine Anzahl solcher Organe, die Weltanschauungen vertreten wollten, sich nicht recht durchsetzen konnten. Woran lag das? Nur daran, daß solche Zeitschriften eine gewisse Scheu, Andersdenkende abzustoßen, nicht abstreifen konnten; die Angst davor, zu verletzen, Abonnenten zu verlieren oder nicht genug zu erhalten, trieb sie fast immer wieder ins rein Verstandesmäßige hinein, und damit erlosch dann meist allmählich das Interesse, es wurde den Lesern nicht warm ums Herz beim Lesen....

Welcher Schluß drängt sich uns auf aus dieser letzten Betrachtung? Die Zeitschriften sollen es aufgeben, sich in den Dienst von schon seit Jahrzehnten ‚patentierten‘ Meinungen oder des geistigen Massenbedürfnisses zu stellen. Die Absicht, allen etwas sein zu wollen, muß von derartigen Zeitschriften aufgegeben werden. Es heißt das kulturelle Wollen zu suchen, das von der geistigen Auslese des Volkes empfunden und selbständig in lesender Mitarbeit an einer solchen Zeitschrift sich bewußt werden will. Nur so kann eine Zeitschrift Daseinsberechtigung finden neben dem Buche, das immer mehr bei der ungeheuren Ausbreitung der Wissens- und Erfahrungsgebiete sich nur noch allein dem Fachmann in die Hand drängt je nach Bedürfnis oder Liebhaberei....

Die meisten können diese einzige wahre und erschöpfende Bildungsquelle der eigenen Entwicklung nicht benutzen aus Mangel an Zeit und aus Mangel an Fachkenntnissen. Hier, und nur hier, hat die Zeitschrift berechtigt einzusetzen, das heißt, sie faßt zusammen, sie verarbeitet durch ihre Leitung und durch ihre Mitarbeit gewissermaßen als sammelndes Werkzeug den ungeheuren Bildungsstoff und gibt ihn in einer Weltanschauung wieder....

Die Zeitschrift kann ihre Aufgabe nur lösen, indem sie die pädagogische Methode verfolgt. Die beste Methode eines Pädagogen ist aber immer das volle Einsetzen seiner Persönlichkeit.

### 4. Aus dem Zuchthause.

Zur Frage des modernen Strafvollzuges schreibt im Türmer 1904 Jan. S. 388—396 Max Treu einen beachtenswerten Aufsatz, aus dem wir den Anfang und Schluß hersetzen:

Es ist vor kurzem ein Buch veröffentlicht, das geeignet erscheint, die allgemeine Aufmerksamkeit nachdrücklich auf eine Frage hinzulenken, welcher die einschneidendste soziale und rechtliche Bedeutung zugesprochen werden muß. Der frühere Reichstagsabgeordnete Hans Leuß, der vor einer Reihe von Jahren in Hannover zu mehrjähriger Zuchthausstrafe verurteilt worden war, hat über seine Erfahrungen

und — seine Leiden, die ihm bei Verbüßung dieser Strafe im Zuchthause zu Celle widerfuhren, in einem inhaltsreichen Buche ‚Aus dem Zuchthaus‘ (Berlin, Räde, Kulturgeschichtliche Probleme der Gegenwart) der Öffentlichkeit Mitteilungen gemacht, wie sie vorher unseres Wissens in solch eingehender Darstellung und solcher weiten Ausführung zahlreicher Details über dieses dunkle — in jedem Sinne des Wortes dunkle — Gebiet noch nicht gemacht worden sind. . . .

Wir haben heute vier Stände; ein fünfter, der der Arbeitslosen, wächst mit unheimlicher Macht heran. Sorgen wir dafür, daß nicht noch ein solcher aufstehe, der in unerbittlicher Fehde stünde mit der Gesellschaft, die ihn verfehmt, mit dem Staat, der ihn dem Leben entfremdet hat: der Stand der entlassenen Gefangenen. Und dieser Stand wird heranwachsen, drohend und düster, eine Gefahr für Staat und Gesellschaft, wenn nicht Staat und Gesellschaft rechtzeitig Vorkehrungsmaßregeln treffen werden: der Staat durch eine anderweitige Regelung des Strafvollzuges, die Gesellschaft durch eine andere Stellung gegenüber dem Entlassenen.“

### 5. Verschiedenes.

I. Unter der Überschrift: „Die Logoslehre bei Philo und bei Johannes“ schreibt, da trotz aller Verhandlungen bisher die Frage, ob Johannes in der Logoslehre von Philo abhängig sei, durchaus nicht geklärt ist, Sachße in der N. Kirchl. Zeitschr. 1904, 747—767 und kommt zu folgendem Ergebnis: „es kann sein, daß Johannes die alexandrinische Logoslehre kannte und mit diesem Wort im Prolog den vorzeitlichen Christus bezeichnete, um den Heiden dies Geheimnis verständlich zu machen; aber auf die Darstellungen im Evangelium hat die Philosophie keinen Einfluß gehabt; sie stammt aus dem Selbstzeugnis Christi und aus der Erfahrung des Johannes.“

II. Über den Einfluß des südafrikanischen Krieges auf den äußeren und inneren Zustand der Berliner Mission in Südafrika berichtet in der Allg. Miss.-Ztschr. 1904 Okt. 438—453 der Missionsinspektor Sauberzweig Schmidt auf Grund persönlicher Eindrücke, die er während einer mehrmonatigen Visitationsreise gemacht hat.

III. Die Frage, ob der Hase ein Wiederkäuer sei, wird in Glauben und Wissen 1903 S. 158; 1904 S. 338 f.) mit Bezug auf Lev. 11, 1—8; Deut. 14, 3—8 bejaht und festgestellt: „Die Heilige Schrift hat eine naturwissenschaftlich außerordentlich schwer nachzuweisende Tatsache ganz richtig ausgesprochen, und zwar einige tausend Jahre früher, als die experimentelle Forschung es exakt bestätigt.“

IV. Das preußische Schulunterhaltungsgesetz und die Verhandlungen in Landtag, Presse und Lehrerschaft, die es erweckt hat, füllen die ganze Nr. 41 der Chr. d. Chr. Welt (1904) aus.

V. Ein alter, lieber Freund der Kinderwelt, der Tierschutz-Kalender für 1905, herausgegeben vom Berliner Tierschutz-Verein, ist soeben erschienen. Er enthält auch diesmal anregende und gemütvolle Geschichten, Gedichte und belehrende Mitteilungen, die durch viele Abbildungen veranschaulicht sind. Der Kalender hat einen volkserzieherischen Zweck. Er will die Sinne der Kinder erschließen, ihre Herzen erwärmen für die vielen Wunder der schönen Welt, die sich im Tierreich offenbaren. Mitgefühl mit den Leiden und Freuden der Tiere will er wecken, indem er zeigt, wie großes Glück die Menschen sich selber bereiten können, wenn sie ihren Mitgeschöpfen Freundlichkeit und Barmherzigkeit erweisen. Das Büchelchen von 48 Seiten ist auffallend billig und eignet sich zur Verbreitung auch für Weihnachtsbescherungen. Bei Abnahme von 100 Stück an kommt das einzelne Exemplar, portofrei bezogen, nur auf 5 Pf. zu stehen. Sonstige Preise: 1 Stück portofrei 10 Pf., 10 Stück nebst 1 Freiexemplar 70 Pf. portofrei, 50 Stück nebst 5 Freiexemplaren 3 Mk. portofrei. Die Adresse des Berliner Tierschutz-Vereins ist Berlin SW. 11, Königgrätzerstr. 108. Von dort sind auch die übrigen, sehr beachtenswerten Drucksachen des Vereins umsonst zu beziehen.



# Neutestamentliche Seelsorgerbilder (12).

Von Hofprediger und Superintendenten Blau in Wernigerode.

## Paulus und Agrippa.

„Man wird euch vor Fürsten und Könige führen um meinetwillen zum Zeugnis über sie und über die Heiden“, so hatte der Herr es seinen Jüngern vorausgesagt. Paulus hat es buchstäblich erfüllt gesehen in seinem Leben. Der schlichte Handwerker hat vor Fürsten und Königen gestanden, wie hernachmals der einfache Augustinermönch vor Kaiser und Reichstag. Aber auch in solchen Stunden hat er nicht aufgehört, Seelsorger zu sein. Denn wo immer der Herr seine Jünger hinstellt, hat er einen Auftrag für sie: Ihr sollt meine Zeugen sein. Wir dürfen unser Zeugnis nicht beschränken auf Kanzel und Kirche; wir sollen nicht nur Seelsorger sein, wenn wir den Talar tragen; auch auf Kindtaufen und Hochzeiten oder wo man uns zu Gast ladet, auch in den Hütten der Armen und in den Palästen der Reichen sollen wir Seelen werben. Es ist im allgemeinen leichter, am Volk zu arbeiten, als an den oberen Zehntausend, leichter, an den Taglöhnern als an dem Patron Seelsorge zu üben, leichter, vor den Mengen der kleinen Leute Zeugnis abzulegen, als vor Fürsten und Königen. Da gilt es, nicht auf den Glanz und die äußere Herrlichkeit schauen; auch in der ordenbesternten Brust, auch hinter dem funkelnden Perlengeschmeide, auch unter Kronen und Diademen schlagen Menschenherzen, die einen Heiland brauchen.

Als Paulus vor Herodes Agrippa II. stand, schlug eine große Stunde im Reich Gottes. „Wir beten hierbei die Treue Gottes an, welcher immer aufs neue sorgt, seine Knechte hervorzuziehen und zu gebrauchen, wenn sie von der Welt am meisten verachtet werden; der ihnen offene Türen verschafft, wenn die Welt sie durch Bande und Kerker zu verriegeln gedenkt.“ (Apost. Past.) Gott der Herr weiß schon die Stunden so zu gestalten, daß sein Wort und Reich aus der Verborgenheit heraustreten muß vor Fürsten und Könige. Solche Stunden darf man nicht verstreichen lassen; ist es die Kunst des Politikers, günstige Konstellationen zu benutzen, seine Zeit zu verstehen und die Momente zu gebrauchen, die sich ihm bieten, so ist's vielmehr Aufgabe der Seelsorge, die Zeit auszukaufen, wo und wann sie sich bietet. Wenn einmal eine Seele deinen Weg kreuzt — vielleicht ist's die einzige Gelegenheit, ihr ein Wort vom Herrn zu sagen — soll der Augenblick ungenützt verstreichen? So läßt auch Paulus diesen Augenblick nicht

ungenützt. Das, worauf es ihm ankommt, ist nicht die eigene Rechtfertigung; seine Sache führt er auch, aber er führt sie **sub specie curæ animarum**. Viel wichtiger ist ihm, diese Seele eines Königs bei ihrer einmaligen vielleicht einzigen Begegnung mit ihm etwas spüren zu lassen vom Himmelreich. Das ist „der höchste Ernst priesterlicher Liebe" in diesem apostolischen Herzen. „Als Gefangener, der um seine Freiheit warb, stand Paulus vor seinen Richtern; aber der Gedanke der Verteidigung, das brennende Verlangen nach Befreiung ist ihm untergegangen in dem größeren, diese seine Richter in die Gefangenschaft seines Meisters Christus zu werben [1])." Das ist die erste Forderung an jeden rechten Seelsorger, sich selbst zu vergessen, wo es gilt, Seelen für den Herrn zu werben. Diese Gesinnung des Apostels gibt der ganzen Verhandlung eine überraschende Wendung. Festus und Agrippa sind gekommen in der Meinung, es handle sich um die Sache des Paulus; und er kehrt den Spieß um: tua res agitur! Und als die Verhandlung zu Ende ging, war sie auf einen ganz anderen Boden geschoben als am Beginn. „Hier handelte sich's nicht mehr um den jüdischen Religionsstreit und die Schuldpapiere eines Gefangenen; hier handelte es sich um Zeit und Ewigkeit, Sein und Nichtsein." [2]) Das ist auch ein Stück seelsorgerlicher Kunst, die Alltäglichkeiten des Lebens zu Ausgangspunkten für ewige Bewegungen zu machen.

Sehen wir des Näheren zu, wie Paulus hier mit Agrippa verfahren ist. Wir legen weniger Wert darauf, daß er sich in seelsorgerlicher Weisheit mit einer captatio benevolentiæ einführt, die geeignet ist, des Königs Ohr ihm geneigt zu machen (Act. 26, 2—3). Es liegt aber auch hierin ein seelsorgerlicher Wink; man muß sich hüten, in der Seelsorge zufahrend zu sein; mancher Seelsorger, der es treu meint, wie nur einer, schließt sich die Herzen zu und erschwert die Wirkungen des Wortes Gottes an ihnen damit, daß er in taktloser und ungeschickter, plumper Weise vorgeht. Man muß in der Seelsorge gar sehr die Kunst üben, das Wort recht zu teilen und eine „linde Zunge" zu haben. (Prov. 25, 15).

Wichtiger dünkt uns die Demut, mit der Paulus von sich selbst redet, wenn er offen und ehrlich auch von seinen einstigen Irrungen und Sünden spricht (V. 9—11). Es steht einem Seelsorger schlecht an, wenn er sich aufs hohe Pferd setzt und von oben herunter die armen Sünder abkanzelt, als wäre er nie ihresgleichen gewesen. Aber wenn du eine verirrte Seele vor dir hast und kannst ihr sagen: Auch „ich lief verirrt und war verblendet und liebte das geschaffene Licht", wenn du eine angefochtene Seele vor dir hast und kannst ihr bezeugen, daß du auch weißt, was Anfechtung ist, wenn du einen armen Sünder vor dir hast und kannst dich in aller Demut mit ihm auf die gleiche Stufe stellen — das gewinnt das Vertrauen und macht das Herz empfäng-

[1]) Dryander, Das Leben des Apostels Paulus in Predigten (Halle, C. Ed. Müller 1905. 3.60 Mk.), S. 178.

[2]) Lhotzky, Religion oder Reich Gottes (Leipzig, Hinrichs 1904. 3 Mk.), S. 383.

lich. Wenn es die Schrift dem Hohenpriester Jesus nachrühmt, daß er darum ein barmherziger Hohepriester heißt und Mitleiden haben kann mit unsrer Schwachheit, weil er versucht ist allenthalben gleich wie wir, doch ohne Sünde, und darum, darinnen er gelitten hat und versucht ist, denen helfen kann, die versucht werden, so wird auch eines Seelsorgers rechtes Erbarmen gegenüber der Seele, an der er arbeiten will, sich daran entzünden, daß er sich zu ihr auf die gleiche Bank setzt — die Armsünderbank, um ihre Sünde als eigene Sünde zu tragen. Das wird ihn die Kunst lehren, den andern recht zu verstehen. Die Mahnung ist nicht veraltet:

„Willst du dich selber erkennen, so sieh, wie die andern es treiben,
Willst du die andern verstehn, sieh in dein eigenes Herz."

Aber größer ist ein zweites, was uns hier begegnet. Derselbe Apostel, der demütig genug ist, von sich gering zu denken, hat Optimismus und Mut genug, selbst von einem Agrippa noch groß zu denken. Er hat ihn erinnert an das, was er weiß vom Evangelium; „denn solches ist nicht im Winkel geschehen"; Agrippa muß davon gehört haben — da knüpft Paulus an, als merkte er, wie in dieser Seele sich ein leises Erinnern regte an längst, längst verklungene Töne: „Glaubst du, König Agrippa, den Propheten? ich weiß, daß du glaubst!" Kühnes Wort! ein Wort voll Glauben an das Gute im Menschen, wie es sieghafter nie gesprochen worden ist. Verstehen wir die seelsorgerliche Kraft solchen Glaubens? Sie ermöglicht dem Seelsorger erst seine Arbeit. Was hätte die Seelsorge für einen Sinn und Verstand, wenn man von vorneherein nicht an das Gute im Menschen glaubte! Der Pessimismus, der nur das Schlechte sieht, lähmt die Seelsorge. Wenn man eine Sache von vorneherein für aussichtslos hält, ist sie verloren, ehe man auch nur die erste Hand an sie gelegt hat. Unter dem Bild des seligen Pastor Bögehold in der Sakristei der Elisabethkirche in Berlin stehen als seine Lebenslosung die Worte: „Niemanden und nichts aufgeben!" Das ist echt seelsorgerlich gedacht. Paulus gibt selbst einen Agrippa nicht auf, er traut selbst diesem Menschen zu einen Rest von Glauben, an den er anknüpfen kann. Und dies Vertrauen öffnet, wenn auch nur für einen Augenblick und wenn auch nur einen Spalt breit dieses Mannes Herz, ob auch alsbald der Spott die Tür ins Schloß wirft, damit ja kein Lichtstrahl in die Seele dringt. Wenn ein Mensch uns anmerkt, daß wir gering von ihm denken, daß wir ihm nur das Schlechte zutrauen, so wird er unzugänglich sein; aber lassen wir's ihn fühlen, daß wir auch an ihm etwas Gutes finden, auch für ihn etwas Gutes hoffen, auch ihm Vertrauen schenken — und solches Vertrauen gewinnt auch Vertrauen. Man muß freilich oft seine Augen sehr anstrengen, am Menschen den kleinen Nagelkopf zu entdecken, an den man das Liebesseil anknüpfen kann, aber suche nur, er ist schon da. Oft ist's die Erinnerung an längst, längst verklungene Töne, an Kindheit und Elternhaus, an Konfirmation und ersten Abendmahlsgang. Und mancher, der sich ungläubig gebärdet und öffentlich mit einstimmt in Spott und Anfeindung des Evangeliums, trägt unter dem Wams des Unglaubens

heimlich verborgen ein letztes Restchen Glaubens, und man kann ihm auf den Kopf zusagen: Ich weiß, daß du glaubst! Oft glimmen noch Funken, wo wir nur Asche zu sehen meinen, und manches Herz, das uns Stein scheint, ist — ein Feuerstein, man muß es nur an der rechten Stelle treffen und man wird aus ihm Funken schlagen.

Freilich ist solche Arbeit schwer. Um da nicht zu ermüden, um nicht zurückzuscheuen bei Mißerfolgen, muß man jene heilige Begeisterung haben, wie sie Paulus bis zuletzt sich bewahrt. Wohl fühlte er den leisen Spott aus des Agrippa Worten wie den lauten Spott aus des Festus Einwurf. Aber das entmutigt ihn nicht; mutig und unerschrocken ruft er dem König zu, er wünsche nichts sehnlicher, als daß er und alle anderen Hörer würden ihm gleich — nicht an Banden, aber an Glauben. Und worauf gründet diese Begeisterung? Was hat für ihn zwingende Beweiskraft? Was hat ihn gemacht zu einem solchen, daß er wünschen kann, er könnte andern etwas abgeben von seinem Frieden, seiner Freude, seiner Seligkeit? „Damaskus" — dies eine Wort sagt alles. Es ist die eigene Heilserfahrung, die ihn begeistert. Das ist unerläßlich für den Seelsorger; wenn er nicht selber in der Gnade steht und sie doch andern preist, so redet er wie der Blinde von der Farbe — das ist unwahr. Das Wort von der „Bekehrung der Pastoren" als der Voraussetzung ihres pastoralen Wirkens ist ein goldnes Wort. Mancher junge Anfänger im Amt verfügt zwar nicht über die erwünschte Lebenserfahrung — daraus erklärt sich mancher Fehler in seinem Tun. Aber ein Mangel an Lebenserfahrung wird reichlich aufgewogen durch den Besitz eigener Heilserfahrung. Und diese ist an kein Alter und keine Amtsdauer gebunden. Aller Seelsorge liegt ein persönliches Moment zugrunde; wenn irgendwo, so hängt hier alles Gelingen daran, ob wir aus der Fülle eigenen Heilsbesitzes heraus reden, zeugen, warnen, strafen, loben können. Derselbe Paulus der sich dem Agrippa gleichstellte im Blick auf die Schuld, wünscht den König sich gleichstehend im Blick auf die Gnade. Ich war wie du — ach, wenn du würdest wie ich — das ist die Summe seiner Rede in Cäsaren.

Auch in Ketten und Banden blieb Paulus der treue Seelsorger. „Auf den Helmen der römischen Soldaten standen die Buchstaben S. T. „semper talis", immer derselbe, im Glück wie im Unglück, in Sieg und Niederlage, derselbe an Tapferkeit, Treue, Ausdauer bis in den Tod. Immer derselbe an Hoheit des Glaubens, an ausharrender Geduld, an priesterlicher Liebe, so erscheint hier Paulus. Was andere entmutigt, stählt nur seine Kraft, hebt seine Freudigkeit, drückt einen neuen Kranz auf seine Stirn. Uns aber ruft er zu, wie er den Philippern (3, 17) schreibt: Folget mir, liebe Brüder, und sehet auf die, die also wandeln, wie ihr uns habt zum Vorbild." [1])

---

[1]) Dryander a. a. O., S. 180.

---

# Das Charakteristische der christlichen Religion: Christus.

Von Pastor Kuhnke in Petershain (Niederlausitz).

Dieser Aufsatz ist durch die Ausführungen von D. Dorner in der „Studierstube" 1904 S. 78—94 veranlaßt worden. Man muß ohne weiteres seine Zustimmung dazu geben, daß in der Frage nach dem Wesentlichen und Charakteristischen der christlichen Religion der Ausgangspunkt der Betrachtung eine entscheidende Bedeutung hat. Aber unmöglich kann es der richtige sein, den D. Dorner nimmt. Nicht nur Harnack, sondern auch alle, die nach der sogenannten positiven Seite der Theologie ihm gegenüberstehen, nehmen an, daß das Wesentliche des Christentums in Christo gegeben sei. Dem stellt D. Dorner nun eine Anschauung gegenüber, die wesentlich auf das von D. F. Strauß geltend gemachte Axiom herauskommt, daß es nicht die Art der Idee sei, sich im einzelnen Individuum zu realisieren, sie realisiere sich nur in der Gesamtheit der Individuen, in der Gattung. So doch nur kann der Satz verstanden werden, daß eine Religion sich nach ihrem Wesen, nicht aus ihren Anfängen erkennen lasse. Erst wenn sie sich ausgelebt, könne man die Tragweite ihres Prinzips ermessen (S. 80). Hierin liegt aber ein gefährlicher circulus vitiosus, der diesen Ausgangspunkt ganz unbrauchbar macht.

D. Dorner will die sämtlichen geschichtlichen Erscheinungen des Christentums abwarten und prüfen, alles ihnen Gemeinsame feststellen, aus diesem Gemeinsamen das spezifisch Neue herausholen, um dann das Wesentliche und Charakteristische des Christentums zu haben. Welches sind nun aber alle die geschichtlichen Erscheinungen, die zum Christentum gerechnet werden müssen? Will er die christliche Religion verantwortlich machen für alles, was sich christlich nennt? Das ist doch unmöglich. Um festzustellen, was an historischen Wirkungen auf die christliche Religion als die Ursache zurückgeführt werden kann und was nicht, muß er schon ein Prinzip haben, das ihm Unterscheidungsmerkmal ist. Ohne solch ein Prinzip schwebt die Untersuchung vollständig in der Luft. Wenn überhaupt von der christlichen Religion als einer besonderen Erscheinung in der Geschichte gesprochen werden soll, so muß das Charakteristische im Anfang schon gegeben sein und im Anfang am klarsten, weil man ohne dieses Unterscheidungsmerkmal gar keinen Grund hätte, von einer christlichen Religion als einem Besonderen zu reden.

Man muß also auf Christum zunächst eingehen, um diese Frage beantworten zu können. Christus hat viel gelehrt. Ein System hat er nicht gegeben. Aber sollte es uns nicht möglich sein, aus dem reichen Material von Gedanken, die uns Christus angeboten, solche festzustellen, welche in das Zentrum gehören und die andern in das entsprechende Verhältnis zu diesen zu bringen? — Nun macht D. Dorner aufmerksam auf das Dunkel und die Ungewißheit, welche über der geschichtlichen Erscheinung Jesu liegt. Man muß sagen, daß dieser Einwand am allermeisten seine Lehre trifft, weil wir von Jesu Hand nichts Geschriebenes

haben. Alles von ihm Gelehrte ist durch Vermittlung auf uns gekommen und die Auffassungskraft der Jünger und Apostel war wenigstens zu der Zeit, als sie die Worte Jesu hörten, noch nicht auf der Höhe, daß sie dieselben verstehen konnten.

Aber trotz dieser Unsicherheit läßt sich feststellen, daß Jesu Lehre dies Eigentümliche hat. Sie ist nicht in dem Sinne Weltanschauung und Ewigkeitsanschauung, wie wir es sonst von einer auf höhere Gegenstände gerichteten Lehre sagen würden. Was Christus gelehrt hat, ist nicht so sehr die innere Spiegelung von Gegenständen gewesen, die ihm äußerlich gegenüberstanden, sondern Jesu Lehre ist wesentlich eine Ausstrahlung seines Wesens selbst. Sie ist nicht Reflexion oder Spekulation, sondern Zeugnis. Was in seinem Herzen und Wesen war, das floß über seine Lippen. Wenn er von Gott redet, so redet er das, was in ihm ist, denn er und der Vater sind eins. Wenn er das Reich Gottes verkündet, so tut er's, weil das Reich Gottes in ihm vorhanden ist. Jesu Lehre ist eine Frucht, die an dem Baume seines Lebens gewachsen ist, sie muß ganz aus seinem Leben verstanden werden. Will man das Wesentliche und Charakteristische des Christentums erforschen, so darf man also nicht stehen bleiben bei der Lehre Christi, sondern muß zurückgehen auf das Leben Christi. Wer und was Christus war, was er getan und gelassen hat, wie sein Ausgang war aus dieser Welt, alles das ist hier von größter Bedeutung. Jesu Lehre kann man nicht ablösen von seiner Person und für sich betrachten, wie man es wohl sonst mit der Lehre eines Menschen machen kann; Jesu Lehre und Leben ist aufs innigste miteinander verwachsen, und zwar ist das Leben Jesu, seine Person, seine Art das Primäre, seine Lehre das Abgeleitete.

Dies wird auf das vollkommenste bestätigt von der Lehre Jesu selbst. Jesus lehrt vom Reiche Gottes, vom Vater und seiner Liebe, von den Menschen, die zum Heil berufen sind, denen ihre Sünden vergeben werden sollen. Aber für alle Heilsgüter ist seine Person die Vermittelung. Niemand kommt zum Vater denn durch ihn. Durch ihn ist das Reich Gottes da. An ihm als dem Weinstock hängen alle die Reben, die Kraft aus dem Reiche Gottes ziehen. Von sich sagt er große Dinge. Seine Sündlosigkeit, seine Stellung zum Vater sind einzig, ewig. An so einer Persönlichkeit sind Wunder nichts Auffallendes. Es wäre auffallend, wenn solch eine Persönlichkeit, die an sich ein Wunder ist in dieser Welt, nicht wäre begleitet worden von wunderbaren Tatsachen und Erscheinungen. Seine Wunder haben auch eine große Bedeutung. Sie dienen zur Beglaubigung seiner Persönlichkeit (Joh. 2, 11). Und seine Persönlichkeit dient wieder zur Beglaubigung seiner Lehre (Joh. 8, 46). Diese Stellung von Jesu Person im Zusammenhang seiner Lehre ist so allgemein bezeugt, daß viel Gewalt dazu gehört, sie als nebensächlich beiseite zu schieben und die Hauptsache nur zu finden in gewissen Ideen, welche nur durch die Person Jesu „vertreten" seien. Wo steht etwas der Art, daß Jesus gesagt hätte: „Den Menschen sind allgemein die Sünden vergeben"? Wo sie von ihm vergeben werden, da ist dies an seine Person gebunden; und den Anstoß seiner Gegner, daß er, Jesus, die Sünden

vergibt, erklärt er nicht als ein Mißverständnis, sondern er zeigt ihnen, daß er die Macht dazu hat. Wer könnte etwas dafür beibringen, daß Jesus die Vorstellung gehabt hätte, das Reich Gottes, die offene Liebe des Vaters für die Menschen, sei immer da gewesen, nur daß sie es nicht gewußt hätten. Dann wäre Jesus ein Entdecker gewesen, wie einer eine verborgene Naturkraft entdecken kann, die immer dagewesen ist, nur daß es die Menschen nicht gewußt haben. So haben die Röntgenstrahlen ihre Wirkung schon zu der Römer Zeiten gehabt, nur daß sie damals nicht gekannt wurden. Aber wenn Jesus das Reich Gottes verkündigt, so geschieht es in dem Sinne, daß es früher nicht da war, jetzt aber da ist. Seine Person hat's gebracht objektiv, nicht bloß subjektiv für die Menschen. Jesu Lehre wurzelt in Jesu Person, und Jesu Person ist der Mittelpunkt seiner Lehre. Dies wird beim Forschen nach dem Charakteristischen der christlichen Religion nicht zu umgehen sein.

Nach diesen Erörterungen wird als Charakteristisches der christlichen Religion festzustellen sein: „Es ist ein eigenartiges Leben, das in der Person Christi erschienen ist."

Diese Behauptung ist gerichtet dagegen, daß das Charakteristische des Christentums etwa eine Idee oder mehrere Ideen wäre. Christus hat wohl gelehrt und Ideen mitgeteilt, aber diese Ideen sind wesentlich Äußerungen seines persönlicheu Lebens. Ferner ist sie gerichtet dagegen, daß das Charakteristische etwa ein Prinzip wäre, worunter ich eine allgemein wirkende Geistesmacht im geschichtlichen Leben verstehe. Ein Prinzip realisiert sich nach und nach immer mehr. Es besteht auch losgelöst von einer einzelnen Persönlichkeit. So ist's mit dem Christentum nicht. Christus als Personwesen hat in sich, ja ist das Leben. Und dies Eigenartige seines Lebens ist das Charakteristische.

Wenn nun D. Dorner hierfür verschiedene Einwendungen bereit hat wie die, daß Christus doch ein Kind seiner Zeit war und darum viel Unvollkommenheiten an sich trug, daß das Absolute doch unmöglich in eine Persönlichkeit eingeschlossen sein könne, so liegt der letzte Einwand so sehr in einem Axiom, über das sich schwer streiten läßt, und der erste ist so sehr eine Behauptung, deren völliges Gegenteil ebenso energisch behauptet wird, daß auf diesem Wege eine Einigkeit nicht zu hoffen ist. Ich will vielmehr den Nachweis für die Behauptung, daß das Charkteristische der christlichen Religion in dem eigenartigen persönlichen Leben Christi liege, durch die Bestätigung in der Geschichte erbringen. Leben kann sich nur durch Leben fortpflanzen. Ideen pflanzen sich fort durch Bewegungen des Geistes, dessen Versinnlichung das Wort ist. Prinzipien wirken, indem ihnen allgemeine Bedürfnisse gewisser Zeiten und Geschlechter zu Hilfe kommen. Eigenartiges Leben pflanzt sich fort durch ein von ihm hervorgebrachtes Sperma. Beides, das Leben wie das Sperma, können von unserm Erkennen nicht restlos erfaßt und begriffen werden. Aber aus den Wirkungen muß anerkannt werden, daß es da ist.

Niemand wird bestreiten, daß in Jesu Lehre, diese rein als Lehre genommen, gewaltige Ideen enthalten sind, daß Jesus eine geistige Be-

deutung hatte, welche dem Geistesleben seiner Zeit die größten Anregungen hätte geben müssen. Nachdem aber Jesus auf dieser Erde in aller Öffentlichkeit drei Jahre gewirkt hat, nachdem besonders durch das Osterfest und die damit verbundenen Volksversammlungen aus aller Welt Gelegenheit gegeben war, die geistigen Anregungen von der Lehre Jesu weit hinauszutragen bis nach Athen und Rom, ist's in der profanen Literatur aus seiner Zeit trotzdem fast ganz still von ihm geblieben. Was uns hier über Jesum berichtet wird, ist so gut wie nichts im Verhältnis zur Bedeutung seiner Person und seiner Lehre. Auch in dem Kreise seiner Anhänger und Verehrer ist's zunächst ganz still nach dem Hingange Jesu. Wie viele Tausende hatten seinen Worten gelauscht und den Eindruck erhalten: „Dieser predigt gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten." Aber die Ideen wirken nicht. Die großen Gedanken, die Jesus ausgesprochen, scheinen erloschen, da er nicht mehr da ist.

Da erhebt sich aus diesem Schweigen, aus diesem scheinbaren Erstorbensein aller von Jesu ausgegangenen Anregnngen plötzlich eine Erscheinung, die ihresgleichen sucht. Am Pfingstfeste ist eine Gemeinde da, die nach Tausenden zählt. Trotz der Gefahr bekennen nicht einzelne, sondern viele den Namen Jesu. Wie intensiv ist die Einheit dieser Gemeinde! Sie sind ein Herz und eine Seele. Von seinen Gütern sagt keiner, daß sie sein sind, sondern sie haben es alles gemeinsam. Im Tempel, in den Häusern wird gebetet im Namen Jesu. Eine Freudigkeit ist über alle ausgegossen, die in einem wunderbaren Gegensatz steht zu der Niedergeschlagenheit wenige Wochen zuvor. Die Verfolgung bricht bald wieder los. Aber hier ist's anders wie da, als der Hirte den Schafen genommen wurde und die Elfe sich zerstreuten. Die Gemeinde, die am Pfingstfeste entstand, *erstarkt* unter der Verfolgung. Die Verfolgung dient nur dazu, um die Feuerfunken in alle Welt zu tragen.

Wer will diese Wirkung erklären? Soll das wirklich Ursache genug sein, daß eine Idee, ein Gedankenprinzip alles dies hervorgerufen haben sollte? Hatten denn überhaupt die Apostel etwas *Neues* zu sagen? Die Ideen, die sie in ihrer Pfingstpredigt entwickelten, ja die Tatsachen bis zur Auferstehung Jesu waren ja schon öffentliches Gemeingut durch Jesum geworden. Die Schrift gibt hier eine andere Erklärung, die wir freilich ohne Rest nicht zergliedern und verstehen können. Aber muß das geleugnet werden, was man nicht verstehen kann? Die Schrift nennt als Ursache dieser Pfingsttatsache eine Lebenskraft, welche der erhöhte Christus gesandt hat, den heiligen Geist, der über die Jünger gekommen ist. Die Jünger sagen nicht, daß sie mit ihren Worten und Ideen dies gewirkt hätten, sondern „der Herr tat täglich hinzu, die da selig wurden, zu der Gemeinde" Act. 2, 4 f. Das ist kein Widerspruch, wenn es einmal der Geist und dann der Herr ist. „Der Geist wird's von dem Meinen nehmen", spricht der Herr. Dies ist eine Erklärung, welche freilich mystische Tiefen in sich schließt, die nur der Glaube annehmen wird. Aber diese Erklärung stellt den historischen Zusammenhang her.

Christus hatte *eigenartiges Leben* in sich. Solange er leib-

lich mit seinen Jüngern Umgang hatte, hatte er dies Leben in sich allein. Als er schied von der Erde, gab's einige Zeit hindurch kein Christentum auf der Erde, denn das eigenartige Leben Jesu hatte niemand unmittelbar von ihm überkommen. Die Ideen und Anregungen, welche von Jesu ausgegangen waren und mit den Mitteln menschlichen Verstandes und Erkennens aufgenommen werden können, haben sich als ganz wirkungslos bewiesen. Da kommt ein Neues am Pfingsttage. Dieses Neue ist Kraft und Leben, ist ein Sperma, weil es auch dort Leben der eigenen Art schafft, wo noch keines zuvor war. Nun ist wieder Christentum auf Erden durch die Kraft des Geistes in der Gemeinde.

Wem es klar geworden ist, daß Christi Person ein Wunder war auf dieser Erde, dem wird es nicht weiter auffallen, daß diese Person auch Wunder umgeben. Die Wunder sind hier nicht eine „Verbrämung“, wie D. Dorner sagt, sondern so selbstverständlich wie das ist, daß die Sonne von Licht umgeben ist. Wenn es nun dies eigenartige Leben ist, das sich von Christo am Pfingsttage auf die Gemeinde fortpflanzt, so ist es auch nicht auffallend, daß hier wunderbare Erscheinungen bemerkt werden. Das eigenartige Leben Christi, das durch den Geist weitergetragen wird, hat seinen Ursprung nicht in den Lebensformen dieser Erde. Und da nun dies Neue in das Natürliche eindringt, muß dies letztere irgendwo irritiert werden, wie etwa Wasser erschüttert wird, in das ein Gegenstand fällt. So ist's denn natürlich und in keiner Weise auffallend, daß wunderbare Erscheinungen den Eintritt des vom Geiste herniedergeleiteten neuen Lebens begleiten. Sie sind bezeugt in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen, wie nur irgend etwas bezeugt sein kann. Wenn nun jemand freilich auf dem Standpunkt steht, daß allerlei Neues an Ideen gebracht werden kann, aber nichts neues an Lebenskraft, das im Vergleich zu den bisher geltenden Lebenskräften der Erde Wunder genannt werden kann, so läßt sich da schwer streiten. Das ist ein Axiom. Und dies Axiom drängt dann dahin, daß das Neue in einer Idee liege. Aber mit Ideen wird man das Charakteristische der christlichen Religion nicht erklären. Hier liegt etwas Realeres vor als eine Idee ist, ein neues Leben, und zwar das spezifische Leben Christi, das der heilige Geist vermittelt.

In gleiche Verlegenheit kommt man der Erscheinung gegenüber, die uns Saulus-Paulus darbietet. Es ist ja freilich versucht worden, die Bekehrung des Paulus auch aus Ideen, aus einer inneren Geistesrevolution herzuleiten. Aber Paulus selbst ist hierfür kein Gewährsmann. Er nennt das Neue, was er in der Bekehrung erhalten hat: Leben, Gal. 2, 20. Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Er kennt auch hohe Ideen und Glauben und Erkenntnis — aber das ist ihm alles tot ohne den Lebenskeim der Liebe (1 Kor. 13, 1). Er ist von Christo ergriffen. In Christo hat er Vergebung der Sünden und Frieden mit Gott. Christus ist ihm nicht eine Idealgestalt, sondern Christus ist sein Leben und Sterben sein Gewinn, weil er dann mit dem lebendigen Christus vereinigt sein wird. Er steht mit Christo in einem Lebenszusammenhange. Der Geist weist ihn an, nach Mazedonien zu

ziehen. Der Geist dringt in ihn, in Korinth das Evangelium zu predigen. Der Herr spricht zu Paulo in der Nacht durch ein Gesicht (Act. 18). Von dem Herrn hat Paulus empfangen, was er von dem heiligen Abendmahl sagt (1 Kor. 11). Wer kommt hier mit Ideen und Prinzipien aus? Höchstens der, welcher sagt: Auf dieser Erde gibt es nur Leben von unten her, und auf keinen Fall wunderbares Leben. Der muß dann zu solchem Notbehelf greifen, als hätten bloße Schatten, was die Ideen doch sind, solche Kraft entfalten können, daß sie einen Menschen zusammenbrechen und aufrichten, dem Gericht seiner Sünde und der hohen Freude auf seine Erlösung entgegenführen können. Hier kann einer mit solchen Erklärungen nur dann vorwärts kommen, wenn gut bezeugte Tatsachen nach ihnen erst präpariert werden. Läßt man aber die Tatsachen stehen wie sie sind, dann muß gesagt werden, das was in ihnen in die Erscheinung tritt, ist nicht eine Idee, sondern ist ein spezifisches Leben.

Wie ist von Paulus das Christentum weitergegangen? Einmal hat Paulus wundervolle Ideen entwickelt, von denen man meinen sollte, sie hätten dort einschlagen müssen, wo sie geboten wurden: in Athen. Er berücksichtigt den Standpunkt, die Aufnahmefähigkeit seiner Hörer, er findet bei ihnen Aufnahmebedürfnis. Sie wollen Neues hören. Er beruft sich auf ihr Handeln, ihre Dichter. Klar und scharf bringt er ihnen die Idee des heiligen Gottes, der die Sünde bestraft, aber sie in Christo vergeben will. — Er hat nichts erreicht. Irgend eine Idealgröße ist nicht das Charakteristische der christlichen Religion. Paulus kommt nach Korinth (1 Kor. 1 u. Act. 18). Er ist gebrochen, offenbar durch seinen Mißerfolg in Athen. Er findet Widerstand und Anfeindung. Der Geist dringt in ihn, der Herr erscheint ihm im Gesicht. Er predigt in aller Schwachheit und Einfalt nichts als den gekreuzigten Christus, eben den, in dem er das Leben hat. Seine Predigt ist hier nicht Reflexion wie in Athen, sondern lebensvolles Zeugnis, begleitet vom Wirken des heiligen Geistes, und hier schafft er Frucht. War hier eine Idee wirksam oder ein Prinzip, das sich hier „entwickelte"? Befriedigen wird diese Erklärung niemand; aber beruhigen können wir uns bei der: „Der Herr hat hier mit seinem neuen Leben durch den Geist Frucht geschafft." Freilich können wir nicht in das Geheimnis des neuen Lebens eindringen. Das können wir ja auch nicht bei dem natürlichen Leben. Aber wir haben doch kein wissenschaftlich unruhiges Gewissen, indem wir den Tatsachen Gewalt angetan hätten.

Bedeutsam ist die Rolle, welche die Persönlichkeit Jesu in der Lehre Jesu spielt. Sie ist Mittelpunkt in der Lehre Jesu. Ebenso bedeutsam ist's, wie Paulus mit seiner Persönlichkeit den Gemeinden gegenübertritt, die er auf seinem Gewissen trägt. Mit dem Worte macht er ihnen Christum bekannt. Aber das Wort Pauli ist nicht bloß die Versinnlichung einer Idee, eines Gedankens. Das Wort des Paulus ist ein Zeugnis, eine Äußerung des in ihm wohnenden besonderen Lebens Christi. In der Weise, wie Paulus das Wort vom gekreuzigten Christus predigt, geht von seiner Person eine Lebensbewegung aus, die bei den andern Leben wirkt. Darum nennt Paulus auch die von ihm für Christum Ge-

wonnenen seine geistlichen Kinder, die auf ihn als ihren geistlichen Vater angewiesen sind. Unter diesen Umständen wird es ohne weiteres klar, wie die ganze Persönlichkeit des Paulus und nicht bloß sein Wort für die Gemeinde von Bedeutung ist. Denn das Wort wäre Träger eines Gedankens, kann aber nicht Träger eines besonderen Lebens sein. Dies ist die Persönlichkeit. Von der Persönlichkeit geht durch das Wort eine Lebensäußerung aus. Das gibt dem Wort die Bedeutung, daß es von dieser Persönlichkeit kommt, nicht das, was es nach dem Maße der Gedanken ausdrückt. Ist's so, dann muß die Persönlichkeit des Paulus einen ausschlaggebenden Wert haben, weil das Evangelium eine Lebenskraft ist.

Seine Ehre hat Christus nicht gesucht. Und doch steht in der Lehre Christi die Person Christi im Mittelpunkt alles dessen, was im Reiche Gottes beschlossen ist. Seine Ehre hat auch Paulus nicht gesucht. Ein herrlicheres Zeugnis kann hierfür nicht gebracht werden als Phil. 1, 15 ff. Seinen Vorteil hat Paulus auch nicht gesucht, Röm. 9, 1 ff. Wie will man nun das lange Rühmen 2 Kor. 11. 12 verstehen? Wie will man das harte Wort Gal. 1, 6 ff. erklären? Ist's bloß natürliche Heftigkeit, persönlicher Anteil? Unmöglich. Ein Mensch, der sich so wenig beherrschen könnte, daß er bei dem offenkundigen Interesse seines Herrn und Meisters so sehr seinen persönlichen Aufwallungen den Zügel schießen ließe, stände auf einer zu tiefen sittlichen Stufe. Oder soll dieses Hereintragen seiner Persönlichkeit in die Angelegenheit der Evangeliumsverkündigung eine Art captatio benevoletiæ sein, als habe Paulus damit sagen wollen: „Wenn ihr auch nicht ganz überzeugt seid von meinem Wort — so tut mir's doch wenigstens zuliebe und glaubt daran?“ Eine schlechtere Empfehlung für die Wahrheit seiner Lehre hätte Paulus kaum geben können, wenn er objektive Wahrheitsmomente mit solchen subjektiven Beweggründen vermischt hätte. Hiermit würde sich selbst Paulus auch mannigfach widersprochen haben (cf. 1 Kor. 1). Aber wir verstehen diese Stellung der Persönlichkeit Pauli sogleich, wenn wir bedenken, daß das Evangelium keine Theorie, keine Idee, kein Prinzip, sondern eine persönliche Lebenskraft ist. Nicht mit seinem objektiven Wort allein hat er den Gemeinden Christum gebracht. Mit seiner ganzen Person hat er ihnen Christum gepredigt. Mit seinem Blick, seiner Haltung, seiner Gebärde, seinem Broterwerbe, seinem Tun und Lassen, Ruhen und Arbeiten, mit den hundertfachen Strahlenbrechungen des Lichts seines persönlichen Wesens hat er den Gemeinden Christum gezeigt.

Da nun die Gemeinden an eine kritische Stelle in ihrer Entwicklung kommen, da sie in Gefahr sind, vom rechten Wege abzubiegen und in Irrtümer zu fallen, ist zunächst eine Orientierung der Gemeinden nötig, damit sie einsehen, wohin sie geraten sind und wohin sie kommen sollen. Nun nimmt Paulus eine solche nicht vor, indem er den Gemeinden gewisse Grundsätze oder Prinzipien namhaft macht, die sie anerkannt hätten; nicht mit Gedanken oder Schlüssen korrigiert er die Gemeinden, das hätte dem Wesen des Christentums ebensowenig entsprochen, wie wenn eine Fleischwunde in einem lebenden Körper mit einem Stück Holz

ausgefüllt worden wäre. Die Ausfüllung solch einer Wunde muß in der ihr angemessenen Weise durch Zuwachsen von Fleisch geschehen. Und eine Alteration des Christentums als persönliches Leben muß durch Einwirkung eines persönlichen Lebens wieder gut gemacht werden. Darum stellt Paulus in den Gemeinden durch seine Briefe seine Persönlichkeit wieder in das rechte Licht, weil diese für die Gemeinden als die Trägerin des rechten göttlichen Lebens in Betracht kommt. Hier finden wir eine zureichende Erklärung für das Verhalten des Paulus, das sonst widerspruchsvoll wäre, weil er einmal tut, als ob ihm auf seine Ehre, seinen Vorteil, seinen Namen nichts ankomme, und dann wieder einen Fluch ausspricht und diesen Fluch wiederholt (Gal. 1, 9) gegen den, der anders predigt als er. Da Timotheus Irrlehrern und Verführern gegenüber gefestigt wird, geschieht das durch die Ermahnung 2 Tim. 3, 10: „Du aber bist nachgefolgt meiner Lehre, meiner Weise, meiner Meinung, meinem Glauben, meiner Langmut, meiner Liebe, meiner Geduld, meiner Verfolgungen, meiner Leiden“ — V. 14: „Du aber bleibe in dem, das du gelernet hast und dir vertrauet ist, sintemal du weißt, von wem du gelernet hast.“ Wer will alles dies auf die Formel einer Idee bringen? Der einzig entsprechende Ausdruck für das, was hier dem Wesen des Christentums entsprcht, heißt „Leben“.

Nun bestreitet D. Dorner in seinen Ausführungen nicht, daß das Christentum zuerst in persönlicher Form erschienen sei und auch nicht anders als in persönlicher Form erscheinen könne. Aber da im Christentum ein absolutes Prinzip zur Geltung komme, so könne es sich in einer Persönlichkeit nicht erschöpfen. Er hält vielmehr das Persönliche für etwas das Christentum Verunreinigendes. Denn Persönliches ist immer durch nationale und Zeitumstände beeinflußt. Das Prinzip trägt aber absoluten Charakter an sich — ergo ist das Persönliche mit seiner besonderen Bestimmtheit etwas Verunreinigendes für das Prinzip. Anders können die Ausführungen S. 80 unten, S. 87, S. 89 nicht verstanden werden. Das Persönliche gehört zur Erscheinung des Christentums, weil das Christentum das Prinzip der Gottmenschheit ist. Aber, „weil dies Prinzip absolut ist, greift es über jede einzelne Erscheinungsform hinaus und schließt deshalb eine unendliche Entwickelungsfähigkeit und Mannigfaltigkeit in sich ein, da die Gottmenschheit sich in vielen Ichen realisieren kann und soll“. Dies ist nach der Meinung von D. Dorner offenbar in der Entwickelung der Kirchen- und Dogmengeschichte inzwischen teilweise geschehen. Und hier scheint diese Ansicht durch die allgemeine Annahme gestützt zu sein, daß man das Christentum ansieht als ein Prinzip geistiger Art, das nach und nach verschiedene Ideenkreise, griechische, römische, germanische durchdrungen und dadurch neue geschichtliche Erscheinungen hervorgebracht hat. So scheint denn tatsächlich gar bald nach der Zeit der Apostel das Christentum sich auf die Wesensstufe eines ideellen Prinzips herabbegeben und als solches die Jahrhunderte hindurch sein Dasein gefristet zu haben.

In Wirklichkeit dürfte sich die Sache aber ganz anders gestaltet haben. Im Interesse leichter Übersehbarkeit und in Anschließung an vorhandene,

geschichtliche und logische Begriffsschemen gliedert man die Kirchen- und Dogmengeschichte und gibt den einzelnen Abschnitten entsprechende Überschriften, die irgendeinen Gedanken zum Ausdruck bringen. Solche und ähnliche Operationen erfordert die Art unserer menschlichen Erkenntnis. Aber vergessen sollte man dabei nicht, daß in der Mitte und an der Spitze jeweiliger bedeutender Zeitabschnitte Persönlichkeiten stehen als die Träger des geschichtlichen Lebens. Man mag sich die Bedeutung eines Athanasius dadurch kurz klar machen, daß man im Zusammenhange mit ihm die Idee der Göttlichkeit Christi nennt, man mag bei Augustin denken an die Allgemeinheit des menschlichen Sündenverderbens und bei Luther an die justitia sola fide. Daß aber in den angegebenen Zeiten und Kreisen Wandlungen und Bewegungen in der Richtung dieser Ideen stattgefunden haben, das haben doch diese Ideen selbst nicht gemacht, sondern die Männer, die lebendigen Persönlichkeiten, die dahinterstanden. Man denke sich die Reformationszeit mit der Fülle neuer religiöser Kräfte, die entbunden wurden — hat's das gemacht, daß ein neues Prinzip in dieser Zeit klar, anschaulich, mit Gründen entwickelt wurde und dies Prinzip sich nun nach und nach in den verschiedenen Ichen realisierte? — Nein, das hat's gemacht, daß ein Luther da war, der ein besonderes persönliches Leben hatte und mit diesem seinem persönlichen Leben seine Zeit befruchtete, daß alles in Bewegung geriet. Man nehme Luther weg und setze dafür eine Menge absoluter Prinzipien, eine Reformation wäre daraus nicht geworden. Ein Prinzip, eine Idee in Luthers Wirken zu finden ist nicht schwer, ja viele Prinzipien, viele Ideen wird man mit Leichtigkeit an dieser geschichtlichen Erscheinung, genannt Luther, entdecken. Aber man versuche, diese geschichtliche Erscheinung auf eine Idee zu bringen. Gleich wird man in die größte Schwierigkeit geraten und nicht heraus aus der Schwierigkeit kommen. Man wird schließlich sagen: Diese Persönlichkeit läßt sich nicht auf eine Idee bringen, entweder kann man dies oder man kann das nicht unterbringen, was doch zu ihr gehört, und die Formel einer Idee, die solcher Persönlichkeit, wie die Luthers ist, entspräche, wäre so lang und unübersehbar, daß man lieber Luther selbst nimmt und sich nicht die vergebliche Mühe macht, eine Idee zu formulieren. D. Dorner meint, die jeweilige Persönlichkeit sei das Kleine, die absolute Idee das Große, das Übergreifende. Das Umgekehrte ist richtig. Die Idee ist das Beschränkte, die Persönlichkeit das Umfassende, Übergreifende. Man kann eine Idee mit Leichtigkeit in einer Persönlichkeit unterbringen, unmöglich aber ist's, eine Persönlichkeit in einer Idee unterzubringen.

Daß hier eine ganz verkehrte Einschätzung beider Begriffe, der Idee und des persönlichen Lebens vorliege, ergibt noch eine andre Erwägung. In jeder großen geschichtlichen Epoche wird man unterscheiden zwischen einer großen klassischen Zeit und der Zeit des Epigonentums. In dem Zeitabschnitt, der zu der Tatsache der Reformation gerechnet werden muß, ist's auch so. Die klassische Zeit ist hier die, welche unter dem unmittelbaren persönlichen Einfluß Luthers steht, und das Epigonenzeitalter ist das der altlutherischen Orthodoxie. In dem Epigonenzeitalter nimmt

man nun wahr, daß das eigentlich Treibende Ideengrößen sind. Die Idee von der Schrift als vom Worte Gottes — zu welchen Absonderlichkeiten hat sich diese Idee ausgewirkt? In der klassischen Zeit der Reformation ist's aber persönliches Leben, welches wirksam ist. Ist's eine Idee von der Art der Schrift, welche Luther erfüllte? Nein, die lebendige Erfahrung gab ihm die Stellung an, die er in dieser Sache einnahm. Will man nun der Idee den Vorzug geben vor der Persönlichkeit, dann muß man konsequenterweise auch dem Epigonenzeitalter den Vorzug geben vor der unmittelbaren Zeit Luthers, in der seine gewaltige Persönlichkeit wirkte. Von diesem Standpunkte aus versteht man's freilich, wie jemand so gering urteilen kann von der lebensvollen Zeit des Urchristentums (S. 94), und dagegen hoch stellen kann unsere kalte, nüchterne Zeit der Reflexion, „in der man nicht bloß unmittelbar und naiv glaubt, wo man das Wesen des Glaubens nach seinem gesetzmäßigen Verlaufe erforscht". Die unbefangene Beurteilung wird das Urchristentum, ja die Person Christi immer für den Quell halten, aus dem alles andere Christentum aller Zeiten erst abgeleitet ist. Und ebenso wird die unbefangene Beurteilung sich darüber klar sein, daß der Fortschritt und die Entwickelung aller Geschichte geschehen ist durch Persönlichkeiten, die mit besonderem Leben erfüllt waren. Daß wir in den Darstellungen der Kirchengeschichte und Dogmengeschichte von gewissen Ideenkreisen und wirksamen Prinzipien sprechen, ist nur ein Notbehelf, der mit der Unvollkommenheit unseres Erkennens zusammenhängt. In Wirklichkeit sind Ideen nur Präparate. Und ebensowenig wie ein Mediziner, der ein zugerichtetes Präparat vor sich liegen hat, sagen kann: „Dieses Glied hat das und das gewirkt", sondern vielmehr sich korrekt ausdrücken muß: „Das Leben, als es im Leibe war, hat sich dieses Gliedes dazu bedient" —, ebenso ist's eine ungenaue Ausdrucksweise, wenn man von wirkenden Ideen und Prinzipien spricht. Das sind nur Instrumente, welche eine Musik erst ergeben, wenn der entsprechende Geist persönlichen Lebens über sie kommt.

Aber, wird man sagen, das wird uns nicht befriedigen in unserm wissenschaftlichen Trachten. Unser wissenschaftliches Bedürfnis fordert dringend, daß wir die Vielheit auf eine Einheit zurückführen und das geschieht nur, wenn ein Prinzip konstatiert wird, welches der Faden ist, auf den man alle die Perlen der Erscheinung aufreihen kann. Dies Bedürfnis nach einer Einheit ist berechtigt. Aber es darf nicht auf Kosten der Wahrheit und der geschichtlichen Tatsachen befriedigt werden. Alle bedeutenden Erscheinungen der Kirchengeschichte, welche von bleibender Wirkung durch die Jahrhunderte gewesen sind, weisen zurück auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Dieser Ausgangspunkt und diese Kraftzentrale ist für alle der lebendige Christus, der sich ihnen durch Vermittelung des heiligen Geistes mitgeteilt hat. So zeugen von sich Athanesius, Augustin, Luther, Spener, wie die Apostel in dem Urchristentum. Arius, Pelagius, die statt dieser überweltlichen Kraftquelle in dem lebendigen Christus mit Ideen und Prinzipien operierten, sind im Laufe der Kirchengeschichte abgestorben. Das ist das Charakteristische an allem, was christliche Religion genannt werden kann, daß der

lebendige Christus darin enthalten ist. Will man nun die Möglichkeit eines solchen noch gegenwärtig lebendigen Christus nicht anerkennen, dann ist man freilich in einer üblen Lage, dann muß man aus der lebendigen Geschichte einen klappernden Schematismus von Ideen und Prinzipien machen.

---

# Die religionsgeschichtliche Methode.

Von Professor D. Meinhold in Bonn.

Es gibt kaum ein Thema, das in der heutigen theologischen Arbeit unserer Tage so stark verhandelt wird, wie die Frage nach dem Rechte der religionsgeschichtlichen Methode. Es ist hier besonders Gunkel zu nennen, der in seiner Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" diesbezügliche Ausführungen vor einem engeren Kreise nunmehr der weitesten Öffentlichkeit vorgelegt hat. Er ist auf dem Gebiete kein Neuling. In seiner Schrift über die Wirkungen des heiligen Geistes 1888, [2]1889, in seinem Werk „Schöpfung und Chaos" 1895, in seiner Auslegung der Genesis (1901 und 1902), in manchen Aufsätzen in der „Christlichen Welt" hat er mit Geschick und Nachdruck die religionsgeschichtliche Methode verfochten. Er hat dabei eine Reihe von Mitkämpfern und Nachfolgern zur Seite, so besonders Bousset, mit dem er sich zur Herausgabe der „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments" verbunden hat. Bousset, der sich auf neutestamentlichem Gebiet in gleicher Richtung tätig erwiesen (in seiner Auslegung der Offenbarung Johannis und seinem Buch über den Antichrist) hat eine Artikelreihe in der theologischen Rundschau über die Religionsgeschichte und das Neue Testament geschrieben. (1904). Anderseits hat sich Reischle in den im Druck vorliegenden Vorträgen des hannoverschen Ferienkurses „Theologie und Religionsgeschichte" 1903 als Systematiker zu der Frage geäußert und sich neben Gunkel besonders mit Ernst Tröltsch in Heidelberg auseinandergesetzt, der in einer Reihe einschlagender Aufsätze besonders kraftvoll hervorgetreten ist. (Die Selbstständigkeit der Religion, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1896, 177 ff. Geschichte und Metaphysik ebenda 1898, 1 ff.; Christentum und Religionsgeschichte Preuß. Jahrbücher 1897, 87. 415 ff. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte.) Endlich versucht Clemen in seiner Antrittsvorlesung in Bonn (1904) das berechtigte Maß der Forderung „religionsgeschichtlicher Methode" genau festzustellen.

Was versteht man denn eigentlich unter „religionsgeschichtlicher Methode"? Daß man schon seit der alten Fabel von den 3 Ringen, die aus Lessings Nathan allgemein bekannt ist, d. h. seit der Berührung des Abendlandes mit dem Morgenland zur Zeit der Kreuzzüge sich Gedanken über die verschiedenen Religionen, zunächst über Islam, Christentum und Judentum machte, sie auf ihren Wert untersuchte, ist bekannt; namentlich zur Zeit der Aufklärung hat man in dieser Beziehung recht eifrig — geforscht kann man weniger sagen, als behauptet und ver-

mutet. Auch im vergangenen Jahrhundert sind die Forscher, Philologen wie Theologen, auf diesem Gebiet emsig tätig gewesen. So blieb Buttmanns Mythologus, der geradezu grundlegend war für das Verständnis der biblischen Urgeschichte, ebensowenig unbemerkt wie Grimms Mythologie und die Arbeiten von Mannhart und Usener. Ein Werk wie das von Robertson Smith „Lectures on the Religion of the Semites" (deutsch als „Religion der Semiten" von R. Stübe 1899), das zu den verdienstvollsten Arbeiten auf diesem Felde überhaupt gehört, betreibt ja, wenigstens für das Feld des Semitismus, mit großer Meisterschaft die Religionsvergleichung. Ebenso sind neben anderen doch von Wellhausen die besonders lehrreichen Ausführungen über die Reste des arabischen Heidentums ²1897, Stades Darlegungen in seiner Geschichte Israels, Baudissins Studien zur semitischen Religionsgeschichte 1876. 1878, Bäthgens Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, u. a. m. rühmlichst bekannt.

Es ist darnach zunächst nicht deutlich, was denn diese neue Forderung von „religionsgeschichtlicher" Arbeit überhaupt und nun gar von „religionsgeschichtlicher Methode" besagen will.

Und doch wissen sich die jüngeren Gelehrten hier in einem deutlichen Gegensatz zu den vorangegangenen Generationen. Der zeigt sich zunächst darin, daß jene Forschungen sich vor allem auf die erste Stufe der israelitischen Religion beziehen. Eine Reihe von Religionsgebräuchen, von religiösen Anschauungen, wie sie in Altisrael gefunden werden, empfangen ihr Licht aus ähnlichen Erscheinungen, wie sie bei semitischen und anderen Völkern auf der untersten Kulturstufe gefunden werden. Das älteste Israel, bestehend aus nomadisierenden Gruppen, wird man auch nach der religiösen Seite am besten verstehen, wenn man Sitten und Gebräuche semitischer Nomaden, namentlich altarabischer Herkunft, heranzieht.

Ebenso hat man mit Recht betont, daß aus den kanaanäischen Religionsgebräuchen und Sitten mancherlei in Israel einfloß, und daß später die persische Religion, wie von Alexander an der Hellenismus, nicht ohne Wirkung gewesen ist. Im ganzen aber dachte man sich diese Wirkung doch mehr in Außendingen bemerkbar. Die israelitische Religion, das Judentum, das Christentum werden der Hauptsache nach als selbständige Größen gefaßt und ziemlich isoliert behandelt. Demgegenüber treten die Jüngeren mit der Behauptung auf, daß wir's schon bei der altisraelitischen Religion, dann noch stärker im Judentum und in dem aus ihm erwachsenden Christentum mit sehr zusammengesetzten Größen zu tun haben. Man muß sich überall vor Augen halten, daß die Religion nicht die Lehre einiger erlauchter Geister ist, sondern daß dazu das ganze Volk beiträgt. Es kommen die verschiedenen Stufen der Frömmigkeit, die verschiedenen Formen der religiösen Vorstellung in Betracht.

Man ist nun von seiten der Keilschriftforscher, wenn auch bisher gänzlich ohne Glück, bestrebt, zu erweisen, daß Israel schon in der Wüste stark unter dem Einflusse der babylonischen Kultur gestanden

hat. Besonders aber betont man dann aber den starken Einschlag der babylonischen Kultur des Kanaanismus; wenn auch nicht alle so weit gehen, Kanaan mit Friedrich Delitzsch geradezu als Domäne babylonischer Kultur anzusprechen, so meint man doch den Einfluß nicht leicht zu hoch anschlagen zu können. Seitdem man in den Tell-Amarnabriefen, die kanaanäische Kleinfürsten an ihren ägyptischen Oberherrn in babylonischer Keilschrift schrieben, den Beweis in Händen hat, daß damals (1400) das Babylonische in Kanaan geradezu herrschte, daß mit der so schwierigen babylonischen Schrift natürlich auch die babylonische Literatur Eingang in Kanaan gefunden hat, meint man mit dieser Einschätzung des babylonischen Einflusses schon in so alter Zeit auf dem rechten Wege zu sein. So ist die Erzählung von dem frommen Adapa, dem Freunde und Priester des Gottes Ea, der vor den höchsten Gott Anu geführt das Geschenk des Lebensbrotes und Lebenswassers zurückweist, gerade in diesen Briefen gefunden worden. Und in ihr will man womöglich die Vorlage unserer Paradiesgeschichte besitzen.

Namentlich in der Urgeschichte (Schöpfung, Paradies, Sintflut, Urväter,) glaubt man Stoffe vor sich zu haben, die der Hauptsache nach babylonisch, uralt und auch in Israel von alters her bekannt gewesen sein sollen.

So wird schon die altisraelitische Volksreligion nicht ohne fremde Bestandteile gewesen sein, die vom Anfang an besonders aus dem Zweistromland nach Israel kamen. Vieles, was uns in den Propheten auffallend, nicht als Ausfluß ihrer durchaus eigenartigen religiösen Auffassung erscheint, wird wohl als fremdes und altes Gut anzusprechen sein. Wenn Jes. 11, 1 ff. der zukünftige Friede in so eigentümlichen Farben gezeichnet wird, so liegt dem ein den alten Völkern bekanntes Lied von dem goldenen Zeitalter der Vergangenheit zugrunde, das man als Ziel der Sehnsucht sei es an den Anfang, sei es an den Schluß der Menschengeschichte setzt. Auch der messianische „Gottkönig" soll nicht in israelitischen Gedanken und Gefühlen, vielmehr in babylonischen Mythen seinen Ursprung haben. Sie wissen von einem Gottkönige, der Sonne zu berichten, der herabstieg zu denen „die da wohnen im Todesschatten" d. h. in der Unterwelt. Ebenso ist die Rede vom „Weltbrand", vom „blutgetränkten, im Himmel wütenden Schwert" Jahves babylonischer Herkunft. Die verschiedenen stufenförmig übereinander aufsteigenden (vgl. die Himmelsleiter Gen. 28) Himmel, mit dem himmlischen (?) Palast Jahves (Jes. 6) scheinen auch nicht israelitischer Herkunft zu sein.

Ist so schon die ganze religiöse Vorstellungswelt von Altisrael aufs stärkste von außen her bestimmt, so nimmt dieser fremde Einfluß von der Zeit der Verbannung (586) an erklärlicherweise zu. Abgesehen von Ezechiel, bei dem man auf Schritt und Tritt den babylonischen Juden erkennt: auch die bisher umstrittene Figur des Gottesknechtes Jes. 40—56 erklärt sich daraus, daß die Juden die Figur des eigenen leidenden Volkes oder eines einzelnen Märtyrerpropheten mit Farben ausschmückten, die von einer babylonischen Gottesfigur hergenommen wurden.

Nach der Verbannung kehren die Juden zwar zum Teil nach Palästina zurück, aber ihr Land ist persische Provinz. Der Parsismus, seinerseits auch schon stark von babylonischen Gedanken befruchtet, tritt auf den Plan, darnach der Hellenismus, der mit der griechischen Kultur auch die religiösen und philosophischen Gedanken der Griechen in den Orient, auch nach Jerusalem trägt. Alles dies hat zur Bildung des Judentums, wie es in der phantastischen apokalyptischen Literatur (Daniel, Henoch, Esra IV u. s. w.) so befremdlich entgegentritt, außerordentlich viel beigetragen. Ja man darf wohl von einer jüdischen Gnosis reden, wenn wir bisher auch nur herzlich wenig von einer solchen Gnosis wissen.

Auf diesem Boden nun ist das junge Christentum erwachsen, und wenn auch Jesus und seine galiläischen Begleiter in ihrem abgelegenen Winkel verhältnismäßig weniger von diesen Dingen berührt sein werden, so hat die erste aus früheren Juden bestehende Gemeinde, so hat der frühere Pharisäer Paulus, der Apokalyptiker (Offenbarung Johannes) sehr viel von dorther empfangen. Nicht bloß der Apokalyptiker, dessen Schrift man schon seit langem (vgl. Gunkels Schöpfung und Chaos) auf fremdartige Elemente hin angesehen hat, nein das Urchristentum selbst weist sehr deutlich viele Lehren und Gebräuche auf, die nicht von Jesus stammen werden, sondern sich nur aus dem „Milieu“ erklären, innerhalb dessen sich die erste Gemeinde befand. So hat die Geburtsgeschichte ihre deutliche Parallele in der bekannten heidnischen Vorstellung von fleischlicher Vermischung der Gottheit und Menschheit. Diese nicht aus dem Judentum stammende Anschauung ist in dasselbe aufgenommen und von da in das junge Christentum übertragen worden.

Ebenso ist die Versuchungsgeschichte — ursprünglich wohl ein Götterkampf um die Weltherrschaft, die Verklärungserzählung, die Himmelfahrt (vgl. die heidnischen Apotheosen des Heros z. B. des Herakles), Höllenfahrt (man denke an des Herakles und Theseus Hadesbesuch) die Vorstellungsform von der Auferstehung des Gottwesens im Urchristentum (vgl. das Sterben des Sonnengotts im Winter, sein Auferstehn im Frühjahr) fremdes Gut. Gerade der „Ostersonntag frühmorgens bei Aufgang der Sonne“ weist deutlich darauf hin, daß eine Übertragung der Vorstellung betr. den Sonnengott, dessen Auferstehung ja gerade am Frühlingsanfang gefeiert wird, vorliegt. Das ist hier mit Händen zu greifen. Selbst die Auferstehung nach drei Tagen ist von anderswoher übernommen. Und wenn man den Sonntag gern als Tag des Herrn in der Weise begründet, daß an ihm das Gedächtnis der Auferstehung Jesu sich stets erneuerte, so ist das nicht genügend. Vielmehr muß der Sonntag vorher schon in der jüdischen Gnosis als Festtag der Sonne in Geltung gestanden haben. —

Besonders die große Kluft, welche Paulus von dem Evangelium Jesu trennt, ist damit nicht zur Genüge erklärt, daß man betont, er sei Schüler der Pharisäer gewesen. Vielmehr ist bei ihm vieles, was nicht eigentlich vom Judentum, sondern aus dem Heidentum stammt, durch die heidnisch-jüdische Gnosis vermittelt. Schon Albert Eichhorn

(Professor in Kiel, vorher in Halle), der ja vielen als der eigentliche Urheber dieser Ideen gilt, hat in den Heften zur christlichen Welt Nr. 36. Lpz. 1898 darauf hingewiesen, daß bei dem Abendmahl eine Form von Frömmigkeit sich zeige, die man weder aus den Prämissen des Alten Testaments noch aus denen des Judentums begreifen könne.

In einer zugleich mit Giesebrechts Schrift, die „alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage" [1]) (1901), erschienenen Abhandlung, die dann 1903 erweitert herauskam unter dem Titel „Im Namen Jesu, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; herausgegeben von Bousset und Gunkel",[2]) kam Heitmüller zu der Gewißheit, daß dem „Namen" nicht bloß im Alten Testament, was Giesebrecht auch erwies, sondern auch vielfach im Neuen Testament eine Bedeutung beigelegt wird, die uns zunächst sehr befremdlich erscheint und die sich im Grunde nur als Rest aus der primitivsten Stufe der Religion begreifen läßt. Name und Person sind eng verbunden. Name ist Teil der Person. Wer den Namen hat, hat die Sache. Wer den Namen der Gottheit weiß und ausspricht, zwingt sie und ihren Segen herbei. Das Aussprechen des Namens hat Zauberkraft. In seiner kleineren Schrift: „Taufe und Abendmahl bei Paulus" 1903 betont Heitmüller, daß das Neue Testament Sakramentsideen hat. Die Sakramente sind durchaus nur als heilige Handlungen zu verstehen. Die vollzogene Handlung als solche ist wirksam, wie das Aussprechen des heiligen Namens Zauber wirkt. Diese Betrachtung der Dinge und Handlungen, die in sich Zauberkraft tragen sollen, sind nach Heitmüller im Gegensatz zu der freien persönlichen Haltung des Alten Testaments und der Einfachheit des Evangeliums Jesu. Sie entstammen den niedersten Stufen der Religionsanschauung, wie sie zur Zeit Jesu sich wieder im Mysterienwesen kundtun und also auch in das junge Christentum eindringen. — Aber man muß noch weiter gehen. Das Problem der Probleme im Neuen Testament ist die paulinische und johanneische Christologie.

Hier bietet nach Gunkel die Religionsgeschichte den Schlüssel zu dem Rätsel. Es gab schon vor Paulus in den jüdischen Kreisen einen Glauben an einen himmlischen Christus, der dem Alten Testament fremd war. „Die Herzen glaubten schon an einen göttlichen Offenbarer, ein göttlich-menschliches Tun, an eine Versicherung durch die Sakramente, bevor Jesus auftrat. Alle die Ideen sind auf ihn übertragen, viele Gebräuche in seine Schöpfung eingeführt worden."

Es handelt sich also, das ist aus dem Ausgeführten ersichtlich, nicht um Außendinge, sondern um Erledigung von Fragen, die tief ins Herz des Christentums hineingreifen. „Das Christentum, so äußert sich Gunkel, ist eine synkretistische Religion . . . es ist das Providentielle am Christentum, daß es seine klassische Zeit erlebt hat, als es aus dem Orient in das Griechentum übertrat. Darum hat es Teil an beiden

---

1) s. Studierstube S. 324—332. 2) s. ebd. S. 388—393. 452—472.

Werken . . . es ist dem Evangelium gegenüber, von dem es einerseits herkommt, anderseits doch eine neue selbständige Erscheinung, die ihre Wurzeln auch in einem Boden hat, aus dem das Evangelium nicht erwachsen ist, und die daher nicht nach dem Evangelium allein gemessen werden kann, sondern ihren Maßstab in sich selbst trägt.“ (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments S. 95.)

Es gilt nun diesen Boden genauer kennen zu lernen, auf den das Evangelium verpflanzt wurde und von dem es mancherlei in sich aufnahm. Und die Arbeit vieler Forscher ist bei dieser Untersuchung bis zur Stunde erfolgreich tätig gewesen.

Wenn man früher das christologische Dogma der alten Kirche ans einem Zusammenwachsen des Evangeliums mit den philosophischen Spekulationen der gebildeten Griechenwelt erklärte, so weiß man heute, daß das Evangelium als eine frohe Botschaft zunächst für die Armen und Geringen sich mit Vorstellungen auseinandersetzen mußte, wie sie in diesen Kreisen herrschend waren. Dabei kam selbstverständlich vieles in das Evangelium aus dieser Religion hinein, wie das ja bekannterweise auch bei der Annahme des Christentums seitens der Germanen geschah. Hat Hermann Usener schon vor Jahren an einem klassischen Beispiel nachgewiesen, daß die Göttin der Schönheit, Aphrodite, in der heiligen Pelagia Eingang in die alte Kirche gefunden hat, so sind jetzt viele Forscher am Werk, die römische Religion, die religiösen Anschauungen zur Kaiserzeit herauszuheben. Damit ermöglichen sie auch ein Urteil, ob und wie weit von dorther stammende Gebräuche, Anschauungen, Ausdrücke Eingang in die Kirche gefunden haben.

In jener Zeit aber wucherte besonders üppig das Mysterienwesen. Da suchten besonders religiös interessierte Gemüter in engeren Kreisen ihre religiösen Bedürfnisse zu befriedigen, sich mit der Gottheit zu vereinigen. Nachdem Rohde zuerst in seinem Meisterwerk „Psyche“ gerade hiervon ein Bild entwarf, hat man neuerdings durch Aufhellung des persischen Mithrasdienstes, der ja auch in der Römerwelt eine Rolle spielte, helfend wirken wollen. (Vgl. Cumont, die Mysterien des Mithra, 1903. Dieterich, eine Mithrasliturgie 1903.)

Anderseits hat Reitzenstein in seinem Poimandres 1904 die Hermesliteratur einer genaueren Untersuchung unterworfen. Es ist das die Literatur, die sich an den griechischen Hermes d. h. eigentlich den gräzisierten ägyptischen Gott Toth als den Offenbarungsvermittler anschließt und wohl die Frömmigkeit des ägyptischen Mysterienwesens vorführt. Und es scheint sicher, daß hier verschiedene Begriffe, die namentlich bei Johannes eine Rolle spielten (so Logos, Licht, Leben, der Weinstock, die Tür, der Hirte), bekannt und beliebt waren und von da in das Johannesevangelium einströmten.

Was also schon früher von dem christologischen Dogma der alten Kirche behauptet wurde, daß es entstanden sei aus dem Zusammenwirken des griechischen Geistes mit dem Geiste des Evangeliums, das hat auch bei Paulus, bei der Urgemeinde seine Geltung, nur daß nicht bloß der griechisch-hellenische Geist, sondern auch der religiöse Geist des alten

Orients hier sehr wesentlich mit in Betracht kommt und gerade die Volksfrömmigkeit sowie das Mysterienwesen gründlich zu beachten ist. —

Es ist wohl zu verstehen, wie diese religionsgeschichtliche Frage jetzt im Vordergrunde des Interesses steht, auch wohl wie manche ängstliche Gemüter hier schon den Boden unter den Füßen wankend glauben. Aber zur Furcht ist hier wie auch sonst in der wissenschaftlichen Behandlung der Religion kein Grund. Denn einmal wird das Evangelium durch den Nachweis, daß es aus dem religiösen Gut des Orients oder Occidents sei es getrübt, sei es bereichert wurde, seine durch fast 2000 Jahre bewährte Kraft der Herzenserneuerung, der Erhebung und Heiligung nicht verlieren, anderseits wird die wissenschaftliche Forschung im weiteren Verlauf selbst dafür sorgen, daß auch hier der Weizen von der Spreu gesondert werde. Es ist doch vieles, was hier als ursprünglich außerjüdisch angesprochen wird, aus der Entwicklung des Judentums zu begreifen, so selbst das Sakrament, man denke nur an die Beschneidung, die seit der Verbannung zu einem Sakrament wurde, man denke an die mancherlei Waschungen des Judentums, die sakramentalen Charakter haben. Weiter ist die Annahme einer vorchristlichen Gnosis des Judentums bisher reines Postulat, die vorchristliche Sonntagsfeier durch nichts erwiesen und vor allem eine Reihe von Ideen, die ihren letzten Ursprung in Babel haben sollen, auch hier noch nicht in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise als vorhanden festgelegt. Und ob die Gedanken des Mithraskultes schon vor 200 in der orientalischen Welt auf weitere Kreise wirkten und also auch die älteste Kirche beeinflußten, ist mindestens fraglich.

Vor allem aber vergesse man nicht, daß es für unseren Glauben wirklich bedeutungslos ist, ob diese oder jene uns beseligende religiöse Wahrheit zuerst einem jüdischen oder einem heidnischen Manne geschenkt ward. Gerade in dem nachprophetischen Judentum sind mancherlei von den Propheten bekämpfte Ideen wieder hervorgetreten, wirksam geworden und von da auch in die junge Kirche eingeflossen, wie anderseits manches Gute und Schöne aus nichtjüdischer Quelle geflossen sein mag. Das ganze Menschenvolk ist doch dem Wirken des göttlichen Geistes unterstehend. Und so hat man nicht not, sich zu bekreuzen, wenn von den Griechen und Römern, denen wir doch auf anderen Gebieten so viel verdanken, auch dies oder jenes religiöse Kleinod in die alte Kirche hineingerettet und uns übermittelt wurde.

---

## Experimentelle Psychologie.

Die moderne Psychologie ist eine Erfahrungswissenschaft. Teilt man die Wissenschaften unter dem Gesichtspunkt der in ihnen vorherrschenden Arbeitsmethoden in empirische Disziplinen, die lediglich die Aufgabe haben, mit exakten Methoden festzustellen, was tatsächlich beobachtbar da ist — und in spekulative Disziplinen, deren Forscher die in den empirischen Einzelwissenschaften klargestellten Dinge und Geschehnisse und Gesetze durch Hypothesen zu erklären suchen, sie systematisch zu einem Weltbilde zu

vereinen machen, und auf dem Wege des abstrakten logischen Denkens den tiefsten, der unmittelbaren Wahrnehmung entzogenen Urgrund aller Dinge und das Ziel alles Geschehens zu erschließen suchen — so gehört die Psychologie, wie man sie heutzutage betreibt, zu der ersten Gruppe. In dem Gegensatz zwischen Naturwissenschaften im weitesten Sinn und spekulativer Philosophie schließt sie sich den Naturwissenschaften an.

Es war das nicht immer so. Der Psychologe alter Schule philosophierte. Er stellte mittels des reinen Denkens einen Begriff „die Seele" fest, formulierte — etwa im Gegensatz zu dem Begriff „Materie" oder „Leib" — deren notwendige Merkmale, Fähigkeiten und Eigenschaften; grenzte ihre verschiedenen Vermögen, als da sind Vernunft und Verstand, Gefühl und Wille, Gedächtnis und Phantasie, sauber voneinander ab; spekulierte über das Verhältnis der Einzelseele zum Allgeist und über ihr Woher? und Wohin? — und das war dann des betreffenden Philosophen Seelenlehre, psychologia. Die Beobachtung des wirklichen Seelenlebens war dabei nicht völlig unnütz — als Belege und Illustrationen der vorgetragenen Lehren wurden namentlich auffällige und absonderliche Geschichten aus dem menschlichen Geistesleben gern benutzt — aber die eigentliche Arbeit des psychologischen „Forschers" war abstrakte Denkarbeit.

Man mag solche Arbeit für notwendig und gewinnbringend ansehen — das aber wird heutzutage niemand leugnen, daß auch für solches Philosophieren eine möglichst eingehende Kenntnis der seelischen Vorgänge, wie sie sich der Erfahrung darbieten, Voraussetzung sein muß. Man philosophiert schlecht über eine Sache, die man nur oberflächlich kennt. Auch im Interesse der Spekulation liegt es, daß die Kenntnis des erfahrungsmäßigen Seelenlebens eine möglichst umfassende und eindringende sei. Solche Kenntnis läßt sich aber nur auf dem Wege der Beobachtung gewinnen, und solche Beobachtung muß möglichst ohne jede Beeinflussung seitens philosophischer Theorien und Axiome geschehen. Kurz, die Psychologie, die Wissenschaft vom Seelenleben, muß sich reinlich scheiden von jeder Philosophie. Möglich, daß sich schließlich, zur Krönung ihres Werks, metaphysische Hypothesen über das eigentliche Wesen der Seele wie von selbst einstellen — die eigentliche wissenschaftliche Arbeit selbst kann zunächst nur in der Untersuchung, der Konstatierung, der Aufklärung der beobachtbaren psychischen Tatsachen bestehen.

Mit andern Worten: nicht ein Seelenbegriff, nicht der Begriff der ψυχη, sondern die tatsächlichen psychischen Vorgänge im Menschen sind Objekt der modernen psychologischen Arbeit. Wie im Menschen Empfindungen und Gefühle, Willensregungen und Vorstellungen angeregt werden und verlaufen, nach welchen Gesetzen sie sich mannigfach miteinander verknüpfen und verschmelzen, sich assoziieren und reproduzieren — das festzustellen ist die Aufgabe, die sich die neuere Psychologie gestellt hat. Sie stört die spekulierenden Philosophen und Theologen nicht, aber in den Grenzen ihres Arbeitsgebiets muß sie sich auch jede spekulative Einrede verbitten.

Wie aber lassen sich psychische Tatsachen exakt untersuchen? Man kann Vorstellungen nicht unter die Lupe nehmen und Empfindungen

nicht sezieren; man kann die Energie einer Willensbewegung nicht ohne weiteres mathematisch bestimmen und einen Affekt weder der chemischen noch der elektrischen Analyse unterwerfen. Wie ist es nur denkbar, daß solche flüchtig vergängliche, unsichtbare und unwägbare Tatsachen, wie es die psychischen Prozesse sind, einer exakten Untersuchung standhalten sollten?

Man hat es mit der Selbstbeobachtung versucht. Und in der Tat ist bei vielen Untersuchungen die Selbstbeobachtung ein unentbehrliches Kontrollmittel, ja bei der Analyse höher komplizierter Geschehnisse geradezu von der größten Bedeutung. Aber das Gebiet, auf dem sie allein zu irgend wertvollen Resultaten kommen kann, ist klein. Und gerade bei der so wichtigen Untersuchung der einfachsten elementaren Prozesse versagt sie. Man versuche es einmal, eine Empfindung, ein Gefühl zu beobachten: man wird sofort die unangenehme Erfahrung machen, daß in dem Augenblick, in dem sich die Aufmerksamkeit auf das betreffende Objekt richtet, sich dieses selbst verändert; daß die interessierte Selbstbeobachtung den natürlichen Ablauf des psychischen Prozesses stört. Gewiß, über die Qualität eines Gefühls, über die spezifische Eigenart einer Empfindung sind wir nur durch das eigne Erleben orientiert. Aber über die in den betreffenden psychischen Tatsachen herrschenden Gesetzmäßigkeiten des Entstehens, Verlaufens, Verschwindens gibt uns Selbstbeobachtung keinen Aufschluß.

Der erste, grundlegende Teil aller exakten Psychologie ist die Psychophysik. Um ihrer hervorragenden Bedeutung willen nennt man die moderne Psychologie auch wohl geradezu: physiologische Psychologie.

Die Tatsachen des Seelenlebens sind uns nur in engster Verknüpfung mit körperlichen Vorgängen gegeben. Im Auge, auf der Netzhaut, im Nervus opticus, in der Großhirnrinde, geht etwas vor sich, wenn wir eine psychische Gesichtswahrnehmung haben. Ein nervöser Vorgang begleitet eine Schmerzempfindung; eine Veränderung der Gehirnstruktur tritt bei geistiger Überanstrengung ein. Reden wir von psychischen Vorgängen, so ist das eigentlich schon eine Abstraktion; tatsächlich sind es psycho-physische Vorgänge. Alle psychischen Geschehnisse haben ihr physisches, nervöses Korrelat.

Das machte schon die alltägliche oberflächliche Erfahrung wahrscheinlich. Die wissenschaftliche Untersuchung bestätigte es. Es gilt jetzt als Grundgesetz der psychologischen Forschung — nicht als ein philosophisches Axiom, sondern als eine Regelmäßigkeit, die sich bisher stets bewährte, und also wahrscheinlich allgemein gültig ist: daß allen psychischen Vorgänge physische parallel gehen und daß beide in einer derartigen funktionellen Beziehung zueinander stehen, daß eine Änderung der einen Größe nicht ohne entsprechende Änderung der anderen Größe eintreten kann. Das Gesetz des psycho-physischen Parallelismus nennt man's.

Daraus erhellt ohne weiteres, von wie großer Bedeutung für die Analyse verwickelter psychischer Vorgänge die eingehende Kenntnis des Nervensystems, der Struktur und der Funktionen des Gehirns ist. Ein kurzes Beispiel: ich nehme einen Gegenstand wahr als räumlich aus-

gedehnt, als lang und breit. Mit Hilfe des reinen Denkens komme ich zu keinerlei Analyse dieser psychischen Tatsache, bringe ich in sie nicht ein. Ich kann höchstens ein gefälliges Bild brauchen und behaupten, der Gegenstand spiegele sich in meiner Seele wie der Baum im Wasser. Die physiologisch=experimentelle Psychologie dagegen zeigt, daß diese Vorstellung der räumlichen Ausdehnung eine Verschmelzung von verschiedenen Empfindungen ist — Empfindungen, die ihr physisches Korrelat zum Teil in chemischen Veränderungen auf der Netzhaut, zum andern Teil in den Kontraktionen der das Auge und seine Bewegungen haltenden Muskulatur haben — von andern Faktoren hier abgesehen.

Man versteht sofort: eine solche Theorie kann gefunden und bewiesen werden lediglich mit Hilfe exakter Methoden der Anatomie und Physiologie. Das Experiment entscheidet; das willkürliche sowohl, in dem der Experimentator planmäßig die betr. Veränderungen der Netzhaut und der Augenmuskeln variiert, als auch das Experiment, das gewissermaßen die Natur macht, indem sie in Erkrankungsfällen die Wirksamkeit eines der Faktoren mehr oder weniger ausschaltet. Gerade in den letzten Jahren hat die Psychopathologie neben der Anatomie und Physiologie wertvollste Beiträge zum Verständnis des normalen psychischen Geschehens geliefert.

Aber nicht nur auf dem Gebiete der Sinneswahrnehmungen ist die Aufhellung der den psychischen Vorgängen entsprechenden körperlichen Prozesse von größtem Wert. Auch auf anderen Gebieten, z. B. dem der Gefühle, arbeitet das physiologische Experiment mit gutem Erfolg. Jeder weiß, daß lebhafte Gefühle von einer Veränderung des Herzschlages, der Atmung, der Gesichtsfarbe begleitet sind. Was schon der unmittelbaren, uninteressierten Erfahrung in besonders ausgeprägten Fällen auffällt, das konstatiert die mit feinen Hilfsmitteln arbeitende psychophysische Forschung allgemein. Man hat Apparate, die auf einer rotierenden Trommel jede Veränderung des Pulses oder der Atmungsbewegungen registrieren (Sphygmometer und Pneumatometer); andere, die die durch Erweiterung der peripherischen Blutgefäße bedingte Volumzunahme einer Extremität messen (Plethysmograph), oder die die Dauer und Energie einer willkürlichen oder unwillkürlichen Muskelkontraktion verzeichnen (Dynamometer) usw. Nun gehören z. B. einem Lustgefühl andere physiologische Korrelate zu als einem Unlustgefühl, einem Spannungsgefühl ganz andere als einem Lösungsgefühl. Daß es also für die Analyse eines zusammengesetzten Gefühlsverlaufes nicht gleichgültig ist, wenn man die Korrelate der in ihnen enthaltenen Elementargefühle schwarz auf weiß vor sich hat, wird auch dem Laien einleuchten.

Die Psychophysik, die mit physiologischen Methoden die physischen Korrelate der psychischen Vorgänge untersucht, um die Gesetzmäßigkeiten, nach denen jene mit diesen verknüpft sind, herauszustellen und aus den vorhandenen Korrelaten auf die Zusammensetzung einer psychischen Komplikation zu schließen, umfaßt noch nicht die gesamte experimentelle Psychologie. Bei den sog. höheren psychischen Vorgängen sind die vorzugsweise im Innern des Gehirns verlaufenden psychischen Parallelprozesse der physiologischen Unter=

suchung mehr oder weniger entzogen. Wir wissen nicht, was im Gehirn geschieht, wenn in einer Wahlhandlung einem von zwei kontrastierenden Motiven der Zuschlag erteilt wird; wir haben nur unsichere Vermutungen, welcher Art der Gehirnvorgang sein mag, wenn sich einer Vorstellung eine andere assoziiert, oder wenn eine halbvergessene wieder zur Klarheit und Deutlichkeit gelangt. Das psychophysische Experiment findet da keinen Angriffspunkt. Dennoch herrschen natürlich auch hier Gesetzmäßigkeiten, und es ist selbstverständlich, daß man denen leichter auf die Spur kommt, wenn man im Experiment denselben Vorgang unzählige Male zum Ablauf bringt, als wenn man sich auf die gelegentliche Beachtung auffallender Fälle im Tagesleben beschränkt. Und in der Tat haben sich auf diesem Gebiete des eigentlich rein psychologischen (im Unterschied von psychophysischen) Experiments brauchbare Arbeitsmethoden schon in großer Anzahl herausgebildet. Zeitmessungen: die Untersuchung willkürlicher Reaktionen auf ihre Dauer, oder der Durchschnittszeit, die eine einfache Assoziation beansprucht, oder der Schnelligkeit, mit der ein ein- oder mehrsilbiges Wort gelesen wird, bahnten den Weg in dies Gebiet. Aber dann ward die Tausendstel-Sekunden-Uhr auch Zeuge erster, noch tastender Versuche der Experimentatoren, in die i n n e r e n Zusammenhänge zwischen den assoziierten Vorstellungen einzudringen, oder den Einfluß der Suggestion beim Apperzipieren schnell verschwindender Wortbilder zu studieren, oder die günstigsten Bedingungen für gedächtnismäßige Reproduktionen festzustellen usw.

Das alles ist Laboratoriumsarbeit, Arbeit, die fast ausschließlich in den psychologischen Instituten der Universitäten geleistet wird. Das erste „Institut für experimentelle Psychologie" wurde 1876 in Leipzig durch Wilhelm Wundt gegründet. In seinen 12 Arbeitszimmern finden sich allsemesterlich gegen 20 Institutsmitglieder, ältere Studenten und junge Dozenten aus allen Teilen der zivilisierten Welt zusammen. Andere Institute sind nach dem Leipziger Vorbilde gegründet — man zählt jetzt etwa 40 — und im allgemeinen gilt es heutzutage für fast selbstverständlich, daß jede größere Universität ebensogut wie ein physiologisches oder chemisches Institut auch ihr psychologisches Laboratorium hat. Gewiß sind es eigenartige Schwierigkeiten, die die Forschung auf diesem Gebiete zu überwinden hat; aber die bisherigen Erfolge und der begeisterte Fleiß der zahlreichen Arbeiter in dieser jungen Wissenschaft geben den modernen Psychologen das gute Recht, mit Selbstbewußtsein und guten Hoffnungen in die Zukunft zu sehen.

Was aber, fragen wir, geht das alles den Theologen an, den Theoretiker oder den Praktiker?

Man sollte denken, eine wirkliche Wissenschaft von der Seele müßte dem Theologen von größtem Wert sein können — und nun lehnt die Wissenschaft, die sich Psychologia nennt, die Bildung eines Seelenbegriffs überhaupt ab, oder benutzt das Wort „Seele" höchstens als Inbegriff aller im Individuum verlaufenden psychischen Vorgänge! Gott sei Dank, daß sie das tut, daß sie sogar die Frage, ob den psychischen Vorgängen eine besondere Seelensubstanz zugrunde liege, als nicht vor

ihrem Richterstuhle zu entscheidende ablehnt. Es ist sehr gut, wenn eine Einzelwissenschaft, die rein empirisch zu arbeiten hat, in ihren natürlichen Grenzen bleibt. Daß die Theologie im dogmatischen Sprachgebrauch oder in der Kanzelsprache von des Menschen „Seele" spricht, wenn sie ihn selbst meint, insofern er von Gott stammt und unsterblich für Gottes Ewigkeit bestimmt ist; daß sie als des Menschen „Seele" den Teil seines Wesens bezeichnet, der während des Menschen Erdenperiode das eigentliche Subjekt alles sittlichen und religiösen Lebens ist — dazu hat sie ein historisches Recht. Aber sie muß auch von keiner empirischen Wissenschaft verlangen, sich mit solch einem Hilfsbegriff des religiösen Denkens auseinanderzusetzen. Auch lehrt die Geschichte, daß alles Philosophieren über den christlichen Seelenbegriff keinerlei Mehrung unserer Erkenntnis zuwege brachte. Es war immer noch das günstigste, wenn der christliche Philosoph naiv aus dem vorausgesetzten Begriff „Seele" wieder herausspann, was er vorher in ihn hineingelegt hatte.

So wiederholen wir die Frage, was kann eine „Psychologie ohne Seele" der theoretischen und praktischen Theologie nützen?

Für den Theoretiker, sagen wir den akademischen Theologen, kann die moderne Psychologie zunächst natürlich denselben allgemeinen Bildungswert haben, wie für jeden andern denkenden Menschen. Zumal als Schule in der so überaus wichtigen und ach so oft vernachlässigten Scheidung zwischen Empirie und Spekulation. Im übrigen ist sie für den Exegeten und Historiker entbehrlich. Nicht aber unseres Ermessens für den Systematiker. Dogmatik setzt Erkenntnistheorie voraus. Und ohne psychologisches Verständnis wird man vermutlich auf irgend eine Erkenntnistheorie geraten, die angesichts der Ergebnisse der modernen Psychologie als „antiquiert" gelten muß. Das Gleiche trifft den Ethiker. Nur daß in der Prinzipienlehre der Ethik psychologische Unwissenheit noch sicherer und für den Kundigen peinlicher zutage tritt. Auch dürften hier einige neuere psychologische Erkenntnisse, vor allem die Aufklärung der mit dem Worte „Wertung" bezeichneten psychischen Tatsachen, sachlich wertvolle Beiträge zum Unterbau eines ethischen Systems abgeben. —

Einen andern Erfolg der physiologisch-experimentellen Psychologie schätzen wir aber noch höher ein, und von ihm hat die Praxis des geistlichen Amtes denselben Gewinn wie die wissenschaftliche Theologie, soweit sie mit apologetischen Fragen zu tun hat. Wir meinen die Überwindung des Materialismus durch die Psychologie.

Die Psychologie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts war materialistisch gesonnen. Wohl gab es kleine Kreise von Pädagogen, die sich um Herbart scharten, und von Philosophen, die an Lotzes Seelenmonaden glaubten; aber die allgemeine Tendenz der wissenschaftlichen und populären Auffassung des Seelenlebens war materialistisch. Als seien die einzelnen psychischen Vorgänge Produkte von Nervenprozessen und Gehirnvorgängen; als ließe sich die Willensenergie aus nervösen Spannungen und Lösungen erklären; als seien die Vorstellungen eines Menschen Erzeugnis der einzelnen sie „beherbergenden" Gehirnzellen. Man hat von philosophischer Seite mit Gründen der Logik und Erkenntnistheorie viel

dagegen eingewandt — tat nichts, die Menge der Physiologen und Anatomen, der Mediziner und Psychiater und Naturforscher, der Haufe der Popularphilosophen und Zeitungsmenschen hielt fest an der Meinung, die materialistische Deutung des Seelenlebens sei schon halb bewiesen und würde zur andern Hälfte demnächst bewiesen werden. Da kam die experimentelle Psychologie, eingeführt nach des Physikers Fechner Vorgang durch den Mediziner Wundt, experimentierte mit Froschmuskeln und Menschennerven, stand durchaus auf der Höhe der physiologischen Forschung — und wies dann nach, wie so völlig anderswertig die psychischen Vorgänge im Vergleich mit den physischen seien und wie jedes der beiden Gebiete seine eigenen Gesetze habe. Gerade weil diese Psychologie mit besonderer Liebe dem Zusammenhange zwischen körperlichen und seelischen Vorgängen nachging, konnte sie beweiskräftiger als sonst jemand die Selbständigkeit der seelischen Vorgänge und ihrer Gesetzmäßigkeiten behaupten. So gewiß es ist, daß jedem psychischen Vorgange ein körperlicher parallel läuft, so aussichtslos ist das Bemühen, aus der Eigenart der materiellen Vorgänge die verschiedenen Empfindungen, Gefühle, Willensvorgänge &c. zu erklären. Es ist nicht so, daß dem unbefangen Forschenden nur das Materielle als die eigentliche Wirklichkeit gegeben wäre und das Geistige nur als „Erscheinung" oder „Nebenprodukt"; vielmehr kommt den Tatsachen des seelischen Lebens **zum mindesten** dieselbe Wirklichkeit, Selbständigkeit und Dignität zu, wie denen des körperlichen Lebens. Jede naturalistische Deutung des Seelenlebens erweist sich in der Detailarbeit als eine leere Spekulation, die mit beobachtbaren Tatsachen in Widerspruch tritt.

Erst mit diesem Nachweis war der Materialismus tatsächlich überwunden. Das jüngere Geschlecht der Mediziner und Naturforscher weiß, auch wenn die einzelnen selbst nicht Psychologie studiert haben, daß die **empirische** Wissenschaft Psychologie den Materialismus ablehnt. Und damit ist der Umschwung der öffentlichen Meinung gegeben, auch wenn er sich in praxi naturgemäß **langsam** vollzieht — der Verkündiger des Wortes Gottes steht einer Zeitstimmung gegenüber, der wenigstens die Borniertheit des Materialismus fehlt.

Die moderne Psychologie wird in dieser Linie weiter gehen und — wollend oder nicht — eine Vorkämpferin für spiritualistische, idealistische Weltanschauung werden. Es liegt in den Dingen eine eigene Triebkraft. An sich hat ja die experimentelle Psychologie, die nur das Beobachtbare klarstellen soll, gar nichts mit einer spekulativen Weltanschauung zu tun. Weder mit der des Materialismus, noch mit der des Idealismus. Sie bleibt stehen bei der Anerkennung des tatsächlich vorhandenen und konstatierbaren Parallelismus des Geistigen und Körperlichen. Und so wenig sie sich auf die materialistische Zurückführung der psychischen Vorgänge auf physische einläßt, so wenig kann sie daran denken, die Realität der materiellen Vorgänge zugunsten der psychischen zu leugnen. Sie bleibt in der Empirie, und empirisch ist der Dualismus der beiden Tatsachenreihen, der physischen und der psychischen. Und dennoch — auch der Psychologe ist ein Mensch, und es scheint nun einmal ein menschliches

Bedürfnis zu sein, nach höchsten Einheiten zu suchen. Im Materiellen kann sie nicht gefunden werden, so bleibt dem Psychologen, wenn er in den Mußestunden seiner Arbeit auch einmal anfängt, zu spekulieren, nur die Richtung auf den Spiritualismus offen. Und aus seiner praktischen Arbeit fließt seinen idealistischen Gedanken fortwährend neue Nahrung zu. Es gibt keine andere Berufsarbeit, in der dem Menschen gleich häufig die alte Wahrheit zum Bewußtsein gebracht wird, daß uns unmittelbar gegeben immer nur Geistiges ist. Nicht Bäume, nicht Häuser, nicht Leiber und Nerven und graue und weiße Hirnsubstanz — sondern immer nur die Vorstellungen von alledem. Und diese Erkenntnis ist das zugkräftigste unter den vielen Motiven zur spiritualistischen Weltanschauung. So erklärt es sich, daß die modernen Psychologen, soweit sie im Nebenamt spekulieren, gewöhnlich idealistische Philosophie treiben.

Die Theologie kann damit zufrieden sein. In der Apologetik besorgt die idealistische Philosophie einen Teil ihrer Geschäfte. Nur vor einem hüte sich die Theologie wie vor den Pforten der Hölle: daß sie sich nicht ins Schlepptau nehmen lasse von einem philosophischen System, es möge so einleuchtend und schön und „psychologisch begründet" erscheinen wie es wolle. Gott, der Lebendige, läßt sich nicht in den Maschen eines logischen Schlusses fangen. —

Das standard work der modernen Psychologie, aufs eingehendste berichtend über die Arbeitsmethoden und den gegenwärtigen Bestand der Forschungsergebnisse ist Wundts dreibändige „Grundzüge der physiologischen Psychologie", V. Aufl., Leipzig 1902/3 (ca. 40 Mk.). Einen kürzeren Überblick gewährt desselben Autors „Grundriß der Psychologie", Leipzig, IV. Aufl., 01 (7 Mk.); während zur ersten Einführung seine „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele", III. Aufl., 97 (14 Mk.) uns am geeignetsten erscheinen. Populärer und die Beobachtungen und Erfahrungen des allgemeinen Tageslebens reicher verwertend, wissenschaftlich aber nicht ganz auf der Höhe der genannten Werke Wundts stehend ist Höffding: „Psychologie in Umrissen", II. Aufl., Leipzig (10 Mk.). Für Kenner Herbarts von besonderem Interesse ist: Ziehen, „Das Verhältnis der Herbartschen Psychologie zur physiologisch-experimentellen Psychologie", Berlin, 1900 (1,30 Mk.). — Über experimentelle Einzeluntersuchungen berichten fortlaufend die Bände der „Philosophischen Studien" (Leipzig), an deren Stelle jetzt das „Archiv für die gesamte Psychologie" getreten ist, und die „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" (ebenda). Letztere bringt außerdem einen vorzüglichen Literaturbericht, der die literarische Produktion der Psychologen in fünf Erdteilen umfaßt.*) **Maurus.**

---

*) Vgl. auch Pfister, Die Unterlassungssünden der Theologie gegenüber der modernen Psychologie in Protestant. Mon.-Heften 1903, S. 125—140. Endlich sei noch auf den eben erschienenen „Bericht über den ersten Kongreß für experimentelle Psychologie in Gießen vom 18.—21. April 1904 (Leipzig, Barth. 4.50 Mk.), der ungezählte Beobachtungen der verschiedensten Fachleute beibringt, nachdrücklich hingewiesen. (D. Hrsg.)



# Die evangelische Kirche und das evangelische Kirchenjahr.

Von Oberlehrer **Paul Pasig** in Ilmenau.

Wohl auf keinem Gebiete herrscht teilweise selbst unter solchen, bei denen man nach Amt und Bildungsgrad eine gründlichere Kenntnis voraussetzen dürfte, eine solche Unklarheit, ja ein solcher Wirrwarr wie auf dem des evangelischen Kirchenjahres. Die vulgäre Einteilung in eine festreiche und festarme Hälfte, oder in ein Halbjahr des Herrn und ein solches der Kirche, oder des Heils und der Gnade usw. ist ja im allgemeinen den meisten noch von der Schulzeit her geläufig. Auch wissen sie wohl die „Fasten"sonntage u. a. der Reihe nach aufzuzählen und sich Rechenschaft über die Hauptfeste, Anfang und Schluß des Kirchenjahres zu geben usw. Aber ein tieferes Verständnis für den organischen Gang desselben ist in den meisten Fällen zu vermissen, und was am betrübendsten ist, das ist das meist völlig mangelnde Unterscheidungsvermögen für das, was evangelisch und was römisch-katholisch ist. In letzterem Punkte sind uns Evangelischen die Katholischen tatsächlich weit voraus, Grund genug, daß auch die evangelische Kirche sich endlich einmal aufrafft und all ihren Einfluß aufbietet, aus dem Kalendarium alle Bezeichnungen auszumerzen, die dem evangelischen Bewußtsein widersprechen oder im Laufe der Zeit ihm fremd geworden sind. Zwar sind uns einige Amtskalender u. a. bekannt, die hierin einen löblichen Anfang gemacht haben. Aber sie gehen uns noch nicht weit genug, und schließlich, was nützt's, den Fachgenossen, Geistlichen u. a. einen wirklich evangelischen Kalender in die Hand zu geben, dessen sie füglich, da sie eben Fachleute sind, nicht einmal bedürfen, während die große Mehrzahl der für's Volk, ja selbst für Gebildete, Lehrer, Schüler usw. bestimmten Kalender munter in ihrem sogenannten „evangelischen" Kalendarium die römisch-katholischen Bezeichnungen fortführen? Hier muß endlich einmal reine Wirtschaft gemacht werden, und der Verleger, der entschieden mit dem hergebrachten Schlendrian bräche, würde sich ein großes Verdienst um die evangelische Sache erwerben. Wir bemerken im voraus, daß wir im folgenden bestimmte, „für (höhere) Schulen", ja selbst „für Lehrer" u. a. berechnete Kalender im Auge haben, Grund genug, das Übel endlich bei der Wurzel anzufaßen.

Was in aller Welt hat, um damit zu beginnen, in einem evangelischen Kalender die „Festbezeichnung" „Heilige drei Könige" (6. Jan.) zu suchen? Bekanntlich war es Papst Leo d. Gr. († 461), der die Zahl der sog. „Könige", deren man bis dahin bis zu vierzehn, ja fünfzehn annahm, auf drei beschränkte in Rücksicht auf die Dreizahl ihrer Huldigungsgaben. Ist das ein triftiger Grund? Wir kennen ihre Anzahl nicht. Ferner weiß die evangelische Kirche nichts von „Heiligen" im römischen Sinne, und daß wir unter den „Magiern" an Astrologen, Sterndeuter zu denken haben, darüber besteht wohl kein Zweifel mehr. Die katholische Bezeichnung „Heilige drei Könige" enthält also genau so viele Fehler wie Wörter! Die evangelische Kirche kennt ihr Erscheinungs- oder Epiphaniasfest daran, daß der Heiland auch der Heidenwelt erschienen ist, die in jenen geheimnisvollen „Weisen" ihre Vertreter sandte, und feiert sonach mit Recht Epiphanias als das Fest der Heidenmission. Die Frage, ob es, wie z. B. im Königreiche Sachsen, auf denselben Tag (6. Jan.) oder am folgenden Sonntage gefeiert werden soll, kann hier füglich unerörtert bleiben, obwohl nach unserem Gefühl es der Bedeutung des Festes besser entspricht, wenn es unabhängig von einem Sonntage begangen wird. Dagegen treten wir entschieden für die Feier des Reformationsfestes am 31. Ok-

Werken ... es ist dem Evangelium gegenüber, von dem es einerseits herkommt, anderseits doch eine neue selbständige Erscheinung, die ihre Wurzeln auch in einem Boden hat, aus dem das Evangelium nicht erwachsen ist, und die daher nicht nach dem Evangelium allein gemessen werden kann, sondern ihren Maßstab in sich selbst trägt." (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments S. 95.)

Es gilt nun diesen Boden genauer kennen zu lernen, auf den das Evangelium verpflanzt wurde und von dem es mancherlei in sich aufnahm. Und die Arbeit vieler Forscher ist bei dieser Untersuchung bis zur Stunde erfolgreich tätig gewesen.

Wenn man früher das christologische Dogma der alten Kirche aus einem Zusammenwachsen des Evangeliums mit den philosophischen Spekulationen der gebildeten Griechenwelt erklärte, so weiß man heute, daß das Evangelium als eine frohe Botschaft zunächst für die Armen und Geringen sich mit Vorstellungen auseinandersetzen mußte, wie sie in diesen Kreisen herrschend waren. Dabei kam selbstverständlich vieles in das Evangelium aus dieser Religion hinein, wie das ja bekannterweise auch bei der Annahme des Christentums seitens der Germanen geschah. Hat Hermann Usener schon vor Jahren an einem klassischen Beispiel nachgewiesen, daß die Göttin der Schönheit, Aphrodite, in der heiligen Pelagia Eingang in die alte Kirche gefunden hat, so sind jetzt viele Forscher am Werk, die römische Religion, die religiösen Anschauungen zur Kaiserzeit herauszuheben. Damit ermöglichen sie auch ein Urteil, ob und wie weit von dorther stammende Gebräuche, Anschauungen, Ausdrücke Eingang in die Kirche gefunden haben.

In jener Zeit aber wucherte besonders üppig das Mysterienwesen. Da suchten besonders religiös interessierte Gemüter in engeren Kreisen ihre religiösen Bedürfnisse zu befriedigen, sich mit der Gottheit zu vereinigen. Nachdem Rohde zuerst in seinem Meisterwerk „Psyche" gerade hiervon ein Bild entwarf, hat man neuerdings durch Aufhellung des persischen Mithrasdienstes, der ja auch in der Römerwelt eine Rolle spielte, helfend wirken wollen. (Vgl. Cumont, die Mysterien des Mithra, 1903. Dieterich, eine Mithrasliturgie 1903.)

Anderseits hat Reitzenstein in seinem Poimandres 1904 die Hermesliteratur einer genaueren Untersuchung unterworfen. Es ist das die Literatur, die sich an den griechischen Hermes d. h. eigentlich den gräzisierten ägyptischen Gott Toth als den Offenbarungsvermittler anschließt und wohl die Frömmigkeit des ägyptischen Mysterienwesens vorführt. Und es scheint sicher, daß hier verschiedene Begriffe, die namentlich bei Johannes eine Rolle spielten (so Logos, Licht, Leben, der Weinstock, die Tür, der Hirte), bekannt und beliebt waren und von da in das Johannesevangelium einströmten.

Was also schon früher von dem christologischen Dogma der alten Kirche behauptet wurde, daß es entstanden sei aus dem Zusammenwirken des griechischen Geistes mit dem Geiste des Evangeliums, das hat auch bei Paulus, bei der Urgemeinde seine Geltung, nur daß nicht bloß der griechisch-hellenische Geist, sondern auch der religiöse Geist des alten

Orients hier sehr wesentlich mit in Betracht kommt und gerade die Volksfrömmigkeit sowie das Mysterienwesen gründlich zu beachten ist. —

Es ist wohl zu verstehen, wie diese religionsgeschichtliche Frage jetzt im Vordergrunde des Interesses steht, auch wohl wie manche ängstliche Gemüter hier schon den Boden unter den Füßen wankend glauben. Aber zur Furcht ist hier wie auch sonst in der wissenschaftlichen Behandlung der Religion kein Grund. Denn einmal wird das Evangelium durch den Nachweis, daß es aus dem religiösen Gut des Orients oder Occidents sei es getrübt, sei es bereichert wurde, seine durch fast 2000 Jahre bewährte Kraft der Herzenserneuerung, der Erhebung und Heiligung nicht verlieren, anderseits wird die wissenschaftliche Forschung im weiteren Verlauf selbst dafür sorgen, daß auch hier der Weizen von der Spreu gesondert werde. Es ist doch vieles, was hier als ursprünglich außerjüdisch angesprochen wird, aus der Entwicklung des Judentums zu begreifen, so selbst das Sakrament, man denke nur an die Beschneidung, die seit der Verbannung zu einem Sakrament wurde, man denke an die mancherlei Waschungen des Judentums, die sakramentalen Charakter haben. Weiter ist die Annahme einer vorchristlichen Gnosis des Judentums bisher reines Postulat, die vorchristliche Sonntagsfeier durch nichts erwiesen und vor allem eine Reihe von Ideen, die ihren letzten Ursprung in Babel haben sollen, auch hier noch nicht in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise als vorhanden festgelegt. Und ob die Gedanken des Mithraskultes schon vor 200 in der orientalischen Welt auf weitere Kreise wirkten und also auch die älteste Kirche beeinflußten, ist mindestens fraglich.

Vor allem aber vergesse man nicht, daß es für unseren Glauben wirklich bedeutungslos ist, ob diese oder jene uns beseligende religiöse Wahrheit zuerst einem jüdischen oder einem heidnischen Manne geschenkt ward. Gerade in dem nachprophetischen Judentum sind mancherlei von den Propheten bekämpfte Ideen wieder hervorgetreten, wirksam geworden und von da auch in die junge Kirche eingeflossen, wie anderseits manches Gute und Schöne aus nichtjüdischer Quelle geflossen sein mag. Das ganze Menschenvolk ist doch dem Wirken des göttlichen Geistes unterstehend. Und so hat man nicht not, sich zu bekreuzen, wenn von den Griechen und Römern, denen wir doch auf anderen Gebieten so viel verdanken, auch dies oder jenes religiöse Kleinod in die alte Kirche hineingerettet und uns übermittelt wurde.

---

## Experimentelle Psychologie.

Die moderne Psychologie ist eine Erfahrungswissenschaft. Teilt man die Wissenschaften unter dem Gesichtspunkt der in ihnen vorherrschenden Arbeitsmethoden in empirische Disziplinen, die lediglich die Aufgabe haben, mit exakten Methoden festzustellen, was tatsächlich beobachtbar da ist — und in spekulative Disziplinen, deren Forscher die in den empirischen Einzelwissenschaften klargestellten Dinge und Geschehnisse und Gesetze durch Hypothesen zu erklären suchen, sie systematisch zu einem Weltbilde zu

vereinen trachten, und auf dem Wege des abstrakten logischen Denkens den tiefsten, der unmittelbaren Wahrnehmung entzogenen Urgrund aller Dinge und das Ziel alles Geschehens zu erschließen suchen — so gehört die Psychologie, wie man sie heutzutage betreibt, zu der ersten Gruppe. In dem Gegensatz zwischen Naturwissenschaften im weitesten Sinn und spekulativer Philosophie schließt sie sich den Naturwissenschaften an.

Es war das nicht immer so. Der Psychologe alter Schule philosophierte. Er stellte mittels des reinen Denkens einen Begriff „die Seele" fest, formulierte — etwa im Gegensatz zu dem Begriff „Materie" oder „Leib" — deren notwendige Merkmale, Fähigkeiten und Eigenschaften; grenzte ihre verschiedenen Vermögen, als da sind Vernunft und Verstand, Gefühl und Wille, Gedächtnis und Phantasie, sauber voneinander ab; spekulierte über das Verhältnis der Einzelseele zum Allgeist und über ihr Woher? und Wohin? — und das war dann des betreffenden Philosophen Seelenlehre, psychologia. Die Beobachtung des wirklichen Seelenlebens war dabei nicht völlig unnütz — als Belege und Illustrationen der vorgetragenen Lehren wurden namentlich auffällige und absonderliche Geschichten aus dem menschlichen Geistesleben gern benutzt — aber die eigentliche Arbeit des psychologischen „Forschers" war abstrakte Denkarbeit.

Man mag solche Arbeit für notwendig und gewinnbringend ansehen — das aber wird heutzutage niemand leugnen, daß auch für solches Philosophieren eine möglichst eingehende Kenntnis der seelischen Vorgänge, wie sie sich der Erfahrung darbieten, Voraussetzung sein muß. Man philosophiert schlecht über eine Sache, die man nur oberflächlich kennt. Auch im Interesse der Spekulation liegt es, daß die Kenntnis des erfahrungsmäßigen Seelenlebens eine möglichst umfassende und eindringende sei. Solche Kenntnis läßt sich aber nur auf dem Wege der Beobachtung gewinnen, und solche Beobachtung muß möglichst ohne jede Beeinflussung seitens philosophischer Theorien und Axiome geschehen. Kurz, die Psychologie, die Wissenschaft vom Seelenleben, muß sich reinlich scheiden von jeder Philosophie. Möglich, daß sich schließlich, zur Krönung ihres Werks, metaphysische Hypothesen über das eigentliche Wesen der Seele wie von selbst einstellen — die eigentliche wissenschaftliche Arbeit selbst kann zunächst nur in der Untersuchung, der Konstatierung, der Aufklärung der beobachtbaren psychischen Tatsachen bestehen.

Mit andern Worten: nicht ein Seelenbegriff, nicht der Begriff der *ψυχη*, sondern die tatsächlichen psychischen Vorgänge im Menschen sind Objekt der modernen psychologischen Arbeit. Wie im Menschen Empfindungen und Gefühle, Willensregungen und Vorstellungen angeregt werden und verlaufen, nach welchen Gesetzen sie sich mannigfach miteinander verknüpfen und verschmelzen, sich assoziieren und reproduzieren — das festzustellen ist die Aufgabe, die sich die neuere Psychologie gestellt hat. Sie stört die spekulierenden Philosophen und Theologen nicht, aber in den Grenzen ihres Arbeitsgebiets muß sie sich auch jede spekulative Einrede verbitten.

Wie aber lassen sich psychische Tatsachen exakt untersuchen? Man kann Vorstellungen nicht unter die Lupe nehmen und Empfindungen

nicht sezieren; man kann die Energie einer Willensbewegung nicht ohne weiteres mathematisch bestimmen und einen Affekt weder der chemischen noch der elektrischen Analyse unterwerfen. Wie ist es nur denkbar, daß solche flüchtig vergängliche, unsichtbare und unwägbare Tatsachen, wie es die psychischen Prozesse sind, einer exakten Untersuchung standhalten sollten?

Man hat es mit der Selbstbeobachtung versucht. Und in der Tat ist bei vielen Untersuchungen die Selbstbeobachtung ein unentbehrliches Kontrollmittel, ja bei der Analyse höher komplizierter Geschehnisse geradezu von der größten Bedeutung. Aber das Gebiet, auf dem sie allein zu irgend wertvollen Resultaten kommen kann, ist klein. Und gerade bei der so wichtigen Untersuchung der einfachsten elementaren Prozesse versagt sie. Man versuche es einmal, eine Empfindung, ein Gefühl zu beobachten: man wird sofort die unangenehme Erfahrung machen, daß in dem Augenblick, in dem sich die Aufmerksamkeit auf das betreffende Objekt richtet, sich dieses selbst verändert; daß die interessierte Selbstbeobachtung den natürlichen Ablauf des psychischen Prozesses stört. Gewiß, über die Qualität eines Gefühls, über die spezifische Eigenart einer Empfindung sind wir nur durch das eigne Erleben orientiert. Aber über die in den betreffenden psychischen Tatsachen herrschenden Gesetzmäßigkeiten des Entstehens, Verlaufens, Verschwindens gibt uns Selbstbeobachtung keinen Aufschluß.

Der erste, grundlegende Teil aller exakten Psychologie ist die Psychophysik. Um ihrer hervorragenden Bedeutung willen nennt man die moderne Psychologie auch wohl geradezu: physiologische Psychologie.

Die Tatsachen des Seelenlebens sind uns nur in engster Verknüpfung mit körperlichen Vorgängen gegeben. Im Auge, auf der Netzhaut, im Nervus opticus, in der Großhirnrinde, geht etwas vor sich, wenn wir eine psychische Gesichtswahrnehmung haben. Ein nervöser Vorgang begleitet eine Schmerzempfindung; eine Veränderung der Gehirnstruktur tritt bei geistiger Überanstrengung ein. Reden wir von psychischen Vorgängen, so ist das eigentlich schon eine Abstraktion; tatsächlich sind es psycho-physische Vorgänge. Alle psychischen Geschehnisse haben ihr physisches, nervöses Korrelat.

Das machte schon die alltägliche oberflächliche Erfahrung wahrscheinlich. Die wissenschaftliche Untersuchung bestätigte es. Es gilt jetzt als Grundgesetz der psychologischen Forschung — nicht als ein philosophisches Axiom, sondern als eine Regelmäßigkeit, die sich bisher stets bewährte, und also wahrscheinlich allgemein gültig ist: daß allen psychischen Vorgänge physische parallel gehen und daß beide in einer derartigen funktionellen Beziehung zueinander stehen, daß eine Änderung der einen Größe nicht ohne entsprechende Änderung der anderen Größe eintreten kann. Das Gesetz des psycho-physischen Parallelismus nennt man's.

Daraus erhellt ohne weiteres, von wie großer Bedeutung für die Analyse verwickelter psychischer Vorgänge die eingehende Kenntnis des Nervensystems, der Struktur und der Funktionen des Gehirns ist. Ein kurzes Beispiel: ich nehme einen Gegenstand wahr als räumlich aus-

gedehnt, als lang und breit. Mit Hilfe des reinen Denkens komme ich zu keinerlei Analyse dieser psychischen Tatsache, dringe ich in sie nicht ein. Ich kann höchstens ein gefälliges Bild brauchen und behaupten, der Gegenstand spiegele sich in meiner Seele wie der Baum im Wasser. Die physiologisch-experimentelle Psychologie dagegen zeigt, daß diese Vorstellung der räumlichen Ausdehnung eine Verschmelzung von verschiedenen Empfindungen ist — Empfindungen, die ihr physisches Korrelat zum Teil in chemischen Veränderungen auf der Netzhaut, zum andern Teil in den Kontraktionen der das Auge und seine Bewegungen haltenden Muskulatur haben — von andern Faktoren hier abgesehen.

Man versteht sofort: eine solche Theorie kann gefunden und bewiesen werden lediglich mit Hilfe exakter Methoden der Anatomie und Physiologie. Das Experiment entscheidet; das willkürliche sowohl, in dem der Experimentator planmäßig die betr. Veränderungen der Netzhaut und der Augenmuskeln variiert, als auch das Experiment, das gewissermaßen die Natur macht, indem sie in Erkrankungsfällen die Wirksamkeit eines der Faktoren mehr oder weniger ausschaltet. Gerade in den letzten Jahren hat die Psychopathologie neben der Anatomie und Physiologie wertvollste Beiträge zum Verständnis des normalen psychischen Geschehens geliefert.

Aber nicht nur auf dem Gebiete der Sinneswahrnehmungen ist die Aufhellung der den psychischen Vorgängen entsprechenden körperlichen Prozesse von größtem Wert. Auch auf anderen Gebieten, z. B. dem der Gefühle, arbeitet das physiologische Experiment mit gutem Erfolg. Jeder weiß, daß lebhafte Gefühle von einer Veränderung des Herzschlages, der Atmung, der Gesichtsfarbe begleitet sind. Was schon der unmittelbaren, uninteressierten Erfahrung in besonders ausgeprägten Fällen auffällt, das konstatiert die mit feinen Hilfsmitteln arbeitende psychophysische Forschung allgemein. Man hat Apparate, die auf einer rotierenden Trommel jede Veränderung des Pulses oder der Atmungsbewegungen registrieren (Sphygmometer und Pneumatometer); andere, die die durch Erweiterung der peripherischen Blutgefäße bedingte Volumzunahme einer Extremität messen (Plethysmograph), oder die die Dauer und Energie einer willkürlichen oder unwillkürlichen Muskelkontraktion verzeichnen (Dynamometer) usw. Nun gehören z. B. einem Lustgefühl andere physiologische Korrelate zu als einem Unlustgefühl, einem Spannungsgefühl ganz andere als einem Lösungsgefühl. Daß es also für die Analyse eines zusammengesetzten Gefühlsverlaufes nicht gleichgültig ist, wenn man die Korrelate der in ihnen enthaltenen Elementargefühle schwarz auf weiß vor sich hat, wird auch dem Laien einleuchten.

Die Psychophysik, die mit physiologischen Methoden die physischen Korrelate der psychischen Vorgänge untersucht, um die Gesetzmäßigkeiten, nach denen jene mit diesen verknüpft sind, herauszustellen und aus den vorhandenen Korrelaten auf die Zusammensetzung einer psychischen Komplikation zu schließen, umfaßt noch nicht die gesamte experimentelle Psychologie. Bei den sog. höheren psychischen Vorgängen sind die vorzugsweise im Innern des Gehirns verlaufenden psychischen Parallelprozesse der physiologischen Unter-

suchung mehr oder weniger entzogen. Wir wissen nicht, was im Gehirn geschieht, wenn in einer Wahlhandlung einem von zwei kontrastierenden Motiven der Zuschlag erteilt wird; wir haben nur unsichere Vermutungen, welcher Art der Gehirnvorgang sein mag, wenn sich einer Vorstellung eine andere assoziiert, oder wenn eine halbvergessene wieder zur Klarheit und Deutlichkeit gelangt. Das psychophysische Experiment findet da keinen Angriffspunkt. Dennoch herrschen natürlich auch hier Gesetzmäßigkeiten, und es ist selbstverständlich, daß man denen leichter auf die Spur kommt, wenn man im Experiment denselben Vorgang unzählige Male zum Ablauf bringt, als wenn man sich auf die gelegentliche Beachtung auffallender Fälle im Tagesleben beschränkt. Und in der Tat haben sich auf diesem Gebiete des eigentlich rein psychologischen (im Unterschied von psychophysischen) Experiments brauchbare Arbeitsmethoden schon in großer Anzahl herausgebildet. Zeitmessungen: die Untersuchung willkürlicher Reaktionen auf ihre Dauer, oder der Durchschnittszeit, die eine einfache Assoziation beansprucht, oder der Schnelligkeit, mit der ein ein- oder mehrsilbiges Wort gelesen wird, bahnten den Weg in dies Gebiet. Aber dann ward die Tausendstel-Sekunden-Uhr auch Zeuge erster, noch tastender Versuche der Experimentatoren, in die i n n e r e n Zusammenhänge zwischen den assoziierten Vorstellungen einzudringen, oder den Einfluß der Suggestion beim Apperzipieren schnell verschwindender Wortbilder zu studieren, oder die günstigsten Bedingungen für gedächtnismäßige Reproduktionen festzustellen usw.

Das alles ist Laboratoriumsarbeit, Arbeit, die fast ausschließlich in den psychologischen Instituten der Universitäten geleistet wird. Das erste „Institut für experimentelle Psychologie" wurde 1876 in Leipzig durch Wilhelm Wundt gegründet. In seinen 12 Arbeitszimmern finden sich allsemesterlich gegen 20 Institutsmitglieder, ältere Studenten und junge Dozenten aus allen Teilen der zivilisierten Welt zusammen. Andere Institute sind nach dem Leipziger Vorbilde gegründet — man zählt jetzt etwa 40 — und im allgemeinen gilt es heutzutage für fast selbstverständlich, daß jede größere Universität ebensogut wie ein physiologisches oder chemisches Institut auch ihr psychologisches Laboratorium hat. Gewiß sind es eigenartige Schwierigkeiten, die die Forschung auf diesem Gebiete zu überwinden hat; aber die bisherigen Erfolge und der begeisterte Fleiß der zahlreichen Arbeiter in dieser jungen Wissenschaft geben den modernen Psychologen das gute Recht, mit Selbstbewußtsein und guten Hoffnungen in die Zukunft zu sehen.

Was aber, fragen wir, geht das alles den Theologen an, den Theoretiker oder den Praktiker?

Man sollte denken, eine wirkliche Wissenschaft von der Seele müßte dem Theologen von größtem Wert sein können — und nun lehnt die Wissenschaft, die sich Psychologia nennt, die Bildung eines Seelenbegriffs überhaupt ab, oder benutzt das Wort „Seele" höchstens als Inbegriff aller im Individuum verlaufenden psychischen Vorgänge! Gott sei Dank, daß sie das tut, daß sie sogar die Frage, ob den psychischen Vorgängen eine besondere Seelensubstanz zugrunde liege, als nicht vor

ihrem Richterstuhle zu entscheidende ablehnt. Es ist sehr gut, wenn eine Einzelwissenschaft, die rein empirisch zu arbeiten hat, in ihren natürlichen Grenzen bleibt. Daß die Theologie im dogmatischen Sprachgebrauch oder in der Kanzelsprache von des Menschen „Seele“ spricht, wenn sie ihn selbst meint, insofern er von Gott stammt und unsterblich für Gottes Ewigkeit bestimmt ist; daß sie als des Menschen „Seele“ den Teil seines Wesens bezeichnet, der während des Menschen Erdenperiode das eigentliche Subjekt alles sittlichen und religiösen Lebens ist — dazu hat sie ein historisches Recht. Aber sie muß auch von keiner empirischen Wissenschaft verlangen, sich mit solch einem Hilfsbegriff des religiösen Denkens auseinanderzusetzen. Auch lehrt die Geschichte, daß alles Philosophieren über den christlichen Seelenbegriff keinerlei Mehrung unserer Erkenntnis zuwege brachte. Es war immer noch das günstigste, wenn der christliche Philosoph naiv aus dem vorausgesetzten Begriff „Seele“ wieder herausspann, was er vorher in ihn hineingelegt hatte.

So wiederholen wir die Frage, was kann eine „Psychologie ohne Seele“ der theoretischen und praktischen Theologie nützen?

Für den Theoretiker, sagen wir den akademischen Theologen, kann die moderne Psychologie zunächst natürlich denselben allgemeinen Bildungswert haben, wie für jeden andern denkenden Menschen. Zumal als Schule in der so überaus wichtigen und ach so oft vernachlässigten Scheidung zwischen Empirie und Spekulation. Im übrigen ist sie für den Exegeten und Historiker entbehrlich. Nicht aber unseres Ermessens für den Systematiker. Dogmatik setzt Erkenntnistheorie voraus. Und ohne psychologisches Verständnis wird man vermutlich auf irgend eine Erkenntnistheorie geraten, die angesichts der Ergebnisse der modernen Psychologie als „antiquiert“ gelten muß. Das Gleiche trifft den Ethiker. Nur daß in der Prinzipienlehre der Ethik psychologische Unwissenheit noch sicherer und für den Kundigen peinlicher zutage tritt. Auch dürften hier einige neuere psychologische Erkenntnisse, vor allem die Aufklärung der mit dem Worte „Wertung“ bezeichneten psychischen Tatsachen, sachlich wertvolle Beiträge zum Unterbau eines ethischen Systems abgeben. —

Einen andern Erfolg der physiologisch-experimentellen Psychologie schätzen wir aber noch höher ein, und von ihm hat die Praxis des geistlichen Amtes denselben Gewinn wie die wissenschaftliche Theologie, soweit sie mit apologetischen Fragen zu tun hat. Wir meinen die Überwindung des Materialismus durch die Psychologie.

Die Psychologie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts war materialistisch gesonnen. Wohl gab es kleine Kreise von Pädagogen, die sich um Herbart scharten, und von Philosophen, die an Lotzes Seelenmonaden glaubten; aber die allgemeine Tendenz der wissenschaftlichen und populären Auffassung des Seelenlebens war materialistisch. Als seien die einzelnen psychischen Vorgänge Produkte von Nervenprozessen und Gehirnvorgängen; als ließe sich die Willensenergie aus nervösen Spannungen und Lösungen erklären; als seien die Vorstellungen eines Menschen Erzeugnis der einzelnen sie „beherbergenden“ Gehirnzellen. Man hat von philosophischer Seite mit Gründen der Logik und Erkenntnistheorie viel

dagegen eingewandt — tat nichts, die Menge der Physiologen und Anatomen, der Mediziner und Psychiater und Naturforscher, der Haufe der Popularphilosophen und Zeitungsmenschen hielt fest an der Meinung, die materialistische Deutung des Seelenlebens sei schon halb bewiesen und würde zur andern Hälfte demnächst bewiesen werden. Da kam die experimentelle Psychologie, eingeführt nach des Physikers Fechner Vorgang durch den Mediziner Wundt, experimentierte mit Froschmuskeln und Menschennerven, stand durchaus auf der Höhe der physiologischen Forschung — und wies dann nach, wie so völlig anderswertig die psychischen Vorgänge im Vergleich mit den physischen seien und wie jedes der beiden Gebiete seine eigenen Gesetze habe. Gerade weil diese Psychologie mit besonderer Liebe dem Zusammenhange zwischen körperlichen und seelischen Vorgängen nachging, konnte sie beweiskräftiger als sonst jemand die Selbständigkeit der seelischen Vorgänge und ihrer Gesetzmäßigkeiten behaupten. So gewiß es ist, daß jedem psychischen Vorgange ein körperlicher parallel läuft, so aussichtslos ist das Bemühen, aus der Eigenart der materiellen Vorgänge die verschiedenen Empfindungen, Gefühle, Willensvorgänge rc. zu erklären. Es ist nicht so, daß dem unbefangen Forschenden nur das Materielle als die eigentliche Wirklichkeit gegeben wäre und das Geistige nur als „Erscheinung" oder „Nebenprodukt"; vielmehr kommt den Tatsachen des seelischen Lebens zum mindesten dieselbe Wirklichkeit, Selbständigkeit und Dignität zu, wie denen des körperlichen Lebens. Jede naturalistische Deutung des Seelenlebens erweist sich in der Detailarbeit als eine leere Spekulation, die mit beobachtbaren Tatsachen in Widerspruch tritt.

Erst mit diesem Nachweis war der Materialismus tatsächlich überwunden. Das jüngere Geschlecht der Mediziner und Naturforscher weiß, auch wenn die einzelnen selbst nicht Psychologie studiert haben, daß die empirische Wissenschaft Psychologie den Materialismus ablehnt. Und damit ist der Umschwung der öffentlichen Meinung gegeben, auch wenn er sich in praxi naturgemäß langsam vollzieht — der Verkündiger des Wortes Gottes steht einer Zeitstimmung gegenüber, der wenigstens die Borniertheit des Materialismus fehlt.

Die moderne Psychologie wird in dieser Linie weiter gehen und — wollend oder nicht — eine Vorkämpferin für spiritualistische, idealistische Weltanschauung werden. Es liegt in den Dingen eine eigene Triebkraft. An sich hat ja die experimentelle Psychologie, die nur das Beobachtbare klarstellen soll, gar nichts mit einer spekulativen Weltanschauung zu tun. Weder mit der des Materialismus, noch mit der des Idealismus. Sie bleibt stehen bei der Anerkennung des tatsächlich vorhandenen und konstatierbaren Parallelismus des Geistigen und Körperlichen. Und so wenig sie sich auf die materialistische Zurückführung der psychischen Vorgänge auf physische einläßt, so wenig kann sie daran denken, die Realität der materiellen Vorgänge zugunsten der psychischen zu leugnen. Sie bleibt in der Empirie, und empirisch ist der Dualismus der beiden Tatsachenreihen, der physischen und der psychischen. Und dennoch — auch der Psychologe ist ein Mensch, und es scheint nun einmal ein menschliches

Bedürfnis zu sein, nach höchsten Einheiten zu suchen. Im Materiellen kann sie nicht gefunden werden, so bleibt dem Psychologen, wenn er in den Mußestunden seiner Arbeit auch einmal anfängt, zu spekulieren, nur die Richtung auf den Spiritualismus offen. Und aus seiner praktischen Arbeit fließt seinen idealistischen Gedanken fortwährend neue Nahrung zu. Es gibt keine andere Berufsarbeit, in der dem Menschen gleich häufig die alte Wahrheit zum Bewußtsein gebracht wird, daß uns unmittelbar gegeben immer nur Geistiges ist. Nicht Bäume, nicht Häuser, nicht Leiber und Nerven und graue und weiße Hirnsubstanz — sondern immer nur die Vorstellungen von alledem. Und diese Erkenntnis ist das zugkräftigste unter den vielen Motiven zur spiritualistischen Weltanschauung. So erklärt es sich, daß die modernen Psychologen, soweit sie im Nebenamt spekulieren, gewöhnlich idealistische Philosophie treiben.

Die Theologie kann damit zufrieden sein. In der Apologetik besorgt die idealistische Philosophie einen Teil ihrer Geschäfte. Nur vor einem hüte sich die Theologie wie vor den Pforten der Hölle: daß sie sich nicht ins Schlepptau nehmen lasse von einem philosophischen System, es möge so einleuchtend und schön und „psychologisch begründet“ erscheinen wie es wolle. Gott, der Lebendige, läßt sich nicht in den Maschen eines logischen Schlusses fangen. —

Das standard work der modernen Psychologie, aufs eingehendste berichtend über die Arbeitsmethoden und den gegenwärtigen Bestand der Forschungsergebnisse ist Wundts dreibändige „Grundzüge der physiologischen Psychologie“, V. Aufl., Leipzig 1902/3 (ca. 40 Mk.). Einen kürzeren Überblick gewährt desselben Autors „Grundriß der Psychologie“, Leipzig, IV. Aufl., 01 (7 Mk.); während zur ersten Einführung seine „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“, III. Aufl., 97 (14 Mk.) uns am geeignetsten erscheinen. Populärer und die Beobachtungen und Erfahrungen des allgemeinen Tageslebens reicher verwertend, wissenschaftlich aber nicht ganz auf der Höhe der genannten Werke Wundts stehend ist Höffding: „Psychologie in Umrissen“, II. Aufl., Leipzig (10 Mk.). Für Kenner Herbarts von besonderem Interesse ist: Ziehen, „Das Verhältnis der Herbartschen Psychologie zur physiologisch-experimentellen Psychologie“, Berlin, 1900 (1,30 Mk.). — Über experimentelle Einzeluntersuchungen berichten fortlaufend die Bände der „Philosophischen Studien“ (Leipzig), an deren Stelle jetzt das „Archiv für die gesamte Psychologie“ getreten ist, und die „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane“ (ebenda). Letztere bringt außerdem einen vorzüglichen Literaturbericht, der die literarische Produktion der Psychologen in fünf Erdteilen umfaßt.*)

**Maurus.**

*) Vgl. auch Pfister, Die Unterlassungssünden der Theologie gegenüber der modernen Psychologie in Protestant. Mon.-Heften 1903, S. 125—140. Endlich sei noch auf den eben erschienenen „Bericht über den ersten Kongreß für experimentelle Psychologie in Gießen vom 18.—21. April 1904 (Leipzig, Barth. 4.50 Mk.), der ungezählte Beobachtungen der verschiedensten Fachleute beibringt, nachdrücklich hingewiesen. (D. Hrsg.)

# Die evangelische Kirche und das evangelische Kirchenjahr.

Von Oberlehrer **Paul Pasig** in Ilmenau.

Wohl auf keinem Gebiete herrscht teilweise selbst unter solchen, bei denen man nach Amt und Bildungsgrad eine gründlichere Kenntnis voraussetzen dürfte, eine solche Unklarheit, ja ein solcher Wirrwarr wie auf dem des evangelischen Kirchenjahres. Die vulgäre Einteilung in eine festreiche und festarme Hälfte, oder in ein Halbjahr des Herrn und ein solches der Kirche, oder des Heils und der Gnade usw. ist ja im allgemeinen den meisten noch von der Schulzeit her geläufig. Auch wissen sie wohl die „Fasten"sonntage u. a. der Reihe nach aufzuzählen und sich Rechenschaft über die Hauptfeste, Anfang und Schluß des Kirchenjahres zu geben usw. Aber ein tieferes Verständnis für den organischen Gang desselben ist in den meisten Fällen zu vermissen, und was am betrübendsten ist, das ist das meist völlig mangelnde Unterscheidungsvermögen für das, was evangelisch und was römisch-katholisch ist. In letzterem Punkte sind uns Evangelischen die Katholischen tatsächlich weit voraus, Grund genug, daß auch die evangelische Kirche sich endlich einmal aufrafft und all ihren Einfluß aufbietet, aus dem Kalendarium alle Bezeichnungen auszumerzen, die dem evangelischen Bewußtsein widersprechen oder im Laufe der Zeit ihm fremd geworden sind. Zwar sind uns einige Amtskalender u. a. bekannt, die hierin einen löblichen Anfang gemacht haben. Aber sie gehen uns noch nicht weit genug, und schließlich, was nützt's, den Fachgenossen, Geistlichen u. a. einen wirklich evangelischen Kalender in die Hand zu geben, dessen sie füglich, da sie eben Fachleute sind, nicht einmal bedürfen, während die große Mehrzahl der für's Volk, ja selbst für Gebildete, Lehrer, Schüler usw. bestimmten Kalender munter in ihrem sogenannten „evangelischen" Kalendarium die römisch-katholischen Bezeichnungen fortführen? Hier muß endlich einmal reine Wirtschaft gemacht werden, und der Verleger, der entschieden mit dem hergebrachten Schlendrian bräche, würde sich ein großes Verdienst um die evangelische Sache erwerben. Wir bemerken im voraus, daß wir im folgenden bestimmte, „für (höhere) Schulen", ja selbst „für Lehrer" u. a. berechnete Kalender im Auge haben, Grund genug, das Übel endlich bei der Wurzel anzufaßen.

Was in aller Welt hat, um damit zu beginnen, in einem evangelischen Kalender die „Festbezeichnung" „Heilige drei Könige" (6. Jan.) zu suchen? Bekanntlich war es Papst Leo d. Gr. († 461), der die Zahl der sog. „Könige", deren man bis dahin bis zu vierzehn, ja fünfzehn annahm, auf drei beschränkte in Rücksicht auf die Dreizahl ihrer Huldigungsgaben. Ist das ein triftiger Grund? Wir kennen ihre Anzahl nicht. Ferner weiß die evangelische Kirche nichts von „Heiligen" im römischen Sinne, und daß wir unter den „Magiern" an Astrologen, Sterndeuter zu denken haben, darüber besteht wohl kein Zweifel mehr. Die katholische Bezeichnung „Heilige drei Könige" enthält also genau so viele Fehler wie Wörter! Die evangelische Kirche kennt ihr Erscheinungs- oder Epiphaniasfest daran, daß der Heiland auch der Heidenwelt erschienen ist, die in jenen geheimnisvollen „Weisen" ihre Vertreter sandte, und feiert sonach mit Recht Epiphanias als das Fest der Heidenmission. Die Frage, ob es, wie z. B. im Königreiche Sachsen, auf denselben Tag (6. Jan.) oder am folgenden Sonntage gefeiert werden soll, kann hier füglich unerörtert bleiben, obwohl nach unserem Gefühl es der Bedeutung des Festes besser entspricht, wenn es unabhängig von einem Sonntage begangen wird. Dagegen treten wir entschieden für die Feier des Reformationsfestes am 31. Ok-

tober ein. Es ist dies der einzige, speziell evangelische Feiertag! Soll denn das evangelische Bewußtsein sich nicht einmal voll ausleben dürfen an einem Feste, das ihm, nur ihm gewidmet ist? Unseres Erachtens nach verliert ein Fest stets auch für die große Menge an Wert und Wertschätzung, wenn es auf einen andern Festtag, also Sonntag, verlegt wird, mit dem es dann gewissermaßen sich in die Feier teilen muß. Und das hat doch wahrhaftig das Siegesfest unserer Kirche nicht verdient! Auch die Bezeichnungen Fastenzeit, Fastnacht, Aschermittwoch, Mittfasten sind ebenso unevangelisch wie die vier Quatemper, die von Beginn der vier Jahreszeiten in der alten Kirche geordneten Fastentage (Mittwoch), merkwürdigerweise in selbst sonst guten Kalendern, wahrscheinlich in Erinnerung an September usw., mit b statt p geschrieben. Die evangelische Kirche kennt kein Fasten — wozu also diese irreführende Bezeichnung immer mit weiterschleppen „wie eine träge Krankheit"? Das Bedenklichste dabei ist eben, daß auf solche Weise das evangelische Bewußtsein in den breiten Massen unseres Volkes abgestumpft wird. Ja, man höre und staune: sogar Fastenpredigten werden in gut evangelischen Städten noch gehalten, „Fastenkirchen", wie man die in dieser Zeit vielfach eingerichteten Wochengottesdienste nennt. Die evangelische Kirche nennt bekanntlich diese Vorbereitungszeit auf Ostern viel würdiger und entsprechender „Passionszeit"; denn sie ist dem Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu gewidmet und will zu ernster Selbsteinkehr ermahnen. Somit kann es wohl Passionspredigten oder -Andachten geben, nicht aber Fastenpredigten. Man halte uns nicht entgegen, diese Bezeichnungen seien viel zu sehr mit dem Volksleben verknüpft, um beseitigt zu werden. Je tiefer die Krankheit sitzt, um so nötiger ist das Eingreifen des Arztes. Fastnacht ließe sich unter Umständen noch halten, sofern es nach einigen (Wackernagel u. a.) gar nichts mit Fasten zu tun hat, sondern altgermanischen Ursprunges ist, s. v. w. „Fasenacht", ein Fest, das durch allerlei Lustbarkeiten begangen wurde und der Freude über den nun bald nahenden Frühling galt (vgl. unser „faseln"). Aber Aschermittwoch? Was denkt sich unser evangelisches Volk darunter? Im besten Falle gar nichts! Oder es hat eine dunkle Vorstellung von jenem in der katholischen Kirche üblichen Gebrauche der „Einäscherung" der geweihten Palmen (Zweige), wobei den Gläubigen ein Kreuzeszeichen auf die Stirn gemacht und zugerufen wird: „Gedenke daran, daß du Asche bist und wieder zu Asche werden wirst!" Aber die evangelische Kirche weiß nichts von diesem Brauche! Die schwersten Bedenken indessen haben wir gegen die zahlreichen Heiligen-, besonders Marienfeste, die lustig in den evangelischen Kalendern, meist sogar auch fett oder rot gedruckt fortleben. Was die ersteren anlangt, so wollen wir selbstverständlich die Tage unserer Apostel nicht missen. Aber sie müssen alles legendenhaften Beiwerkes entkleidet sein, um im evangelischen Kalender Heimatrecht zu beanspruchen. Und dies ist leider wiederum nicht immer der Fall. Was sollen in aller Welt im evangelischen Kalender Petri Stuhlfeier (18. Jan. und 22. Febr.) und Petri Kettenfeier (1. Aug.), erstere zur Erinnerung an die Errichtung der Bischofsstühle zu Antiochien und Rom, letztere deshalb gefeiert, weil die oströmische Kaiserin Eudoxia die in Jerusalem aufgefundenen Ketten Petri nach Rom gesandt haben soll? Auch Apostelteilung (15. Juli) zur Erinnerung daran, daß die Apostel zwölf Jahre nach Jesu Himmelfahrt unter sich die Weltgegenden verlost hätten, in denen sie das Evangelium predigen wollten, gehört nicht in den evangelischen Kalender. Daß dies betr. Allerseelen (2. Nov.) selbstverständlich ist, leuchtet ohne weiteres ein. Denn Fürbitten zur Erlösung der Seelen aus den Qualen des Fegefeuers kennt kein evangelischer Christ. Warum also diese Bezeichnung noch in evangelischen Ka-

lendern, zumal wir ja am letzten Trinitatissonntage das Gedächtnis des Todes und der Toten begehen? Auch mit den Tagen der Kreuzeserfindung (3. Mai) und der Kreuzeserhöhung (14. Sept.) können wir uns vom evangelischen Standpunkte nicht befreunden. Ersteres Fest soll an die Auffindung des Kreuzes Christi auf Golgatha durch Helena, die Mutter Konstantins, erinnern (i. J. 327). Daß dies das wirkliche Kreuz Christi gewesen sei, sei dadurch bestätigt worden, daß durch Auflegung desselben eine sterbende Frau genesen sei. Cyrill von Jerusalem († 386) schreibt übrigens die Auffindung des Kreuzes dem Kaiser Konstantin selbst zu. Das Fest der Kreuzeserhöhung will an die feierliche Wiederaufrichtung des vom Perserkönige Chosroës i. J. 614 geraubten und durch Kaiser Heraklius i. J. 628 wieder eroberten Kreuzes Christi auf dem Hügel Golgatha i. J. 631 erinnern. Später soll das Kreuz nach Konstantinopel gebracht worden sein. Wir sehen: nichts als Legenden, unbeglaubigte, teilweise widerspruchsvolle Tradition, für die in der evangelischen Kirchenlehre kein Raum ist und die darum um so weniger in den evangelischen Kalender gehören, je näher hier die Gefahr liegt, daß sie auf solche Weise in das Bewußtsein des evangelischen Volkes eingeschmuggelt wird. Etwas günstiger scheint auf den ersten Blick die Frage der Marienfeste zu liegen. Luther und die Reformatoren behielten bekanntlich deren drei bei: Mariä Reinigung (Lichtmeß) 2. Febr., Mariä Verkündigung, 25. März, und Mariä Heimsuchung, 2. Juli, dabei betonend, dieselben nicht als Frauenfeste zu Ehren der Maria, sondern als Herrenfeste wegen ihrer Beziehungen zum Erlöser zu feiern. Die römische Kirche freilich begeht 17 Marienfeste, sechs „gebotene" und elf „nicht gebotene", deren Feier sich je nach örtlichen u. a. Umständen richtet. Aber selbst wenn man an dem erwähnten reformatorischen Grundsatze festhält, so ist doch Gefahr vorhanden, daß die Person der Maria in den Vordergrund gerückt wird, die dann als menschliche, wenn auch hochbegnadete Persönlichkeit im Mittelpunkt des Festes sehen würde. Man wende nicht ein, daß dies ja auch beim Reformationsfest der Fall sei! Wir feiern nicht das Gedächtnis der Persönlichkeit Luthers, sondern der durch dessen Wirken unserem Volke zuteil gewordenen Gottesgnade. Und wie viel würde schließlich bei jenen Marienfesten für den Heiland und dessen Erlöserwerk übrig bleiben? Mariä „Lichtmeß" dürfte schon gar nicht gesagt werden. Denn der Gebrauch der Kerzenweihe ist unserem Gottesdienste fremd. Also: M. „Reinigung", d. h. die Erinnerung an den ersten Kirchgang der Wöchnerin, wie er noch jetzt vielfach in ländlichen Gemeinden Sitte ist, und an die Begegnung mit Simeon und Hanna. Daß des greisen Simeon nunmehr erfülltes Harren auf den Messias köstliche evangeliche Gedanken birgt, soll nicht bestritten werden. Aber die Notwendigkeit einer besonderen Festfeier ist damit noch nicht erwiesen, und die Bezeichnung „Lichtmeß", so sehr der Landmann besonders daran hängt, gehört gar nicht in den evangelischen Kalender. Mariä Verkündigung (25. März) zur Erinnerung an die in Nazareth der Maria angekündigte Geburt des Erlösers, neun Monate vor dem Geburtsfeste desselben, wurde mehrfach, u. a. in Sachsen, bis in die neuere Zeit gefeiert. Jetzt gedenken wir des Ereignisses am vorangehenden Sonntage, wiewohl auch da kaum die „Holdselige" in ihrer stolzen Demut Mittelpunkt der Festbetrachtung sein dürfte. Noch weniger ist dies der Fall am Tage Mariä Heimsuchung, 2. Juli, erst seit dem Baseler Konzil (1431—1449) zum allgemeinen Kirchenfest erhoben, so sehr auch der Besuch der Maria bei ihren Anverwandten in Jerusalem, der Priestergattin Elisabeth, und ihr herrlicher Lobgesang zu frommer Betrachtung auffordert. Da aber die Feste als solche gestrichen sind — und eine Verlegung auf den vorangehenden Sonntag kommt hier tatsächlich einer

Streichung gleich — so liegt kein Grund vor, sie noch im evangelischen Kalender anzuführen, zumal doch immer wieder das Mißverständnis, als sollte der Marienkult gefördert werden, für die breiten Volksschichten nahe liegt. Noch mehr gilt dies von Mariä Himmelfahrt, 15. Aug., Mariä Geburt, 8. Sept., Mariä Empfängnis, 8. Dez., Feste, die jeder geschichtlichen und biblischen Grundlage entbehren und die in einen evangelischen Kalender aufzunehmen geradezu Unfug ist. Und doch gibt es deren eine ganze Anzahl, so z. B. selbst einen „pädagogischen Taschenkalender". Was weiß unser evangelisches Volk von der angeblich 24 Jahre nach Christi Himmelfahrt erfolgten leiblichen Auffahrt seiner Mutter, von deren Geburt i. J. 3456 nach Erschaffung der Welt und vollends von der vom Papst Pius IX. i. J. 1854 zum Dogma erhobenen Lehre, daß auch Maria von ihrer Mutter Anna unbefleckt, d. h. jungfräulich empfangen sei?

Wir sind am Ziel. Die vorstehenden Zeilen möchten nicht mißverstanden werden. Sie wollen eine Anregung geben zur Herstellung eines wirklich evangelischen Kalenders, der nicht bloß als Amtskalender in einzelnen Pfarr- und Lehrerhäusern zu finden ist, sondern seinen Weg auch in unser evangelisches Volk nimmt. Dann wird auch das evangelische Kirchenjahr mehr und mehr in seiner hohen Eigenart und im Unterschiede von der römischen Auffassung Verständnis finden, und wir werden einen wichtigen Schritt vorwärts tun in der wirklichen Evangelisierung unseres Volkes. Denn der Kalender bildet neben dem Gesangbuche — ehedem gehörte auch die Bibel dazu! — noch immer die Hauptlektüre der breiten Volksschichten zumal auf dem Lande!

---

## Konferenz-Eindrücke in sieben goldene Regeln gefaßt.

Von einem Augen- und Ohrenzeugen.

Unsere Zeit ist eine Zeit der Konferenzen. Jeder Stand, jeder Beruf, jede Volksklasse hat ihre Konferenzen. Es ist überflüssig, etwas über Nutzen und Segen der Konferenzen zu sagen, obwohl schon das eine alles Nachdenkens werte Behauptung ist, daß mindestens 90% aller Konferenzen nicht zur Hälfte die Arbeit, Zeit und Unkosten verlohnen, die sie verursacht hatten. Es ist auch unnötig, über Schattenseiten und Nachteile von Konferenzen etwas zu sagen, da auch darüber schon vieles, wenn auch ohne Erfolg, gesagt worden ist. Was uns die Feder in die Hand drückt, sind Erfahrungen und Erwägungen, die wir auf den verschiedensten und verschiedenartigsten Konferenzen, natürlich christlichen, kirchlichen, theologischen gemacht haben, und die vielleicht geeignet sind, ohne eine Diskussion hervorzurufen, die wir nicht einmal für fruchtbar halten könnten, dennoch sich mancher Konferenz und Konferenzleitung auf Herz und Gewissen zu legen und nach Möglichkeit Änderung und Besserung anbahnen zu helfen. Wir begnügen uns mit einer Reihe von solchen Bemerkungen, die wir an persönliche Erlebnisse oder festverbürgte Tatsachen anknüpfen.

1. Gemeinschaftskonferenzen haben ihren Namen davon, daß sie von Gemeinschaften gehalten werden und die Gemeinschaft stärken wollen. Wie nun, wenn der Redner gerade im letzten Augenblick vor Beginn der festgesetzten Zeit erscheint, seinen Vortrag mit Begeisterung und Wärme hält und dann, manchmal wohl, ohne das Ende der Besprechung abzuwarten oder sogar vor Beginn der Besprechung davonläuft? Wie, wenn er das einleitende Wort zu sagen und zur Erbauung der Brüder und Schwestern gar erquicklich von dem Strom des Segens redet, der in den kommenden Stunden und Tagen sich über sie ergießen

werde, ohne selber ein Tröpflein dieses Segens mitzuempfangen, ohne auch nur die Absicht zu haben? Man sollte meinen, es sei selbstverständlich, daß gerade die Haupt-Festteilnehmer, die Leiter in erster Linie es sich zur Pflicht machten, von Anfang bis zu Ende, wenigstens aber den größten Teil der Dauer der Konferenz gegenwärtig zu sein, namentlich bei Gemeinschafts-Konferenzen: sonst könnten sie nicht das bieten noch verantworten, was sie zu sagen haben. Allein man wendet ein: so schön das gedacht sein mag, die Ausführung ist unmöglich. Handelt es sich doch hier in der Regel um vielbeschäftigte Leute, um gesuchte Redner, deren Zeit kostbar ist, und die man froh ist eine Stunde oder zwei genießen zu können, die man nicht mit gewöhnlichem Maßstabe messen darf. So? Wir sind nicht dieser Meinung. Hat jemand nicht so viel Zeit oder Interesse, um bei Vortrag und Besprechung, ja bei der ganzen Konferenz nach ihrem Hauptteil dabei zu sein, dann soll er vielmehr absagen und sich in der Zahl der Konferenzen, die er bedienen (oder verherrlichen) hilft, beschränken. Das wäre ihm und mancher Konferenz besser. Es soll schon mehr als einmal vorgekommen sein, daß sogenannte berühmte Redner recht schwache Leistungen vorbrachten. Das wäre nicht vorgekommen, wenn die Vortragenden weniger übernommen und sich ernstlicher gesammelt, gründlicher vorbereitet hätten. Hat aber heutzutage ein Redner auf irgend eine Weise einen Namen bekommen, dann muß er überall heran. Die Folgen sind oft genug dieselben: er enttäuscht im allgemeinen und dadurch im besonderen, daß er's schnell abmacht und anderen das Weitere überläßt. Anwesenheit von Anfang bis zu Ende der Konferenz ist für sämtliche Konferenzteilnehmer und -redner Pflicht: die erste goldene Regel für Konferenzen, von der möglichst wenig Ausnahmen gestattet sein sollten. Sie ist durchzuführen: die anderen Umstände und Personen müssen sich einfach darnach einrichten. Es geht auch wirklich, so gut es geht, daß die eine theologische Prüfungskommission vollzählig zwei, drei Tage, Wochen hintereinander zusammenbleibt (und nebenbei bemerkt einen viel tieferen Blick in den Wert der Prüflinge gewinnt), während von der anderen immer nur je zwei, die unbedingt nötigen, Mitglieder, ein prüfendes und ein protokollierendes anwesend sind, jede Stunde das Bild sich ändert (und nach flüchtigem und der Zahl der Nummern + und — das Ergebnis festgestellt wird).

2. Konferenzen setzen sich bei ihrer Bildung und bei jedesmaligem Zusammentritt ihren Zweck. Dieser kann naturgemäß viele Namen haben. Der oberste aber, das, sollte man meinen, wäre selbstverständlich, ist überall, der Wahrheit zu dienen. Wahrheit in der Liebe und Liebe in der Wahrheit: nie eins auf Kosten des anderen. Heutzutage ist das nicht immer leicht, war übrigens zu keiner Zeit leicht. Die interessantesten und lehrreichsten Debatten pflegen die zu sein, wo „die Geister aufeinander platzen“. Wo dabei im Kampf um die Wahrheit der Liebe nicht vergessen wird, wo der Vorsitzende der gewiesene Mann dazu ist, sowohl der Wahrheit zum Siege zu verhelfen als die getrennten Geister wieder zusammenzuführen, gut! In der Praxis ist das nicht immer leicht. Das eine Mal fliegt in der Hitze des Augenblicks ein Wort wie: die sind für uns verloren (obwohl, die so gezeichnet sind, meinten Kinder desselben Geistes zu sein), oder: von jenen sind wir geschieden (wiewohl eine Brücke der Verständigung wohl zu finden wäre, wenn sie nur ernstlich gesucht würde). Ein andermal wird nach heißer Debatte, wo die größten, fundamentalsten Gegensätze zusammenstießen, etwa vom Leiter der Schluß gemacht: im Grunde sind sich die streitenden Parteien ja eins, vollkommen eins, man muß beide nur nehmen, wie sie gesinnt sind, sie beurteilen nach dem, was sie wollen. In der Tat aber sind so geschlagene Wunden nur zugeklebt, nicht geheilt worden. Und nicht beruhigt und gestärkt, sondern beunruhigt und verwirrt, ja in Zweifel

gestürzt, mit tausend unbeantworteten Fragen beschwert gehen die Teilnehmer heim. Es ist ein gewaltiges und bedenkliches, immerhin nach allen Seiten hin zeitgemäßes Unternehmen, wenn auf Konferenzen hin und her die Frage „Hat die christliche Weltanschauung die Naturwissenschaft zu fürchten?" behandelt wird. Aber diese Frage kurzweg mit Nein zu beantworten, ist zwar nicht falsch, doch höchst einseitig. Die Antwort Ja hat nach Lage der Dinge auch ein gut Teil Recht. Es muß unbefriedigend wirken, wenn die untergeordnete Bedeutung der Wunder lebhaft betont und dabei von dem Wunder aller Wunder, der Auferstehung Christi, und dem einzigen persönlich zu erlebenden Wunder, der Wiedergeburt kein Wort gehört wird. Ganz eigentümlich wirkt es dann, wenn bei solcher Gelegenheit der „Kirche" Vorschriften für die Entwicklung der Predigten und Kasualreden von einem Naturwissenschaftler erteilt und Belehrungen über Verbalinspiration, Geschichtlichkeit oder vielmehr Nicht-Geschichtlichkeit der ersten Erzählungen der Bibel, Fürwahrhalten von Wundern, Auferstehung des materiellen Leibes in die gottesdienstliche Feier der Gemeinde hineingeschoben werden. Aber man mag und wird über alle diese Dinge noch so verschieden denken, die Besprechung hat lauter Gegner der vorgetragenen Anschauungen zu Worte gebracht: daß die Konferenzteilnehmer darnach als letzten Eindruck mitnehmen sollten, die Gegensätze seien gar nicht so groß, es seien eigentlich gar keine Gegensätze, in der Liebe zu Christo und zur Bibel seien ja doch alle hüben wie drüben einig, das ist gewiß nicht die Lösung der schwierigen, zur Verhandlung stehenden Frage, wohl aber — ein Zeichen der Zeit, wie der Vortrag selber, den noch vor einem Jahrzehnt niemand einer „kirchlichen Konferenz" vorzusetzen unternommen hätte. Immer und überall ist zu sorgen, daß nicht der Schein erweckt werde: hier hat man, um der Liebe willen, der Wahrheit einiges vergeben, hat um des sogenannten Friedens willen Risse, Gegensätze verdeckt, einen Kampf inhibiert, der doch einmal gekämpft werden muß, und wenn er schon gekämpft werden soll, je eher, je lieber gekämpft werden soll. Eine zweite goldene Regel für Konferenzen und Konferenzleitungen lautet: der Wahrheit die Ehre vor allem; wer ihr will dienen, darf Mißhelligkeit, Uneinigkeit, Kampf nicht scheuen, muß Weisheit und Liebe genug haben, um vorauszusehen, welche Themata nach Lage der Dinge zu behandeln sind und im Segen behandelt werden können, muß Weisheit und Liebe genug haben, um bei voller Aufrechterhaltung der Wahrheit eine Frucht des Friedens trotz alles vorangegangenen Streites der Konferenz bieten zu können.

3. Da nun einmal von der Wahrheit soviel die Rede sein mußte, so mag jetzt ein kurzes Wort von der Liebe sich anschließen, das man auch unter dem Titel Wahrheit anbringen könnte, je nachdem man's nimmt. Nichts ist widerwärtiger, als wenn in christlichen Konferenzen den Leitern oder Rednern überschwengliche Lobsprüche oder plumpe Schmeicheleien dargebracht werden, wenn gar Vorstandsmitglieder oder die sonst zu den „Großen" gerechnet werden, einer dem anderen öffentlich ihren Kotau machen. Und wie oft geschieht das — oft in feiner, oft in plumper Form, manchmal mit weltlichen, manchmal mit geistlichen oder biblischen Worten. Wenn Stöcker öffentlich gesagt wird: „Ich beneide Sie, ich möchte, daß es endlich auch einmal, wie jetzt: Stöckerei und Muckerei gesagt wird, hieße: Kellerei und Muckerei", so ist das ein gefährliches Attentat, eine Tat der Lieblosigkeit und Unbarmherzigkeit im Blick auf Stöcker, eine sehr der Mißdeutung ausgesetzte Wendung, wenn man auf den Redner schaut. Es muß doch furchtbar schwer sein, in der Demut zu bleiben, wenn so lieblose Angriffe auf die Demut öffentlich gemacht werden. Auf der letzten Allg. Ev. luth. Konferenz in Rostock ist ähnliches vorgekommen. Man denke sich einen Paulus oder Luther, auch Büchsel, Emil Frommel, v. Bodelschwingh

in solcher Lage! Man lese 1 Kor. 15, 10. 1 Tim. 1, 15. Kinder Gottes, die ihr auf hoher Warte steht und in Konferenzen leitende Stellungen einnehmt, laßt das elende Loben und Schmeicheln untereinander: es schmeckt immer ein bißchen nach Selbstberäucherung. Eine dritte goldene Regel!

4. Es war auf der Jahresversammlung einer Missionskonferenz. Sie tagte in den dritten Tag hinein. Die Teilnehmer waren ob der Länge der Zusammenkünfte und der Fülle des Gebotenen müde und matt geworden. Am letzten Ende war noch eine Studenten-Missionskonferenz. Obwohl wir in ähnlicher Lage waren wie die übrigen Teilnehmer, müde und matt keine allzu große Lust zu dieser letzten Abendversammlung mehr spürten, so überwog zuletzt doch die Liebe zur theologischen Jugend und das Interesse für die Missionsbestrebungen in der Studentenschaft. Wir gingen hin. Aber wie wurden wir enttäuscht. Statt der Hunderte, ja tausend Teilnehmer in den Vor- und Nachmittagsversammlungen hier kaum ein halbes Hundert: die Hälfte davon Damen, die andere Hälfte meist Theologen einer christlichen Verbindung. O! Ist das die Verkörperung des Missionssinnes von über tausend Studenten? Das wäre traurig. Nun, wenn wenigstens ein Dutzend für die Mission begeistert würden, wäre der Abend nicht verloren. Allein, allein — — Was geboten wurde, war nicht schlecht. Eine kurze biblische Ansprache, der man freilich Ermüdung abmerkte, die aber doch noch immer frisch klang! Eine sprachwissenschaftliche Abhandlung eines missionarischen Fachmanns! Eine glänzende und packende Rede über das Verhältnis von Mission und Kulturfortschritt! In der Tat, lauter gute Sachen. Nur fragte man sich vergebens: was haben diese Vorträge mit Studenten zu tun: sie hätten beide ebensogut in jeder anderen Versammlung der Konferenz gehalten werden können. Wir hatten gedacht, als selbstverständlich vorausgesetzt, daß hier den Studenten als solchen etwas geboten würde, daß die Mission im Lichte studentischer Art, Studenten anpackend und gewinnend, verpflichtend und belastend zur Darstellung käme. Wenn auch nicht gerade ein oder einige Studenten zu dem Entschluß, ihr Leben der Missionsarbeit zu weihen, zu kommen brauchten — ein Schade wäre das übrigens auch nicht gewesen — so wäre immerhin der Versuch, Studenten, vor allem auch Nicht-Theologen, für die Mission zu interessieren, zu begeistern, eine würdige und uns dünkt einzig sachgemäße Aufgabe einer studentischen Missionsversammlung gewesen. Man wende nicht ein: die Studenten werden in anderen Versammlungen zahlreicher vertreten gewesen sein. Gewiß. Aber wenn das Ersatz und Trost sein sollte, hätte es ja keiner besonderen studentischen Missionsveranstaltung bedurft. Wir verstanden es jedenfalls am Ausgang jener Abendversammlund vollkommen, wenn bei aller Güte dessen, was geboten wurde, Studenten sich für eine solche Versammlung nicht begeisterten und trotz der Fülle der im Laufe des Tages verbreiteten Einladungszetteln, deren Austeilung im Universitätsgebäude zu sehen wir Gelegenheit hatten, nicht zum Erscheinen sich hatten verlocken lassen. Eine Konferenzleitung, die Sonderversammlungen anberaumt, muß auch Sonderliches, etwas was sonderlich auf die von ihr geladenen Gäste berechnet ist, zu bieten haben: das ist eine vierte goldene Regel, auch ein Stück der Weisheit, die jeder Konferenzleitung nötig ist.

Ähnlich lag der folgende Fall. Während die letzte Sonderversammlung der diesjährigen Eisenacher Gemeinschafts-Konferenz, ebenfalls eine studentische, im Gegensatz zu der vorhin geschilderten, ihrem Zweck vollkommen entsprach, ließ sich das von der ersten, der sogenannten theologischen Konferenz, nicht sagen. Professor Klostermann behandelte den Text des Alten, Professor Blaß den Text

des Neuen Testaments. Hier war allerdings etwas Sonderliches geboten, den Theologen etwas Theologisches. Aber cui bono? Da nach beiden Vorträgen keinerlei Besprechung folgte, so war der Eindruck dieser: für das gute Recht textkritischer Arbeiten, auch der neuerlichen von Lepsius, ist allerdings ein kräftig Wort gesagt worden. Und das war nötig und gut! Aber die Hauptsache wäre doch nun gewesen, sich über den in beiden Vorträgen nachgewiesenen Notstand nach allen Seiten hin klar zu werden, die Erlangung eines zuverlässigen Textes in die Wege zu leiten, die Beschränktheit der Möglichkeit dazu festzustellen, die Schwierigkeiten, die sich aus dem allen für „Altgläubige" oder „Bibel(buchstaben)gläubige" ergeben, zu beleuchten und zu ihrer Beseitigung anzuleiten usw. Indem nichts derartiges geschah, hatte die Sonderkonferenz ihr Recht zum guten Teil verloren. Es wäre Pflicht der Leitung gewesen, für das Zustandekommen einer gründlichen Besprechung zu sorgen und mit den Vortragenden darüber die nötigen bindenden Vereinbarungen vorher zu treffen. Eine Sonderversammlung muß etwas Sonderliches zu bieten haben, was der Allgemeinheit dient: sonst hat sie ihre Existenzberechtigung auf dem Boden der christlichen Gemeinde nicht genügend legitimiert. So ist die vierte goldene Regel zu erweitern und ergänzen.

5. Aus ihr folgt weiter die Notwendigkeit, daß alles, was rein individuell und subjektiv ist, zurücktrete. Auf vielen Konferenzen hat man erfahren, daß die Redner, sowohl die vortragenden selbst, als die in den Besprechungen auftraten, ihre Lieblingsmeinungen zum besten gaben. Wir haben es erlebt, daß jemand, wo er auftrat, seine Sätze so lange zu drehen wußte, bis die Bedeutung des Sonntagsschulwesens herauskam und des längeren erörtert wurde, gleichviel welche Frage auf der Tagesordnung steht. Ein anderer Redner wußte bei jedem beliebigen Thema es immer so einzurichten, daß er zuletzt bei dem Unterschied des Gebrauchs von אני und אנכי oder von חִזְקִיָּה und חִזְקִיָּהוּ anlangte. Sind es große Leute, die eine solche Gewohnheit pflegen, so läßt die Versammlung es über sich ergehen und langweilt sich nach Gebühr. Bei untergeordneteren und unbekannteren Rednern wird alsbald „Schluß" aus der Versammlung gerufen, und der Redner tritt gutwillig unter Heiterkeit oder tief entrüstet ab. Keine leichte Aufgabe, hier begabt und taktvoll, weise und liebreich zugleich einzugreifen. Aber Voraussetzung ist doch auch, daß der Vorstand und die Hauptredner selber ein gutes Vorbild geben. Wenn ein bekannter Evangelist emphatisch versichert: „Ich mit meinen Gaben hätte längst in Berlin eine glänzende Redaktionsstelle haben können", so ist das mindestens sehr unvorsichtig, weil mißverständlich. Wenn derselbe, um zu seinen Evangelisationsversammlungen recht viele Bewohner der Stadt vor sich zu sehen, die Versammelten aufforderte, solche einzuladen und diese Aufforderung u. a. damit begründete: „Sie sind mir viel zu fromm und zu klug für evangelistische Vorträge", so mag das harmlos gemeint sein, ist aber keinesfalls dem Ernste und der Heiligkeit der Sache angemessen. Überhaupt ist's ein eigen Ding, Evangelisationsvorträge da zu halten, wo voraussichtlich die große Überzahl der Anwesenden aus Mitgliedern der Gemeinschaftskonferenz, also aus solchen, die mit Ernst Christen sein wollen, bestehen wird. Wer's recht wägt, wird's zugeben: die organische Verbindung von Versammlungen für Gemeinschaftszwecke und Zusammenkünfte, die der Evangelisation dienen sollen, taugt nicht, da notwendigerweise dieselben, die dort waren, hier kommen, und ein gut Teil des Eindrucks und Erfolgs dadurch verloren geht. Praktisch mag's ja sein, weil der Evangelist einmal da ist, ihn auch für seinen Hauptzweck zu verwerten. Auch persönliche Neigung mag ihm selber das nahe legen. Allein das Individuelle und Subjektive, das Besondere soll sich dem Allgemeinen, dem Hauptzweck unter-

ordnen. Darum verbieten sich auch eine ganze Reihe von Erzählungen, Bildern, Einfällen, die den Rednern selbst lieb sind, einigen wohlgefallen, der Mehrzahl aber, die nüchtern und auf die Liebe zum Ganzen und die Ehre des Herrn vor allem gestimmt ist, anstößig sind, ja Ärgernis geben. Das Publikum sagt sonst — wir geben Tatsachen wieder —: Zu dem Redner gehen wir gerne, da gibts was zu lachen, selbst wenn er predigt. Publikum, ja, nicht Gemeinde, nicht Konferenzmitglieder: diese Namen kann man in vielen Fällen nicht anwenden.[1]) Wenn dann einer aus solchem Publikum sich einem als Redner bekannten Manne nähert, des Name Zugkraft hat, und ihm sagt, um eine Anknüpfung zu benützen: „Ich habe oft Gelegenheit, Ihre Schriften zu lesen und zu rezensieren. Darum freue ich mich, Sie einmal persönlich kennen zu lernen", und er erhält die Antwort: „So? Da loben Sie mich doch hoffentlich recht tüchtig?" so ist der Schaden sicherlich größer als der Nutzen: denn nicht einmal als Scherz oder Witz läßt sich eine solche Antwort aufrechterhalten. Eine derartige Äußerung aus dem Munde eines Mannes, der als Großer im Reiche Gottes gilt, ist unter diesen Umständen immerhin auch ein Konferenz-Eindruck, der in das Kapitel vom ungehörigen Individuellen fällt. Oder wenn einer dieser Großen, der in einer stattlichen Männerversammlung einen ernsten und eifernden Vortrag wider die Unsittlichkeit gehalten und eindrucksvoll geschlossen hat: „So wollen wir uns denn alle im Geiste die Hand drücken und feierlich geloben, daß keiner von uns je mehr in zweideutigen Lokalen u. dgl. getroffen wird", und derselbe Redner wird eine Stunde später in einem ebensolchen Lokal angetroffen und antwortet auf die erstaunte Frage eines entfernten Bekannten, der auch in jener Versammlung war: „Wie, Sie hier?" — „Nun, Sie werden mir doch zutrauen, daß ich nur des Studiums halber einen Augenblick hier verweile" — so hat er etwas getan, was zu anderer Zeit, an anderem Ort ohne Bedeutung gewesen wäre, was aber an diesem Abend, an dieser Stätte zu Bedenken und Ärgernis Anlaß geben mußte. Ja was für Beispiele man auch suchen mag, die goldene Regel, die aus dem allen für Konferenzen und Konferenzleitungen folgt, die fünfte, ist klar: was individuell und subjektiv ist, hat zurückzutreten vor dem großen Hauptzweck der Versammlung, mag es an sich auch noch so berechtigt sein.

6. Es wäre noch mancherlei zu sagen über die Demut und Selbstbelobigung, über Vorsicht und Ungeschicklichkeit, über Verletzung von Ernst und

[1]) Über den guten Ton in christlichen Konferenzen und theologischen Debatten wäre überhaupt mancherlei zu sagen. Die Studierstube hat hier und da Beispiele dafür gebracht, wie gerade Vertreter des rechten Flügels gegen Andersdenkende in allen, auch im sogenannten positiven Lager nicht immer fein verfuhren. Zur Gesamtheit, auf die man wirken will, gehört auch der Gegner. Wenn man in Eisenach hören mußte: „Harnack nimmt an, daß Jesus nur ein Vaterunser gelehrt hat, wie ein Zauberer nur eine Formel lehrt," „v. Soden, wenn er das Neue Testament (nach dem bekannten Plan) herausgeben will, muß die Gabe des indischen Vogels haben, aus einem Eimer, der Milch und Wasser enthält, die Milch auszutrinken und das Wasser drin zu lassen", wir sagen: „ich glaube an die Gemeinschaft der Heiligen, nicht: an die Heiligen der Gemeinschaft", „wir wollen hier in den lichten Höhen des gesunden Menschenverstandes wandeln, nachdem wir gestern in der dunklen Tiefe theologischer Gelehrsamkeit gesessen haben" (bei diesen Worten verließ ein anwesender Professor der Theologie den Saal), so mag man über dergleichen verschieden denken und es zur Not bono sensu auslegen. Das ist gewiß: gewonnen wird durch solche Wendungen keiner, wohl aber mancher abgestoßen, der sonst festzuhalten oder zu gewinnen gewesen wäre. Dem gegenüber war es eine wahrhafte Erquickung, wie ein jüngerer akademischer Dozent, der sich selber nicht zu den Modernen rechnet, eine vom Vortragenden gegebene falsche Zeichnung der Lehrweise moderner Theologen richtigzustellen sich bemühte.

Heiligkeit und dergl. mehr, was an christliche Konferenzen anzuknüpfen wäre. Wir begnügen uns aber, vorläufig im Hauptgeleise weiterfahrend, auf einen großen Schaden aufmerksam zu machen, den begabte, hochstehende Leiter von Konferenzen oft genug mutwillig herbeiführen. Es ist offenkundiges Geheimnis, daß dieser und jener Graf, dieser und jener verdiente Mann, der sehr zum Segen seiner Sache wirkt, sich ein gut Teil seiner Wirksamkeit untergräbt, weil er nicht imstande ist, fremde Meinungen zu hören, geschweige zu würdigen, weil er keinen anderen neben sich duldet, wenn der's gleich im einzelnen Fall tausendmal besser verstünde, daß er alles allein regieren, ja alles allein machen will. Er erstickt jede Persönlichkeit, jeden Arbeitsdrang, jede Willigkeit beizuspringen. Und dann kommt eine Zeit, wo's nicht mehr geht, wo er zuschanden wird, wo die Welt hohnlacht. Wie reich ist die Geschichte christlicher Wort- und Liebestätigkeit an solchen Fällen! Wär's da nicht Pflicht der dazu geeigneten Brüder, eine Mahnung zur Demut ergehen zu lassen? und wenn sie bei aller Liebe und Vorsicht unbeachtet bleibt, lieber — wenn's auf keine andere Weise möglich ist — den Leiter zu opfern als die gute Sache auf die Dauer je länger je mehr zu schädigen? Das heißt, Schweres — mancher sagt: Unmögliches — verlangen. Wir beteuern mit Bedacht, was Gal. 1 spricht: „Wäre ich Menschen noch gefällig, so wäre ich Christi Knecht nicht" und Röm. 6: „Werdet nicht der Menschen Knechte!" Die sechste goldene Regel lautet: Lieber ein Vorstandsmitglied, selbst den Leiter beizeiten geopfert als der guten Sache auf die Dauer unmerklichen, aber unabsehbaren Schaden getan!

7. Zum Schluß noch eine ganz einfache, praktische Regel, die oft genug ausgesprochen, sehr selten (oder nie) beachtet, wenigstens nicht durchgeführt wird und daher nicht oft und nicht eindringlich genug wiederholt werden kann: kurze Vorträge, lange Besprechungen! Das sei die siebente Regel für Konferenzen und wiederum ganz besonders für Konferenzreden. Selbst wenn die Versicherung gegeben ist, vielleicht auf den Einladungen gedruckt gelesen werden kann: Die Dauer der Vorträge ist, um Raum für die Besprechung zu lassen, auf höchstens eine Stunde normiert — wie selten wird diese Ankündigung innegehalten, wie oft dauert der Vortrag 1½, 2 Stunden. Wir haben oben an einem Einzelbeispiel, der theologischen Konferenz in Eisenach, das schädliche Ergebnis dieses Verfahrens nachgewiesen. Viele Konferenzbesucher kommen, so sagt man, weniger der Konferenz wegen als wegen der persönlichen Bekanntschaften, die sie auffrischen oder machen wollen, guter Freunde wegen, die sie treffen wollen. Dieses sollte, so schön und berechtigt es an sich ist, es sollte nicht so sein. Aber ein gut Teil Schuld trägt die Länge der Vorträge. Wenn man dann noch die sämtlichen Vorträge bald darnach gedruckt lesen kann, oft sind sie schon gedruckt, ehe sie gehalten sind, ja die Versammlung bekommt nur einen Auszug von dem zu hören, was im Buch oder Heft viel vollständiger und schöner gesagt ist, dann kann man sich nicht wundern, wann das Interesse an der Versammlung selbst, an den Vorträgen ein überaus geringes ist. Ja man darf sich nicht wundern — wie oft ist darüber, aber vergeblich, geklagt worden —, daß bei all diesen großen Konferenzen so wenig oder nichts herauskommt. Dem entspricht auch die leidige Unart vieler Versammlungen, daß sie auf den Antrag irgend jemandes, der oft noch dazu vorher bestellt worden ist, beschließt, von einer Besprechung abzusehen, um den Eindruck des Gehörten nicht „abzuschwächen". In vielen Fällen eine leere Phrase, hinter die sich Bequemlichkeit, Trägheit oder Liebedienerei, Schöntuerei oder was sonst versteckt. Jedenfalls höchstens in einem unter hundert Fällen, wo sie angewandt wird, am Platz! Nein, nein — der Vortrag soll eine gut vorbereitete Augenblicks-Tat sein, die nicht ohne weiteres dem Drucker anvertraut wird (übrigens lehrt

auch die Erfahrung, daß in den wenigsten Fällen dabei die Druckkosten gedeckt werden). Und die Besprechung soll sich zum Vortrag verhalten wie die Frucht zur Blüte. Wie das im einzelnen einzurichten sei, ist hier nicht auszuführen. Es wird sehr verschieden sein und untersteht der Konferenz und vor allem der vorbereitenden Konferenzleitung. Daß dann auch für die Besprechung jedem Redner höchstens fünf oder zehn Minuten zugebilligt werden, ist eine nur nebenbei zu machende, aber selbstverständliche Forderung. — —

Konferenz-Eindrücke, in sieben goldene Regeln zusammengefaßt, wollten wir bieten. Wir könnten noch manches andere sagen und behalten uns vor, gelegentlich auf das wichtige Thema zurückzukommen. Die angeführten Beispiele sind nicht beliebig herausgegriffen, sondern typisch. Namen und Daten haben wir nur da genannt, wo wir naheliegende Mißverständnisse verhüten zu sollen meinten. Wo manches und manche vielleicht zu offen bezeichnet zu sein scheinen, wolle man nicht vergessen, daß nur die Liebe hier zu sprechen sich bemüht hat, die Liebe, die *εἰς οἰκοδομήν* im biblischen Sinne tätig sein will. Auch das dürfte nicht zu übersehen sein, daß in unserer Studierstube nur Pfarrer und Theologen oder kirchlich und theologisch in hohem Grade interessierte Laien als Leser in Betracht kommen, die keinen Mißbrauch mit dem Vorstehenden treiben werden, aber in der Lage sind, an ihrem Teil mit Energie auf Beachtung und Durchführung der sieben goldenen Regeln zu bringen. Möchten sie das alle tun!

---

# Zur Schulaufsicht der Geistlichen.

## 1. Von Superintendent Meyer in Belzig.

Neulich habe ich gelesen, daß eine Anzahl von Geistlichen irgendwo von Vereins wegen sei versammelt gewesen und habe einmütig beschlossen, die Geistlichen müßten loskommen von der Schulaufsicht, denn die sei eine Krux — ein Kreuz für sie. Erst wollte ich's nicht für möglich, geschweige für wirklich halten. Aber der Ort, wo es stand, die Art, wie es da stand, zwangen mich mit jenem Pontifex auszurufen: Es ist so; es ist wirklich so. Und dann habe ich bei mir gedacht: Das sind gewiß lauter Theologen, die nicht bedachten, daß der Herr und Meister, dem zu dienen sie sich verpflichtet haben, nicht gesagt hat: Wer mir nachfolgen will, der werfe sein Kreuz von sich oder sehe, wenn er das nicht kann, doch ja zu, wie er davon loskommt! Sein Ausspruch lautet vielmehr: Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein. Mit solchen Gedanken habe ich aber doch wohl denen unrecht getan, die den Beschluß gefaßt haben. Daher nehme ich jetzt lieber an, sie sind unmuts gewesen bei ihrem Zusammenkommen, haben auch wohl Ursache gehabt dazu, und in ihrem Unmute haben sie den Beschluß gefaßt und sich dabei im Ausdrucke — sie mögen mir meinen Ausdruck verzeihen — so verhauen. Damit könnte ich ja die Sache auf sich beruhen lassen. Aber der Beschluß ist in die Öffentlichkeit getreten, von Hunderten, ja vielleicht Tausenden von geistlichen Schulinspektoren — ich sagte ebenso gerne, oder noch lieber, Schulaufsehern, will aber auch darin niemanden kränken — gelesen worden, und wenn die alle schweigen, und sich nirgends eine Stimme dagegen erhebt, dann sieht's so aus, als fände der Beschluß überall Zustimmung, und wären alle damit einverstanden. Daher halte ich es für meine Pflicht, an einer Stelle wenigstens öffentlich zu erklären: Das ist nicht der Fall, bei mir nicht, und bei vielen andern auch nicht!

Wer hätte vor dreißig Jahren so einen Beschluß für möglich gehalten! Da kam das Zivilstandsgesetz, und eine Anzahl von Geistlichen gab gewissens-

halber auf einer Versammlung in Gnadau die Erklärung ab, daß dadurch ihre Stellung zur Frage der Wiedertrauung Geschiedener nicht berührt oder geändert werde. Das erregte großes Mißfallen, und von Berlin kam der Befehl, diese Geistlichen sollten alle als Schulinspektoren abgesetzt werden. Das wurde damals als ein harter Schlag und eine schwere Strafe empfunden, so daß aus ihren Kreisen die Bitte ausgesprochen wurde: Hält man uns für strafbar, so strafe man uns, wie man will; nur das tue man uns nicht an! Der Schlag wurde nicht so hart, als er angedroht war. Die Absetzung blieb auf die beiden (nach ministerieller Auffassung) Hauptschuldigen beschränkt, denn die Regierung in Magdeburg erklärte, daß sie gerade die davon Bedrohten als Schulaufsichtsbeamte nicht missen möchte.

Nun haben sich ja allerdings seitdem die Verhältnisse wesentlich geändert, und die Tage der geistlichen Schulaufsicht sind gezählt. Das gebe ich ohne weiteres zu, und davon bin ich fest überzeugt. Die Frage kann nur sein: Haben wir Geistlichen Ursache, uns des zu freuen, und Anlaß, der Entwicklung der Dinge vorzugreifen, indem wir trachten möglichst bald von der Schulaufsicht loszukommen?

Diese Frage ist m. E. nach jeder Richtung hin zu verneinen, auch mit Rücksicht auf unser geistlich, unser Hauptamt. Wir haben auf den Pfarrherrn verzichtet und wollen viel lieber Pastoren, Hirten, heißen und sein. Das mahnt an den Auftrag, den wir als echte Nachfolger Petri von ihm ererbt haben in dem Worte des Herrn: Weide meine Schafe! Weide meine Lämmer! Mit wieviel größeren Schwierigkeiten wird die Erfüllung dieses Auftrages verknüpft sein, wenn wir nicht mit der Schule, in der Schule, durch die Schule wirken und arbeiten dürfen am geistigen, geistlichen und sittlichen Wohle unserer Kinder. Unserer Kinder, sage ich mit vollem Bedachte, denn sie sind nächst den Eltern uns befohlen, uns ans Herz, uns aufs Gewissen gelegt. Freilich sagt man: Das ist eine ideale Anschauug, der sonst die Wirklichkeit viel näher kam, als heutzutage. Darüber ließe sich streiten. Wenn man die wirklichen und nicht die gedachten Wirklichkeiten von einst und jetzt gegeneinander hält, kann man doch zu der Auffassung kommen, daß wir in den Lehrern jetzt durchschnittlich geschicktere und willigere Mitarbeiter haben, als sie unsere Vorfahren hatten. Daß sie als Stand sich jetzt anders fühlen und anders auftreten wie früher, das hat sein gutes Recht; daß manche unter ihnen aus diesem erhöhten Standesbewußtsein heraus und auch wohl einige infolge ihrer inneren Stellung zur Kirche unsre Mitarbeit an und in der Schule nicht gern sehen, ist ein beklagenswerter Übelstand. Der braucht uns aber die Arbeit nicht zu verleiden. Im Gegenteile! Dem gegenüber sollen wir uns freuen, daß wir noch das Recht und die Pflicht haben an und in der Schule mitzuarbeiten. Hat aber so ein Lehrer, der uns mit innerm Widerstreben entgegentritt, in der Beziehung das Herz auf dem rechten Flecke, daß er seine Schule und seine Kinder lieb hat, und merkt er, daß wir in dieser Liebe mit ihm eins sind, daß wir auch sein Bestes suchen, daß er bei etwaigen Mühen und Sorgen, Nöten und Kämpfen Verständnis, Teilnahme und Rückhalt findet, dann müßte er doch ein ganz verstockter Mensch sein, wenn man zu ihm nicht wenigstens ein erträgliches Verhältnis herstellen könnte. Mir ist ein solcher kaum schon vorgekommen. Wenigstens weiß ich aus dem Gedächtnis keinen zu nennen. Wohl aber könnte ich aus meiner Erfahrung manches erfreuliche, ja ergreifende Beispiel davon erzählen, wie anfängliches Widerstreben sich in williges Vertrauen verwandelt hat. Und wenn wir hier und da an den Lehrern etwas zu tragen haben — haben sie vielleicht nie etwas an uns zu tragen? Steht das Wesen der Liebe, die wir haben, predigen und üben sollen nicht gerade darin, daß wir immer besser unsre Mitmenschen tragen und ertragen und uns mit ihnen vertragen lernen?

Doch es soll noch vieles andere geben, was uns Geistlichen die Schulaufsicht verleiden kann, ja, wie wohl gar gesagt wird, verleiden muß, als da ist die Plackerei mit vielen äußerlichen und kleinlichen Dingen und Geschäften, die nicht allzu liebenswürdige Behandlung, die uns manchmal von oben herab zuteil wird, der Mangel an entsprechender Vergütung und gebührender Anerkennung unserer Arbeit. Auch dazu einige Worte! In mein jetziges Amt bin ich von dem seligen Oberhofprediger Kögel mit dem Worte eingeführt: Ich will lieber der Türe hüten in meines Gottes Hause usw. Wie oft ist mir das Wort ermutigend und tröstlich gewesen! Wie viele Türhüterarbeit, Sklavendienst nach alter Anschauung, hat unsereins zu tun — und doch, sie muß getan werden, und auch sie kann und soll getan werden im Dienste Gottes und seiner Gemeinde, im Dienste unseres Volkes und unseres Vaterlandes, in der Kirche sowohl als in der Schule, und vorläufig sind wir noch dazu angestellt. Ein Angestellter hat Vorgesetzte. Von denen erfährt er wohl einmal eine Behandlung, die ihm nicht gefällt. Geschieht's mit Recht, so muß er sich beugen. Geschieht's mit Unrecht, so darf er sich wehren, und es ist gar nicht gesagt, daß er dabei den kürzern zieht. Manch liebes Mal habe ich das Gegenteil erlebt bei mir und andern. Und ebenso kann ich bezeugen, daß Geistlichen, die mit Lust und Liebe, Eifer und Treue an der Schule und für die Schule arbeiten, die Anerkennung von seiten der Schulbehörden nicht versagt wird. So bleibt nur noch die Frage des Lohnes. Früher war die Arbeit an der Schule rechtlich und tatsächlich ein Teil der Arbeit des geistlichen Amtes. Das ist rechtlich ja anders geworden, tatsächlich aber meist geblieben, wie es war. So, könnte man sagen, laßt es auch dabei bewenden. Aber ein anderes tritt jetzt mit ein. Die Anforderungen, die an den Geistlichen als Schulinspektor gestellt werden, sind in stetem Wachsen. Darum wäre es nur gerecht, wenn ihnen unmittelbar auch etwas mehr dafür gegeben würde — und ich denke, das wird auch kommen und am ehesten, wenn wir nicht darnach schreien, die Schulaufsicht los zu werden, vielmehr darnach trachten, sie festzuhalten, solange es möglich ist. Das ist m. E. auch unsre Pflicht zum letzten, aber nicht zum geringsten in Rücksicht auf unsere Gemeinden. Für sie gehören, wenigstens hierzulande, Kirche und Schule zusammen und besonders die Lehrer, die ein Kirchenamt bekleiden, zur Geistlichkeit. Sie haben für den Pastor, der für ihre Kinder in der Schule nicht mitsorgen und mitwirken will, gar kein Verständnis, und können's auch nicht haben, denn der Pastor ist, das muß ich wiederholen, doch auch der Pastor ihrer Kinder!

Darum, liebe Brüder, lasset uns nicht müde werden das Gute zu tun. Lassen wir uns das nicht eine Last, sondern eine Lust sein, und selbst wenn's zu einem Kreuze würde, wollen wir's tragen, solange es Gott gefällt.

Mir ist seit 33 Jahren die Arbeit an der Schule, in der Schule, mit der Schule ein Ehrenkreuz, das ich nicht missen mag.

### 2. Von Pfarrer D. **Rieks** in Profen bei Zeitz.

Im vorigen Hefte empfiehlt Hauptlehrer Klempt die Lösung der Schulinspektionsfrage nach den Rezepten Dörpfelds. Die vortrefflichen Schriften von D. Bossert und von Rektor und Pfarrer Becker über die Schulaufsicht werden auch von ihm wie von denen um Dörpfeld überhaupt totgeschwiegen. Diese machen — ich habe mit ihrer vielen verkehrt — gar kein Hehl (unter sich und zuweilen auch publice) daraus, daß die Theologen unfähig sind, auch nur den Religionsunterricht zu leiten. In der Becker'schen Schrift findet sich eine ganz vortreffliche Kritik der Dörpfeld'schen Vorschläge. Was soll man mit der Familie als dem Vollinteressenten der Schule machen in Stadt und Land, wo kaum ein Hausvater von hundert erscheint, wenn zur Versammlung der Hausväter in

Schulangelegenheiten geladen wird? Die Ortsschulinspektion für unsere Landgemeinden, auch für evangelische Diaspora-Schulen in katholischen Städten wird wegdekretiert, also für einen großen Teil unserer Schulen. Daß größere Schulsysteme einen Rektor erhalten, und die Geistlichen großer Gemeinden genug mit der Seelsorge zu tun haben, versteht sich auch ohne Dörpfeld von selbst. Aber wir haben auch eine sehr große Zahl sehr kleiner Gemeinden, in denen der Pastor viel freie Zeit hat und der Lehrer der Aufsicht ebenso bedarf, wie die Angestellten eines großen Schulbetriebes.

Was über das Aufhören von Differenzen zwischen Lehrer und Pastoren bei Wegfall der Ortsschulinspektion gesagt wird, verrät wenig Erfahrung und Menschenkenntnis. Der Gegensatz wird dann um so größer werden, auch wenn kein Küster- und Organistendienst mehr dem Lehrer sein Streben nach Gleichberechtigung erschwert. Ich habe eine Reihe von jungen Leuten für das Lehrer-Examen vorbereitet, meinen Bruder und meine Tochter für das Lehramt herangebildet, auch 1872 an einem Lehrer-Seminar eine Zeitlang unterrichtet, aber trotz aller Lehrerfreundschaft sehe ich in der Aufhebung der ja vielfach schwierigen und sorgenvollen Schulinspektion ein großes Unglück für Familie, Schule und Kirche. Schon der Kostenpunkt sollte und wird in unserer Zeit der hohen Besteuerungen von Neuerungen abhalten.

Die Lehrer sind in ihren Forderungen einig. Auch die Dörpfeldianer verteidigen den auf Lehrerversammlungen angegriffenen Pastorenstand nicht. Da stimmt einen die Uneinigkeit in unserem Lager sehr traurig.

---

# Für den Arbeitstisch.

## 1. Neue Bibelübersetzungen.

Seitdem Kautzsch' Altes Testament und Weizsäckers Neues Testament zu einem Bande vereinigt das klassische Werk einer auf wissenschaftlichem Grunde ruhenden Volksbibel darzustellen angefangen und neuerdings durch eine im Preise bedeutend herabgesetzte Ausgabe der bibellesenden Christenheit noch zugänglicher gemacht worden sind, regt es sich auf allen Seiten, neue, zeitgemäße und getreue Bibelübersetzungen ins Leben zu rufen. Daß dabei in erster Linie das Neue Testament ins Auge gefaßt wird, ist nur zu natürlich. Einige dieser neueren Werke, die allerdings alle an einem zu hohen Preise kranken, seien hervorgehoben.

Wiese, das Neue Testament (Berlin, Warneck. Geb. 3 Mk., feiner 4,50 Mk.) bietet Übersetzung, Anmerkungen (etwa $^1/_{10}$ des Textes an Umfang), die Parallelstellen von Nestle am Rande und eine Zeittafel von Th. Zahn als Beilage. Die Übersetzung bemüht sich möglichst wortgetreu zu sein und wird dabei oft ungefällig, ungeschickt; sie hat zwar Absätze, aber keine Überschriften. Die Anmerkungen sind sachlich, mitunter willkürlich und theologisch nicht immer auf der Höhe. Am ehesten werden sich mit Wiese befreunden, die des Grundtextes nicht mächtig nach seiner tunlichst sklavischen Nachbildung ausschauen und dabei gegen die neuere Bibelforschungsarbeit mißtrauisch sind.

Einen ganz anderen Eindruck macht Stage, das Neue Testament (Leipzig, Reklam. Geb. 1.20 Mk). Hier ist das Ziel: Übersetzung

in die „Sprache der Gegenwart“, im Ganzen vortrefflich erreicht, und dem Bibelleser durch den bloßen Wortlaut verständlich gemacht, was er in Luthers Übersetzung erst nach vielem Suchen gewinnen konnte. Einleitungen, kurz, objektiv, aber vollgenügend, Überschriften, tunlichst zu längeren Abschnitten, immer knapp; selten Anmerkungen unter dem Text, öfter Einschaltungen im Text, die freilich gelegentlich zu weit gehen, vorsichtige, aber mutige Benutzung der neueren Forschungsergebnisse, das sind die hervorragendsten Zierden des Buches, dem nur eine Bezeichnung der einzelnen Verse, die ganz fehlt, zu wünschen wäre (z. B. des Vergleichens, des Zitierens wegen).

## 2. Fritz Lienhards Schriften.

**Von Parochialvikar Scheurlen in Tailfingen (Württbg.).**

Der Versuch, einer literarischen Erscheinung von der Art und dem Einfluß Lienhards in diesen Blättern eine kurze Abhandlung zu widmen, bedarf wohl keiner Rechtfertigung. Als ein Dichter, welcher uns eine große Weltanschauung in poetischen Formen bietet, ist Lienhard bereits eine Macht in unserem deutschen Geistesleben geworden und verdient es darum auch, in einer theologischen und kirchlichen Monatschrift gewürdigt zu werden.

1. Lienhard ist am 4. Oktober 1865 zu Rothbach im Elsaß geboren und ist also — fast ein Wunder für den, der seine Schriften kennt — ein geborener Franzose. Herangewachsen unter dem halbfranzösischen Einfluß der „elsässischen Kultur“ und als Berliner Student in die Bewegung der Jüngstdeutschen in der Literatur geraten, fand er aus Naturalismus und Mystizismus, aus allen Ismen der blasierten, lärmenden Großstadt heraus den Weg zur Natur, zur Heimat- und Höhenkunst, zur großen deutschen Poesie. Es war ein Weg heißer Kämpfe, unermüdlicher Arbeit und Selbstzucht, der Weg eines Menschen, der „unentwegt“ seinem Genius folgt. „Mensch sein ist auf alle Fälle wichtiger als Literat sein“ („Vorherrschaft Berlins“ S. 48) ist eines der bemerkenswertesten Worte Lienhards, und da die aus diesem Worte leuchtende Überzeugung durch alle seine Werke hindurchgeht, so begegnen wir in ihm einem der Großen, bei denen sich hohes dichterisches Können mit edlem reinem Menschentum zu einem wunderbar harmonischen Bild vereinigt.

Die zünftigen Literaten stellen den Dichter in die Kategorie der „Heimatkünstler“ und sie tun damit recht, wofern sie unter dem Begriff „Heimatkunst“ nicht die enge, beschränkte örtliche Kunst verstehen, welcher man höchstens kulturgeschichtliche, nicht aber ästhetisch-literarische Bedeutung zuschreiben kann. Die Wurzeln der poetischen Kraft Lienhards haben wir allerdings in seiner vollen, innigen Hingabe an die Heimat, an ihr Natur- und Menschenleben zu suchen, aber von diesem Boden aus ist sie höher gewachsen, ins Vaterland hinein und von da hinaus ins Weite, Allgemeinmenschliche. Auf der Grundlage der Heimatkunst hat sie sich zu einer neuen Höhen-, Volks- und Menschheitskunst ausgewachsen.

In den 14 Bänden Lienhardscher Schriften [1]) finden wir dies bestätigt. Ohne des Näheren auf Inhalt und Anlage der Werke einzugehen, wollen wir

[1]) Von Schriften Lienhards liegen uns (abgesehen von drei Jugendwerken) sämtliche bisher erschienenen, nämlich 14, vor. Sie sind in den Verlag Greiner u. Pfeiffer in Stuttgart übergegangen. Es sind fünf Prosabände: Die Vorherrschaft Berlins, geh. 75 Pfg. Wasgaufahrten. Ein Zeitbuch, geh. 2 Mk. Helden. Bilder und Gestalten, geh. 1,50 Mk. Neue Ideale. Gesammelte Auf-

auf knappem Raume ein Bild Lienhards des Kritikers und Dichters zeichnen. Bei Lienhard läßt sich noch weniger als sonst beides trennen. Wenn er kritisiert, so tut er es nicht aus einer Gesinnung heraus, die nur verneint, sondern als ein Dichter, der aus einem reichen Geist und vollen Herzen gleichzeitig zu geben vermag. Seine Dichtungen aber sind die poetische Anwendung, sind, man könnte fast sagen, Schulbeispiele seines Programms. Sie haben daher in den Augen dessen, der mit Vorurteilen an sie herantritt, vielleicht etwas Doktrinäres, aber für den Leser, der sich mit Liebe in sie versenkt, und der die zur gerechten Beurteilung eines Kunstwerks nötige Gleichheit der „Gemütslage" (Emerson) besitzt, sind sie natürliche Ausstrahlungen einer sonnigen, dichterisch verklärten, unabhängingen Weltanschauung.

2. Unter den fünf Prosabänden haben der zuerst und zuletzt erschienene eine gewisse äußerliche und innerliche Verwandschaft. Man kann das Thüringer Tagebuch (1904) die gereifte Frucht der verheißungsvollen Ansätze nennen, welche die Wasgaufahrten (1895) enthalten. Sie sind beide Wanderbücher von hohem Reize, welche uns die deutsche Landschaft mit den Augen eines Dichters sehen lassen und uns in eine von Gottes herrlicher Natur überwältigte Stimmung versetzen, in welcher wir über den Sinn des Lebens nachdenken und die Fragen des Zeitgeistes in einer ganz eigenartigen Beleuchtung betrachten. Auf den Höhen des Wasgaus läßt der Dichter Vergangenheit und Zukunft und die vielgestaltige Gegenwart an uns vorüberziehen. Das Problem, das ihn aufs innigste bewegt, und unter dessen ernsten Einfluß er jeden zwingt, der ihm auf seinen Wanderungen folgt, kehrt in der verschiedensten Form wieder: „Kind und Mann, Gotteskind und Staatsbürger, Weltfremder und Weltverklärer" zugleich zu sein. In der Stille des Thüringer Waldes („Thüringer Tagebuch" bestehend aus drei Büchern: „Elfenland", „Weimar", „Wartburg"), im „Elfenland" werden Erinnerungen in dem Dichter lebendig, und vor seinem rückschauenden Geist breitet sich der lange, schwere, durchmessene Weg aus. Es ist der Weg jedes Menschen „wieviel Irrtümer und Torheiten, wieviel Zorn und Schmerz, wieviel unreife Niedrigkeiten liegen am Heerweg nach den Höhen des Lebens!" (S. 45). Doch aus diesen Träumereien erwecken ihn die herben Pflichten der Gegenwart, sie rufen ihn ins Leben „aufs Schlachtfeld". Aus dem „Elfenland" steigt er hinab nach „Weimar". Da hält er Zwiesprache mit dem Geist Goethes und Schillers. Vor seinem eigenen Geist aber steigt das Neu-Weimar der Zukunft auf, das kommen soll und muß, um eine geweihte Zufluchtstätte vor dem versumpften Literaturgeist zu sein. Als eine Reaktionserscheinung gegen naturalistische Enge und symbolistische Künstelei sieht der Dichter eine Literatur kommen, in welcher der Geist Walters und Wolframs, Goethes und Schillers, der heiligen Elisabeth und Luthers wieder lebendig und mächtig wird. Und nun im dritten Buch: Auf zur „sonntäglichen Wartburg". In diesem Buch herrscht helle Sontagsstimmung, eine frohe, herzgewinnende Zuversicht und Lebensbejahung: „Nur Schwachheit flüchtet ins Jenseits. Alles ist euer — auch die Erde! Ihr aber seid Gottes — überall!" (S. 182).

---

säße, geh. 4 Mk. Thüringer Tagebuch, geh. 3 Mk.; ferner zwei Bände Lyrik: Die Schildbürger. Ein Scherzlied vom Mai, geh. 1,50 Mk. Gesammelte Gedichte, geh. 3 Mk.; endlich sieben Dramen: Odilia, Legende in drei Aufzügen. Gottfried von Straßburg, Drama in fünf Aufzügen. König Arthur, Trauerspiel in fünf Aufzügen. Münchhausen, Komödie in drei Aufzügen, geh. je 2 Mk. Till Eulenspiegel, Narrenspiel in drei Teilen, geh. 2,50 Mk. Wartburg, Dramat. Dichtung in drei Teilen, I. Heinrich von Ofterdingen, geh. 2 Mk. Ahasver, Tragödie, geh. 1,50 Mk. Jeder Band ist bei Mehrzahlung von je 1 Mk. auch gebunden zu haben.

Von diesem fröhlichen Geist sind auch Lienhards „Neue Ideale“ (1901) erfüllt. Ein Jahr vorher war seine Kampfschrift „Die Vorherrschaft Berlins“ (1900) erschienen, in welcher er mit aller Entschiedenheit Loslösung und Befreiung von der geistigen und künstlerischen Vorherrschaft Berlins, also Dezentralisation, Heimatkunst, Menschheitskunst fordert: „Ins Leben der Nation und des Erdballs hinein, in das Bewußtsein des alloffenen Weltraums, heraus aus den Hallen des Formalismus, des vierten Standes, der Nervenkunst, der Verstandestheorien“ (S. 45). Eine positive Ergänzung dieser mehr negativen Gedanken finden wir in den „Neuen Idealen“. Lienhard will diese Ideale nicht in bestimmte Formeln spannen, will nicht nach der Art der Berufskritikaster neue Ismen drechseln, sondern er ist großzügig, er will reden von den ewigen Grundlagen aller Kunst und Kultur, von Persönlichkeit; Volkstum, Gotteskraft, er will nicht skeptisch analysieren, sondern bauen und fördern, er stellt der l'art pour l'art das schon genannte Bekenntnis gegenüber „Mensch sein ist auf alle Fälle wichtiger als Literat sein“, er kämpft an gegen den müden, matten, verstandesdürren Pessimismus der Moderne. Mit den „Neuen Idealen“ zusammen gehören die Helden (1900), enthaltend einen Zyklus feinausgeführter, vielsagender Bilder und großgeschauter Gestalten aus Sage und Geschichte.

3. In des Dichters Dramen begegnen wir wieder der Gegenüberstellung der beiden Weltanschauungen, pessimistischer, grübelnder Weltverneinung und tatenfroher, pflichtverklärter Weltbejahung. In seinem „Till Eulenspiegel“ (1896) hat Lienhard die derbe geniale Gestalt der vorreformatorischen Zeit künstlerisch und menschlich vertieft und mit stark persönlichen Zügen ausgeführt. Das Drama ist entstanden in einer Zeit, da sich der verbitterte und im Kampf gegen den herrschenden Naturalismus verwundete Dichter in die Stille zurückgezogen hatte. Da machte er den Kneitlinger Schalksnarren erst zum satirischen Zuschauer, dann zum tragischen Opfer einer innerlich zerrissenen Zeitstimmung. Dem Helden fehlt die innere Festigkeit, Ruhe und starke Energie, wirklich gestaltend auf seine Zeit einzuwirken, er kommt nicht über freilich berechtigte, bittere Randbemerkungen zur Zeitgeschichte und satirische Ausfälle auf der Menschen Plumpheit und Entartung hinaus. Ihm gegenüber steht die kerngesunde, herzensstarke Bauerntochter Gertrud mit dem edlen, ruhigen, weisen, pflichterfüllten Hans Sachs, die beide die Täger einer höheren Weltanschauung der Tatkraft und Lebensbejahung sind. Auch im „Münchhausen“ (1900) hat der Dichter den gelungenen Versuch gemacht, die Gestalt des Helden psychologisch zu vertiefen und hat ein Drama von hohem poetischem Reiz und reichem Gehalt geschaffen. Mit ihm betritt Lienhard die Bahn, auf welcher sich das aus Blumenthals und Kadelburgs Händen befreite, große deutsche Lustspiel der Zukunft bewegen wird. Ein sonniger Humor lächelt aus dem Helden, der gewissermaßen die Verkörperung der ewigen Jugend ist. Lienhard hat es verstanden, uns die „Lügen“ des idealen Phantasten Münchhausen menschlich so nahe zu bringen, daß wir ihm unsere Sympathie nicht versagen können, seine „Lügen“ sind der goldene Rand um das graue Bild der Alltäglichkeit.

Sein Meisterstück scheint mir der Dichter im „König Arthur“ (1900) geschaffen zu haben, einem Drama von gewaltiger Größe der Intuition. Von dem großartigen Hintergrund des weltgeschichtlichen Zusammenstoßes der Briten und Angelsachsen hebt sich die tieftragische Gestalt des edlen Königs ab. In seiner weltfremden Einsamkeit wachsen ihm die Verhältnisse über den Kopf. Sie überwinden ihn, wenn auch nicht innerlich, so doch äußerlich, weil er nicht mehr die Kraft besitzt, sein hohes Wollen in die Tat umzusetzen. Im „Gottfried von Straßburg“ (1897) schildert Lienhard den inneren Kampf, durch welchen aus dem sinnenfröhlichen Tristansänger ein weltentsagender Asket, aus

auf knappem Raume ein Bild Lienhards des Kritikers und Dichters zeichnen. Bei Lienhard läßt sich noch weniger als sonst beides trennen. Wenn er kritisiert, so tut er es nicht aus einer Gesinnung heraus, die nur verneint, sondern als ein Dichter, der aus einem reichen Geist und vollen Herzen gleichzeitig zu geben vermag. Seine Dichtungen aber sind die poetische Anwendung, sind, man könnte fast sagen, Schulbeispiele seines Programms. Sie haben daher in den Augen dessen, der mit Vorurteilen an sie herantritt, vielleicht etwas Doktrinäres, aber für den Leser, der sich mit Liebe in sie versenkt, und der die zur gerechten Beurteilung eines Kunstwerks nötige Gleichheit der „Gemütslage“ (Emerson) besitzt, sind sie natürliche Ausstrahlungen einer sonnigen, dichterisch verklärten, unabhängingen Weltanschauung.

2. Unter den fünf Prosabänden haben der zuerst und zuletzt erschienene eine gewisse äußerliche und innerliche Verwandschaft. Man kann das Thüringer Tagebuch (1904) die gereifte Frucht der verheißungsvollen Ansätze nennen, welche die Wasgaufahrten (1895) enthalten. Sie sind beide Wanderbücher von hohem Reize, welche uns die deutsche Landschaft mit den Augen eines Dichters sehen lassen und uns in eine von Gottes herrlicher Natur überwältigte Stimmung versetzen, in welcher wir über den Sinn des Lebens nachdenken und die Fragen des Zeitgeistes in einer ganz eigenartigen Beleuchtung betrachten. Auf den Höhen des Wasgaus läßt der Dichter Vergangenheit und Zukunft und die vielgestaltige Gegenwart an uns vorüberziehen. Das Problem, das ihn aufs innigste bewegt, und unter dessen ernsten Einfluß er jeden zwingt, der ihm auf seinen Wanderungen folgt, kehrt in der verschiedensten Form wieder: „Kind und Mann, Gotteskind und Staatsbürger, Weltfremder und Weltverklärer“ zugleich zu sein. In der Stille des Thüringer Waldes („Thüringer Tagebuch“ bestehend aus drei Büchern: „Elfenland“, „Weimar“, „Wartburg“), im „Elfenland“ werden Erinnerungen in dem Dichter lebendig, und vor seinem rückschauenden Geist breitet sich der lange, schwere, durchmessene Weg aus. Es ist der Weg jedes Menschen „wieviel Irrtümer und Torheiten, wieviel Zorn und Schmerz, wieviel unreife Niedrigkeiten liegen am Heerweg nach den Höhen des Lebens!“ (S. 45). Doch aus diesen Träumereien erwecken ihn die herben Pflichten der Gegenwart, sie rufen ihn ins Leben „aufs Schlachtfeld“. Aus dem „Elfenland“ steigt er hinab nach „Weimar“. Da hält er Zwiesprache mit dem Geist Goethes und Schillers. Vor seinem eigenen Geist aber steigt das Neu-Weimar der Zukunft auf, das kommen soll und muß, um eine geweihte Zufluchtstätte vor dem versumpften Literaturgeist zu sein. Als eine Reaktionserscheinung gegen naturalistische Enge und symbolistische Künstelei sieht der Dichter eine Literatur kommen, in welcher der Geist Walters und Wolframs, Goethes und Schillers, der heiligen Elisabeth und Luthers wieder lebendig und mächtig wird. Und nun im dritten Buch: Auf zur „sonntäglichen Wartburg“. In diesem Buch herrscht helle Sontagsstimmung, eine frohe, herzgewinnende Zuversicht und Lebensbejahung: „Nur Schwachheit flüchtet ins Jenseits. Alles ist euer — auch die Erde! Ihr aber seid Gottes — überall!“ (S. 182).

---

sätze, geh. 4 Mk. Thüringer Tagebuch, geh. 3 Mk.; ferner zwei Bände Lyrik: Die Schildbürger. Ein Scherzlied vom Mai, geh. 1,50 Mk. Gesammelte Gedichte, geh. 3 Mk.; endlich sieben Dramen: Odilia, Legende in drei Aufzügen. Gottfried von Straßburg, Drama in fünf Aufzügen. König Arthur, Trauerspiel in fünf Aufzügen. Münchhausen, Komödie in drei Aufzügen, geh. je 2 Mk. Till Eulenspiegel, Narrenspiel in drei Teilen, geh. 2,50 Mk. Wartburg, Dramat. Dichtung in drei Teilen, I. Heinrich von Ofterdingen, geh. 2 Mk. Ahasver, Tragödie, geh. 1,50 Mk. Jeder Band ist bei Mehrzahlung von je 1 Mk. auch gebunden zu haben.

Von diesem fröhlichen Geist sind auch Lienhards „Neue Ideale" (1901) erfüllt. Ein Jahr vorher war seine Kampfschrift „Die Vorherrschaft Berlins" (1900) erschienen, in welcher er mit aller Entschiedenheit Loslösung und Befreiung von der geistigen und künstlerischen Vorherrschaft Berlins, also Dezentralisation, Heimatkunst, Menschheitskunst fordert: „Ins Leben der Nation und des Erdballs hinein, in das Bewußtsein des alloffenen Weltraums, heraus aus den Hallen des Formalismus, des vierten Standes, der Nervenkunst, der Verstandestheorien" (S. 45). Eine positive Ergänzung dieser mehr negativen Gedanken finden wir in den „Neuen Idealen". Lienhard will diese Ideale nicht in bestimmte Formeln spannen, will nicht nach der Art der Berufskritikaster neue Ismen drechseln, sondern er ist großzügig, er will reden von den ewigen Grundlagen aller Kunst und Kultur, von Persönlichkeit; Volkstum, Gotteskraft, er will nicht skeptisch analysieren, sondern bauen und fördern, er stellt der l'art pour l'art das schon genannte Bekenntnis gegenüber „Mensch sein ist auf alle Fälle wichtiger als Literat sein", er kämpft an gegen den müden, matten, verstandesdürren Pessimismus der Moderne. Mit den „Neuen Idealen" zusammen gehören die Helden (1900), enthaltend einen Zyklus feinausgeführter, vielsagender Bilder und großgeschauter Gestalten aus Sage und Geschichte.

3. In des Dichters Dramen begegnen wir wieder der Gegenüberstellung der beiden Weltanschauungen, pessimistischer, grübelnder Weltverneinung und tatenfroher, pflichtverklärter Weltbejahung. In seinem „Till Eulenspiegel" (1896) hat Lienhard die derbe geniale Gestalt der vorreformatorischen Zeit künstlerisch und menschlich vertieft und mit stark persönlichen Zügen ausgeführt. Das Drama ist entstanden in einer Zeit, da sich der verbitterte und im Kampf gegen den herrschenden Naturalismus verwundete Dichter in die Stille zurückgezogen hatte. Da machte er den Kneitlinger Schalksnarren erst zum satirischen Zuschauer, dann zum tragischen Opfer einer innerlich zerrissenen Zeitstimmung. Dem Helden fehlt die innere Festigkeit, Ruhe und starke Energie, wirklich gestaltend auf seine Zeit einzuwirken, er kommt nicht über freilich berechtigte, bittere Randbemerkungen zur Zeitgeschichte und satirische Ausfälle auf der Menschen Plumpheit und Entartung hinaus. Ihm gegenüber steht die kerngesunde, herzensstarke Bauerntochter Gertrud mit dem edlen, ruhigen, weisen, pflichterfüllten Hans Sachs, die beide die Täger einer höheren Weltanschauung der Tatkraft und Lebensbejahung sind. Auch im „Münchhausen" (1900) hat der Dichter den gelungenen Versuch gemacht, die Gestalt des Helden psychologisch zu vertiefen und hat ein Drama von hohem poetischem Reiz und reichem Gehalt geschaffen. Mit ihm betritt Lienhard die Bahn, auf welcher sich das aus Blumenthals und Kadelburgs Händen befreite, große deutsche Lustspiel der Zukunft bewegen wird. Ein sonniger Humor lächelt aus dem Helden, der gewissermaßen die Verkörperung der ewigen Jugend ist. Lienhard hat es verstanden, uns die „Lügen" des idealen Phantasten Münchhausen menschlich so nahe zu bringen, daß wir ihm unsere Sympathie nicht versagen können, seine „Lügen" sind der goldene Rand um das graue Bild der Alltäglichkeit.

Sein Meisterstück scheint mir der Dichter im „König Arthur" (1900) geschaffen zu haben, einem Drama von gewaltiger Größe der Intuition. Von dem großartigen Hintergrund des weltgeschichtlichen Zusammenstoßes der Briten und Angelsachsen hebt sich die tieftragische Gestalt des edlen Königs ab. In seiner weltfremden Einsamkeit wachsen ihm die Verhältnisse über den Kopf. Sie überwinden ihn, wenn auch nicht innerlich, so doch äußerlich, weil er nicht mehr die Kraft besitzt, sein hohes Wollen in die Tat umzusetzen. Im „Gottfried von Straßburg" (1897) schildert Lienhard den inneren Kampf, durch welchen aus dem sinnenfröhlichen Tristansänger ein weltentsagender Asket, aus

dem feurigeu Geliebten einer irdischen Maria ein begeisterter Verehrer der himmlischen Maria wird. In dem andern heimatlichen Drama, in der „Odilia“ (1898) aber ist der Gegensatz zwischen irdischer und himmlischer Gesinnung durchgeführt. Der Vater der Heldin, Eticho, ein stolzer harter Mann, bekennt, „die Erde zu verklären, Sonne zu sein, vermag ich nicht und will ich nicht. Ich kenne diese Brut! Sie sind nicht Helden, nicht Helden auf der Welt, im Haß nicht Helden!“ (S. 86), aber Odilia, seine Tochter, fühlt in sich die Kraft, der Liebe Freudenbotin zu sein, von Gott gesandt, die Menschen aus der Niedrigkeit des Alltags zu den lichten Höhen des Sonntags zu führen.

Die beiden jüngsten Dramen Lienhards sind Heinrich von Ofterdingen (1903) und Ahasver (1903). Im ersteren benutzt er den alten Sagenstoff, um ihn mit persönlichem Gehalt zu erfüllen. Das Drama (gedacht als I. Teil einer Trilogie: Heinrich von Ofterdingen, die heilige Elisabeth, Luther) enthält prächtige Volksbilder und ist durchhaucht vom erquickenden, frischen Waldesduft. Aus bewegten Szenen und starken Wandlungen heraus entwickelt sich der Bund des innerlich geläuterten Helden mit seinem Rivalen Wolfram. „Wilde Blumen und Goldkranz“, dort Heldenkraft, hier Weisheit, Leidenschaft, Zucht und Maß harmonisch vereinigt auf der Wartburg, in „Deutschlands Herzensgau“. — Ein ewig altes und darum ewig neues Menschheitsproblem wird im „Ahasver“ behandelt. Da wird der tragische Gegensatz zwischen Diesseits-Stolz und Jenseits-Verlangen, zwischen materialistischer und christlicher Weltanschauung gezeichnet. Im I. Teil des Dramas wird jene verkörpert durch Ahasver, diese durch seine Kinder Johannes und Veronika. Nach grenzenloser Macht strebt Ahasver, seine Kinder sind von der Liebe des Erlösers ergriffen. Ahasver stirbt nicht, er lebt fort in dem modernen materialistischen Zeitgeist, aber auch die sterben nicht aus, welche es jubelnd über die Erde singen, „daß wir Kinder der Sonne sind“ (S. 51). Der II. Teil der Tragödie spielt am Rhein, Zeit: Gegenwart. Es scheint vorübergehend eine Versöhnung möglich zwischen dem Professor einerseits und seinem Sohn und dessen Gattin andererseits. Doch sie gelingt nicht, unversöhnlich stehen sich beide Weltanschauungen gegenüber. Ahasver (der „Professor“) unterliegt zwar in diesem Ringen des Geistes, er stürzt hinab in den tosenden Rhein, „doch morgen komm ich wieder! Ewig wieder! Ich bin Ahasver!“ (S. 68).

4. Die Lyrik Lienhards endlich enthält alle in den genannten Schriften vorkommenden Gedanken in konzentrierter Form. In die Sammlung Gedichte (1902) sind zusammen mit verschiedenen noch nicht veröffentlichten Gedichten die „Lieder eines Elsässers“ (1895), „Die Nordlandslieder“ (1898) und die „Burenlieder“ (1900) aufgenommen. Überall tritt uns da eine wahre, echte, starke und durch das Medium einer dichterischen Phantasie hindurchgegangene Empfindung entgegen. Manchmal trifft Lienhard den innigen, schlichten Volkston, ganz ein Schüler von Goethe, manchmal trägt er uns im Schmuck der Poesie die schweren Gedanken einer emporstrebenden Weltanschauung vor. In den Nordlandsliedern ergreift ihn bisweilen eine unwiderstehliche Sehnsucht, aus der Welt Wirrnis in die Ewigkeit zu fliehen. In den Burenliedern ist er der von den Ereignissen der Gegenwart starkbewegte moderne Mensch, der aber in der Geschichte das Walten einer höheren Macht erkennt, und für den „alles Vergängliche nur ein Gleichnis“ ist. Ein wahres Prachtstück epischer Dichtung hat der Dichter in seiner entzückenden Frühlingsdichtung „Die Schildbürger“ (Mai 1900) geschaffen, ein „Scherzlied“, wie er es nennt, aber von tiefem Ernst und sonniger Heiterkeit zugleich erfüllt. Aus dem Bann staubiger Pergamente wird da ein Kaiser durch des erwachenden Frühlings Wunder erlöst, — eine Symbolik, wie man sie sich nicht schöner angewendet und ausgeführt denken kann.

Emerson sagt einmal: „Ein königlicher Zug gehört dem Dichter an: ohne Freudigkeit kann niemand Dichter sein." Nun wohl, diesen königlichen Zug, diese Freudigkeit hat Lienhard. Und er verbreitet diese Freudigkeit, denn er führt uns nicht in die engen düstern Gassen, in denen das Elend hockt, nicht in die glatten, parfümierten Salons, sondern auf die sonnigen Höhen. Nichts Häßliches, nichts Nervöses finden wir in seinen Dichtungen, da ist alles Freude und Güte und ein mit einem hohen Können gepaarter ernster Wille, der Menschheit zu dienen. Darum wünschen wir seinen Schriften von Herzen Eingang ins deutsche Haus, zumal ins deutsche Pfarrhaus. Da ist ein Dichter der schreibt

„Für Herzen, die im Lichte gehn
Und die das All in Einfalt sehn,
Für Arm und Reich, für Nord und Süd,
Soweit und innig Deutschland blüht!"
(Motto zu den „Schildbürgern").

**Nachtrag.** Fritz Lienhard. Oberflächen-Kultur. Verlag derselbe. 63 S. Preis 1 Mk. Nach Abfassung des obigen Referates hat der Dichter diese Schrift erscheinen lassen. In ihrem positiven Teil ist sie die innere Fortsetzung von Lienhards bahnbrechender Schrift „Die Vorherrschaft Berlins" und interessiert uns besonders durch die feinsinnige Analyse des jüngstverstorbenen Ästhetikers Heinrich von Stein, den Lienhard den letzten Idealisten des 19. Jahrhunderts nennt. Wichtiger aber erscheint uns die polemische Partie des Buches, die sich gegen den „Kunstwart" richtet, mit dessen Herausgeber der Verfasser im vorigen Jahr die bekannte literarische Fehde hatte. Diese Polemik ist schon deshalb beachtenswert, weil sie zu einer beiderseitigen „Abgrenzung" führte, welche einen tiefen Gegensatz zwischen den Zielen des „Kunstwart" und der theoretisch-erzieherischen Arbeit Lienhards aufdeckte. Es ist ein Gegensatz, der sich in den Begriffen „Kopf" und „Herz" ausdrücken läßt. Daß Avenarius zu sehr das künstlerische Können auf Kosten des seelischen betone, macht Lienhard ihm zum Vorwurf. Auch gegen die These polemisiert er mit Recht, daß Bildung nichts anderes sei als Ausbildung unserer Organe (der Dichter soll „richtig schauen", sagt Avenarius). Das sei Oberflächenkultur, welche kein Verständnis für eine von innen herausarbeitende künstlerische Erziehung habe. Es gebe noch eine wertvollere ‚Schönheit' als die Schönheit der sinnlich sichtbaren Form oder der Darstellung und Erzählung: das sei die innere Schönheit idealen Menschentums" (S. 61).

## 3. Parerga.

I. Bälder als man eigentlich hoffen durfte, liegt nunmehr auch die erste Reihe der neuen Goethe-Ausgabe in fünfzehn vornehmen Bänden (Leipzig, Bibliographisches Institut. Jeder Band 2 Mk. oder 3 Mk.) fertig vor. Indem wir auf die ausführliche Anzeige der Bände 1, 2, 4, 5 auf S. 255 hinweisen, bemerken wir, daß die vorliegenden Bände alles enthalten, was uns an dem Dichter Goethe interessiert, was in die Literaturgeschichte im engeren Sinn des Worts gehört: also sämtliche lyrischen Gedichte, Epen, Dramen, ferner Romane, Novellen, Erzählungen. Jedes Einzelwerk hat vor sich eine gut orientierende und das Verständnis vorbereitende Einleitung. Dazu kommt ein gründlicher Kommentar am Schluß jedes Bandes. Wie nötig eine derartige Bearbeitung, lehrt die Erfahrung. Es gibt unter den Werken Goethes manche, die ihn berühmt gemacht, ja seinen Weltruf begründet haben — und doch, wer liest sie noch außer in der Schule und von Berufs wegen, ja wer kann sie mit Verständnis und Genuß lesen, wenn ihm nicht Anleitung gegeben wird? Man denke an Werthers Leiden, die Wahlverwandtschaften, Wilhelm Mei-

sters und Fausts zweiten Teil. Da ferner auch an Goethes Werken und der Erschließung ihres Verständnisses gearbeitet, und neuerdings rüstiger und erfolgreicher als je gearbeitet wird, so mußten Text und Erklärung gegenüber älteren Volks-Ausgaben wesentlich gewinnen. Nimmt man hinzu, daß der unveränderte, unverstümmelte Goethe ohne Rücksicht auf Gesetze der Prüderie geboten wird (für Kinder und Wollüstige sind Goethes Werke nicht bestimmt), so darf man zusammenfassend sagen: für den überaus geringen Preis von 30 (oder 45) Mk. den fein ausgestatteten und gut gebundenen, trefflich erläuterten und echten Dichter Goethe besitzen zu können ist ein Fortschritt, auf den der Verlag alle Ursache hat stolz zu sein, über den der Leserkreis sich freuen darf. [1]).

Die Bibel nach der revidierten Übersetzung Luthers, die Apokryphen sehr ansprechend in kleinerem Druck, mit 240 in den Text eingedruckten und mit der zugehörigen Textstelle bezeichneten Bildern Schnorrs v. Carolsfeld (Konstanz, Hirsch. Geschmackvoll gebunden 3 Mk., in besserer Ausstattung zu 5 Mk. und 7.50 Mk.), acht Karten sind beigegeben. Sie ist als Traubibel besonders geeignet. Das Neue Testament mit Psalmen (ebenso, 60 Pf., 1 Mk., 2 Mk.) mit 100 Bildern Schnorrs v. Carolsfeld und anderen, vier Karten sind zugefügt. Beide Ausgaben mögen dazu dienen, die Bibel mit Hilfe der Kunst, auf die unsere Kirche zu ihrem Schaden allzulange verzichtet hat, mehr zum Volksbuch zu machen. Das Neue Testament wenigstens hat auch innerhalb des Textes am gehörigen Ort (nicht über dem Kapitel) Überschriften für kürzere Abschnitte, die das Verständnis an ihrem Teil erleichtern.

Eckart, Auslegung vieler schöner Sprüche Heiliger Schrift, welche Luther etlichen in ihre Bibeln geschrieben (Leipzig, Jansa 1,50 Mk.). Ein ansprechendes Büchlein, dem aber, zumal die Sprüche nicht alle in der Reihenfolge der biblischen Bücher gegeben wurden, ein Register hätte beigefügt werden sollen.

Ulrich-Kerwer, Bilder und Spiegel (Hagen, Rippel 1,50 Mk.) enthält etwa 100 kurze Aufsätze, meist erzählender Art, die geistliche Wahrheiten illustrieren, doch nicht immer gesund (s. S. 144 f.).

Graf (Vereinsgeistlicher), Die sozialen Gedanken der alttestamentlichen Lehrbücher. (Königsberg, Evang. Vereinsbuchhandlung, 10 Pfg.) Vortrag in Frankfurt a. M. vor der Gesamtvertretung der deutschen evangelischen Arbeitervereine gehalten.

Im Anschluß an die Studierstube 1904 S. 425 f. sei hier nur in Kürze mitgeteilt, daß von Hausrath, Luthers Leben (Berlin, Grote, 5 Mk.) soeben der zweite und letzte Band erschienen ist, und ihm dasselbe nachzurühmen ist, was schon S. 425 f. gesagt wurde.

König, Gustav, Dr. Martin Luther (Leipzig, Jansa. Geb. 2 Mk., fein geb. 3 Mk.) Es sind 48 bildliche Darstellungen, in denen der deutsche Reformator hier vor allem der Kinderwelt vorgeführt wird: der erklärende Text, knapp, kernig, körnig, steht immer auf der Nebenseite. Die feine und feinsinnige Ausführung wird im Zeitalter Denifles namentlich Konfirmanden dienlich sein.

U. Keßler, Durch Schwachheit zur Kraft. Berlin, Warneck, 30 Pfg. Diese Festpredigt, unlängst bei der Hauptversammlung der Gustav-Adolf-Stiftung in Heidelberg gehalten, ist es wert, durch den Druck veröffentlicht zu werden, da sie 2 Kor. 12, 10 in gewaltiger Weise als Erfahrungssatz

---

[1]) Gleichzeitig beginnt im gleichen Verlage zu gleichen Preisen in gleicher Ausstattung eine Ausgabe von H. v. Kleists Werken zu erscheinen, von denen der erste Band (Herausgeber Erich Schmidt) vorliegt.



aller Gottesmänner, als Losungswort der evangelischen Kirche, als Mahnruf an den Gustav-Adolf-Verein auslegt.

Schmitz, erweiterter katholischer Katechismus für Gymnasien (Regensburg, Pustet. 90 Pfg.) Linden, kleiner Katechismus der katholischen Religion (Regensburg, Pustet. 20 Pfg.). Beide Büchlein, die natürlich „mit kirchlicher Approbation" erschienen sind, mögen wohl in einer Zeit, wo die Wogen des konfessionellen Kampfes so hoch gehen, auch von evangelischen Christen, Theologen sonderlich, beachtet werden, damit sie dem Gegner nicht unrecht tun weder durch Unter- noch durch Überschätzung. Es handelt sich hier ja um die Grundlage des gegenwärtig in Deutschland gegebenen kirchlichen Unterrichts.

Josephson, Die deutsche Pfarrfrau (Hamburg, Schloeßmann. Fein geb. 4 Mk.) ist im sechsten und siebenten Tausend erschienen und bedarf nach dem, was die Studierstube 1903 S. 527, XIX c., über das treffliche Buch gesagt hat, keiner weiteren Empfehlung.

Bartels, Die deutsche Dichtung der Gegenwart (Leipzig, Avenarius. 6. Aufl. 4 Mk.), eine vortreffliche Fortsetzung und Ergänzung zu Bartels vortrefflicher zweibändiger Literaturgeschichte, die die wahrhaft bedeutenden Dichter der letzten fünfzig Jahre in tiefeindringenden Einzelschilderungen würdigt und unbeirrt von Zeitstimmung, Reklame und andern inkompetenten Beurteilern jedem Dichter und seinem Werk den gebührenden Platz in der Literaturgeschichte anweist. Dabei wird z. B. S. 312 Frenssens Jörn Uhl gering eingeschätzt, und manche andere allgemein akzeptierte Meinung berichtigt, das Urteil geklärt und der Überblick leicht und interessant gemacht. Nur die Bezeichnung „fromme Erzähler" (S. 91) für Horn, Glaubrecht, M. Nathusius, O. Wildermuth ist seltsam, unwürdig und mißverständlich (vgl. S. 104).

Sienkiewicz, quo vadis (Konstanz, Hirsch. Geb. 3 Mk.). Über den Inhalt ist 1904 S. 695 alles Nötige gesagt. Die vorliegende Ausgabe, deren Übersetzer nicht genannt ist, hat im Unterschied von der früher genannten stärkeres Papier, gröberen Druck und ist für Volksbüchereien das Richtige, da sie stellenweise nach Bedürfnis auch kürzt.

Feyerabend, Zenobia (Konstanz, Hirsch. Geb. 3 Mk.) enthält eine kulturgeschichtliche Erzählung aus den letzten Tagen Palmyras (272—274 n. Chr.) fesselnden und gewinnreichen Inhalts.

Dalmer, Um des Glaubens willen (Konstanz, Hirsch. Geb. 3 Mk.) bietet eine Erzählung aus der Zeit der Salzburger Emigranten, erschütternd, zum Dank und zur Treue gegen den Glauben an das Evangelium mahnend.

Plath, Karl Plath, Inspektor der Goßnerschen Mission (Bahn, Schwerin. 3 Mk.). Ein Lebinsbild des bekannten teuren Gottesmannes, einer anima candida im vollen Sinne des Worts, das der Sohn, dem Willen des Heimgegangenen gemäß, geschrieben, in Pietät und Liebe, doch objektiv und reiche Stoffülle aus reichbewegtem Leben darbietend. — Die Heftung ist so schlecht, daß das Buch beim Aufschneiden auseinanderfällt.

Hin und zurück (Halle, Müller. 5. Aufl. 5 Mk., fein geb.). Auf diese ganz vorzügliche apologetische Leistung, die in Romanform „Aus den Papieren eines Arztes" lebensvolle, tief ergreifende Zeugnisse von Seelenkenntnis bietet, wollen wir nicht verfehlen, zum zweiten Mal unter Hinweis auf S. 50 der Studierstube (Januarheft) empfehlend aufmerksam zu machen. Ein junger Theologe, Kind frommer Eltern, wird durch Autoritäten der Medizin und freigeistigen Umgang zum Naturalismus verführt und allmählich, unter Mitwirkung herber Schicksalsschläge, zu seinem Gott zurückgebracht.

Stockhausen (Fanny), Zwei Kämpfer am Niederrhein. (Leipzig, Jansa. Geb. 3 Mk.). Eine fein- und frommsinnige Erzählung aus dem elften und zwölften Jahrhundert.

Knodt, Fontes Melusinae (Altenburg, Geibel. Fein geb. 4 Mk.); ders. Aus meiner Waldecke (ebenso 2. Aufl.). Das erstgenannte Werk unseres verehrten Mitarbeiters bietet ein „Menschheitsmärchen“, in prosaischer und doch poetischer Sprache ein Lied der Sehnsucht nach edler Auffassung von Weib und Welt; das zweite enthält Gedichte, die gleichfalls tiefer, edler Sehnsucht nach dem Höchsten und Besten Ausdruck geben. Beide sind von Kampmann, dem Karlsruher Künstler, mit zahlreichen entsprechenden und ansprechenden Bildern versehen worden.

Von Meyers Großem Konversationslexikon (6. Aufl. Leipzig und Wien, Bibliogr. Institut) ist der 8. Band (von Glashütte bis Hautflügler. Geb. 10 Mk.) erschienen. Er enthält in bekannter Güte und Zuverlässigkeit alles, was für einen Gebildeten wissenswert ist, reichlich illustriert, auch Theologisches und Kirchliches (vgl. Studierstube S. 569), wie Glaube, Glaubensartikel, Glaubensbekenntnis, Glocken, Glossolalie, Gnade, Gnosis (4 Spalten), Gobet, Gott (4 Spalten) usw.

III. Das Türmer-Jahrbuch (von Frhr. v. Grotthuß, Verlag von Greiner & Pfeiffer in Stuttgart, geb. 8 Mk.), geht zum vierten Male in erweiterter Gestalt aus und behandelt mit vornehmem Sinn brennende Zeitfragen wissenschaftlicher, künstlerischer, allgemein öffentlicher Art. Stimmt man auch nicht allem, was gesagt wird, zu, so erkennt man doch gerne an, daß alles charaktervoll und beachtenswert in höchstem Maße ist. Daß z. B. über Katholizismus und Protestantismus an hervorragender Stelle nur ein Katholik (Spahn) zu Worte kommt, wirkt unbehaglich und wird durch Rogges nur allzu kurzes Referat S. 417—424 nicht ausgeglichen. Ganz ausgezeichnet und aller Beachtung wert ist Grillhoff, Allerlei Jugendliteratur (S. 263—278): es ist kaum glaublich, was für Schund und Blech (gerade heraus gesagt) unserer Jugend heutzutage von allen Seiten zu geringen und hohen Preisen zugeführt wird und massenhaft Verbreitung findet. Auf S. 140 behauptet Reinke, „Niemand hat Gott je gesehen“ und „Gott der Vater wohnt in einem Licht, da niemand zu kommen kann“ seien „Worte Christi“: daß das nicht zutrifft und den genauen Wortlaut kann man Joh. 1, 18; 1 Tim. 6, 16 nachlesen. Ebendort ist die Polemik gegen Harnack gänzlich gegenstandlos. Daß Detlev v. Liliencron, dessen Bildnis sogar beigegeben ist (S. 608), mit drei Gedichten (S. 363—369) Aufnahme gefunden hat, wird ebenfalls hie und da befremden. Aber dies und vieles andere kann die Freude daran nicht mindern, daß wir solch ein Jahrbuch haben, in dem auch der Theologe sich in so manche Lebensgebiete, die ihm ferner liegen und doch nicht ferne liegen dürfen, willig und leicht einführen lassen kann — eine Einführung, die ihm empfohlen werden muß.

---

# Weihnacht und Jahresschluß.

Von Karl Ernst Knodt.

## „Er wird dein ewiges Licht sein!"
Jes. 60, 19.

Daß Gott ein Licht — das hab ich stets gespürt,
Wenn Er mich aus der Nacht ins Licht geführt.
Daß Gott ein ewiges Licht wird sein,
Das kündet klar des Glaubens Schein.

## „Ihn Selber bet an!" (de Génestet).

Welch weckendes Wort: „Ihn Selber bet an",
Und nicht die Windeln, du gläubiger Mann.
Windeln sind nur das wechselnde Kleid:
Glaube sucht eine Ewigkeit!

## An die modernen Nicodemi.

Ihr geht bei der Nacht zu dem, der das Licht,
Und merkt die eigene Torheit nicht?
Was hilft's, daß ihr möchtet „verborgen" sein,
Wenn der euch erschaut, der wie Sonnenschein?

## Undankbare Arbeit.

Wirst du mit den Idealen
Diese deine Gegenwart
Einmal voll und scharf bestrahlen'
Fällt das Urteil sicher hart.

Alle Schatten werden treten
Grell hervor und schreckendgroß.
Drum auch harrte der Propheten
Immer der Verkennung Los.

## Neujahrsnacht.

Tausende von Glocken läuten
Einen gleichen klaren Ton:
Wie ein tausendstimmiges Beten
Steigt's hinauf zu Gottes Thron.

Unterm Sternenhimmel steh' ich,
Von dem Klang und Glanz berückt,
Und zum Weltenlenker fleh' ich,
Von der Stunde Macht durchzückt:

„Laß mein ganzes Volk empfinden
Diesen Einen Augenblick;
Laß sein Auge nicht erblinden,
Daß es lese sein Geschick

In den Sternen, aus den Klängen,
Die da weisen — himmelan“ ...
Volk, du reißt an tausend Strängen:
Auf! Zerreiß sie wie Ein Mann!

---

# Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

## 1. Zur Frage der Verständigung.

I. Unter der Überschrift: Man versteht sich nicht mehr schreibt die Allg. Ev. luth. KZtg. 1904 Nr. 36:

Zwar darin hat D. Rade recht, daß er auch für die modernen Theologen „Ernst“ und „Frömmigkeit“ in Anspruch nimmt und mit denen zürnt, die ihnen solches absprechen. Auch wir haben oft die einseitige Art beklagt, mit der von bibelgläubiger Seite da und dort Polemik getrieben wird, besonders von seiten der dii inferiores. Mit wuchtigen Keulenschlägen fallen sie über die wissenschaftliche Arbeit der Modernen her, oft auch ohne nur einen Schatten von Wissenschaft zu haben. Mit noch größerer Wucht lassen sie ihre Gerichtssprüche auf die Gegner herabfallen, sie zu Zerr- und Schreckbildern machend, an denen noch etwas Gutes zu finden geradezu ein Unrecht wäre. Uns hat diese Art nie gefallen, weil sie uns nicht der Billigkeit zu entsprechen schien. Wie es nicht immer Leichtfertigkeit ist, die zu Gegensätzen gegen die bisherige Schriftauffassung geführt hat, so ist auch die Frömmigkeit in den Reihen der Modernen nicht verbannt. Man mag diese Frömmigkeit nicht für vollwichtig erklären, aber daß sie da ist, daß man auch dort Gott und der Wahrheit zu dienen strebt, sollte man nicht leugnen. Man muß sich nur in den Zeitgeist und alle die Geisteskämpfe hineinversetzen, durch die schon seit Jahrzehnten unser ganzes Geschlecht hindurchgehen muß, schon die Gymnasiasten, noch viel mehr aber die Studenten, um zu verstehen, wie schwer es dem Glauben gemacht wird, sich zu bewahren. Wenn er sich nicht bewahren konnte in dem, was er festhalten sollte, aber doch das sich bewahrt hat, daß er zu Gott noch betet und ihm vertraut, so muß man über solchen Verlust zwar trauern, aber man soll den, der verloren hat, nicht als Heiden betrachten. Aber vielleicht hat er aus seinen Kämpfen noch mehr gerettet als einen verkümmerten Gottesglauben. Gibt es doch Theologen, die an das Alte Testament mit allem Freimute das Messer der Kritik legen, aber an ihren Heiland so glauben, wie nur der frömmste Pietist. Man sage nicht, das ist ein Widerspruch; es ist doch so, und wer einen Einblick in die Dinge hat, wird uns recht geben. Es gibt eben verschiedene Abstufungen in der modernen Theologie von der äußersten Linken bis zu der äußersten Rechten. D. Kaftan in Kiel hat das Wort von einer „verschränkten“ Theologie gemünzt; das ist ein gutes Wort. Auch verschränkte Theologie ist noch Theologie, ist noch nicht etwa bloße Religionswissenschaft oder gar Heidentum. Es ist in der Tat daher „bitteres Unrecht“, allem was modern heißt, „Frömmigkeit“, „Ernst“ und „Wahrhaftigkeit“ abzusprechen.

Rade antwortet darauf in der Chr. Welt 1904 Nr. 40 u. a.

Wenn ich die Vergleichung, die hier zu Ungunsten unsrer Zeit vollzogen ist, mit vollziehe, komme ich zu einem anderen Ergebnis: es ist heute viel gegenseitiges Verständnis vorhanden, und sofern man sich nicht versteht, steht im Hintergrunde die Tatsache, daß man sich früher noch viel weniger verstand. ...

Was sich geändert hat gegen früher ist dies, daß wir unsere Unterschiede ruhiger und offener anerkennen. Wir streiten uns nicht mehr so wie früher um

dasselbe Stück Land, sondern suchen nebeneinander Platz. Das kränkt die berufsmäßige Orthodoxie, sobald sie sich darauf besinnt. Aber eben das Wachstum des gegenseitigen Sichverstehens macht es ihr unmöglich, das alte Richtschwert des Damnamus zu schwingen. Man kann sagen, es setzt sich in unsren evangelischen Kirchen langsam und sicher ein neuer Begriff von der Einheit der Kirche durch. Der alte augustinisch-katholische sinkt, ein rein geistig-evangelischer siegt.

Wir verstehen jedenfalls unsre Konservativen ganz gut. Und wir haben Geduld mit ihnen, wenn sie mit dem Verständnis für uns Schwierigkeiten haben. Aber wenn sie mal zu toll daneben haun und uns in unserer Christenehre treffen, müssen wir uns wehren. Die größere Offenheit und Aufrichtigkeit, die in Kirche und Theologie zu herrschen anfängt, mag sogar den Konfliktsstoff hie und da häufen. Aber man darf sich dadurch nicht täuschen lassen und darum über Rückgang des Verständnisses klagen. . . .

II. Aus Nr. 37 der Allg. Ev. luth. Kztg. 1904 unter der Überschrift: Worin man sich noch versteht:

Gemeinsame Angelegenheiten gibt es bei den Protestanten, auch wenn sie in einzelnen Glaubensfragen noch so tief sich scheiden.

Hier können sich allerdings Positive und Moderne zusammentun. Denn es gibt in der Tat solche Interessen, an denen alle Protestanten teil haben vom ersten bis zum letzten. Man würde diese Interessen vielleicht nicht so rasch finden, wenn die römische Kirche nicht wäre, nicht so wäre, wie sie ist. Aber eben sie und ihre fortgesetzten Angriffe gegen die Protestanten haben diesen gezeigt, es gibt bei allem inneren Dissensus noch Gemeinsames bei ihnen. Denn alle fühlen sich in gleicher Weise betroffen, wenn man die Kirche der Reformation vom päpstlichen Stuhle aus eine „Pest" nennt; wenn Martin Luther so tief in den Kot gezogen wird, wie es nie mit einem großen, frommen Menschen geschah, und der Chor der katholischen Presse diesem schmutzigen Treiben jubelnd Beifall spendet. Alle fühlen sich in gleicher Weise entrüstet, wenn die evangelische Taufe von katholischen Bischöfen als ungültig erklärt wird, wenn die Ehe mit einem Protestanten Konkubinat heißt, wenn die Protestanten selbst noch im Tode als solche „Pest" gelten, daß man lieber einen ganzen Friedhof schließt, als einem verstorbenen Evangelischen einen Raum in der Reihe katholischer Gräber zu gönnen. Und nun noch die Rückberufung der Jesuiten — denn auch das Jesuitengesetz muß fallen, wie in Regensburg erklärt wurde und damit der Einzug der Todfeinde der Kirche der Reformation und allen evangelischen Wesens! Auch die gewandteste Verteidigung kann diesen Orden nicht weiß waschen, dessen Geschichte zu einem großen Teil eine Blut- und Tränengeschichte der Evangelischen ist. Es wäre noch viel anderes zu nennen daheim und draußen, in der Kirche der Heimat und auf dem Missionsfelde, um es klar zu machen, wie Rom in geschlossener Kolonne heranrückt; und Sieg um Sieg heftet sich an seine Fahnen. Katholisch ist Trumpf.

Die „Köln. Volksztg." irrt, wenn sie die Fragen des Kampfes um den Protestantismus auf gleiche Linie mit inneren Glaubensfragen stellt. Beides ist so verschieden, wie der steinerne Bau eines Gotteshauses verschieden ist von dem, was darin gelehrt wird. Den Bau, die äußere Existenz der Kirche der Reformation zu schützen, Licht und Luft ihr zu erhalten, das ist aller Interesse. In den inneren Lehrfragen können sich die Evangelischen scheiden und scheiden sich auch; hier bekämpfen sie sich auch und lassen nichts unversucht, „sich gegenseitig zu bekehren". Aber es wäre Torheit, wenn sie darüber das Gemeinsame vergäßen.

III. Der alte Glaube berichtet 1904 Nr. 46:

Wie es gemacht wird. Straßburg hat seinen neuen Professor für neutestamentliche Theologie und Exegese: Ernst von Dobschütz aus Jena. Die Tatsache ist bereits an dieser Stelle mitgeteilt worden. Wir meinen aber, daß es sich trotzdem verlohnt, auf die Berufung zurückzukommen. Sie ist für die Art und Weise, wie die Lehrstühle unserer theologischen Fakultäten besetzt werden, so bezeichnend, daß sie wirklich eine nähere Beleuchtung verdient. Die Unzufriedenheit über die an der Straßburger Fakultät herrschenden Zustände ist mit den Jahren so allgemein geworden, daß die Nachricht von dem Rücktritte des betagten Professors D. H. Holtzmann mit der größten Befriedigung aufgenommen wurde.

Man hoffte, daß nun endlich einmal die Stunde gekommen sei, die Straßburg einen positiven Professor bescheren werde. Aus den höheren Regionen kommen allenthalben die beruhigendsten Zusicherungen. Die Frage schien zudem in den besten Händen zu liegen, seit Staatssekretär von Köller zum Kurator der Universität ernannt worden war. Als konservativer Staatsmann mußte er es sich zur Ehre anrechnen, den Mißständen an der Fakultät ein Ende zu bereiten und dem einmütigen Wunsche aller kirchlichen Kreise durch Berufung eines Vertreters der gläubigen Wissenschaft entgegenzukommen. So ging das Wort von Mund zu Mund: „Beruhigen Sie sich! Sie werden einen positiven Dozenten erhalten." Im lutherischen Lager hielt man es aber doch für geratener, sich selbst zu rühren und dem allgemeinen Verlangen nach einem bekenntnistreuen Professor unmißverständlichen Ausdruck zu verleihen. Man setzte deshalb die in diesen Spalten gleichfalls schon erwähnte Petition an die Regierung auf, sammelte Unterschriften und gewann sie in großer Zahl bis hinein in die Reihen der Mittelpartei. Die Agitation wurde an entscheidender Stelle bekannt, fand hier aber kein sehr großes Verständnis. Man wollte offenbar nicht getrieben sein, sondern die Sache aus eigener Kraft ins reine bringen. Die feierliche Überreichung der Petition unterblieb deshalb von Woche zu Woche, bis endlich ein allen genehmer Tag vereinbart war. Ehe er aber noch erschien, war die Ernennung des neuen Professors bereits vollzogen. Köller weihte seine Fürsorge für die theologische Fakultät damit ein, daß er einen modernen Kritiker berief. Ein Schauspiel zum Lachen, wenn es nicht so unsäglich traurig wäre!

Wir zweifeln nicht daran, daß die Regierung von den besten Absichten beseelt war. Allein sie grub sich selbst die Grube, in die sie geschickte Hände gestoßen haben. Als die katholisch-theologische Fakultät in Straßburg gegründet wurde, vernahm man nichts davon, daß mit den Gehältern gegeizt worden wäre. Einzelne hervorragende Größen sind sogar glänzend bezahlt worden. Anders dagegen die evangelisch-theologische Fakultät! Der Versuch, die Gehälter der Professoren der evangelischen Theologie ganz auf die Staatskasse zu übernehmen, ist bekanntlich von dem Landesausschuß in der schroffsten Weise vereitelt worden. Eine Regierung, die den Kampf mit den ultramontanen Parteiführern aufzunehmen wagte, haben wir aber zur Zeit im Elsaß so wenig als in Altdeutschland. Und so kam man auf Losung eines „billigen Professors". Bei den schlechten Finanzen des Thomasstiftes, von denen sich die Fakultät mit zu nähren hat, ein leicht begreifliches Programm, unter paritätischen Gesichtspunkten aber betrachtet, eine Monstrosität, welche die Notlagen der evangelischen Kirchen im Elsaß grell beleuchtet. Hier setzten nun aber die Intrigen ein, die einen positiven Kandidaten nach dem andern zu Fall brachten. Das erste war, daß man den Gehaltsverhältnissen der einzelnen in Frage kommenden Professoren nachspürte. Sie waren natürlich in den meisten Fällen zu hoch. Selbst die bescheidene Gehaltskala der Wiener Fakultät, die nicht einmal der Universität angehört, sondern als kirchliche Einrichtung für sich steht, wurde zu üppig erfunden. Bestand aber schon dieses grundlegende Bedenken, so war es für den Professorenring und seine mächtigen Beschützer ein Leichtes, Wahrheit und Dichtung so wirksam zusammenzubrauen, daß die unbequemen Bewerber vollends aus dem Felde geschlagen werden konnten. Der eine war zu kinderreich, der andere zu rauhborstig, der dritte zu abgearbeitet. Kein Wunder darum, daß die Liste der positiven Kandidaten von Tag zu Tag zusammenschmolz! Endlich blieb nur noch der von der Mittelpartei besonders empfohlene Professor Dr. Barth aus Bern übrig. Und auch er mußte fallen, nicht als Reformierter, auch nicht als Vermittler, der den Modernen große Zugeständnisse macht, sondern als Republikaner, der nicht auf das glatte Parkett der Hoffähigkeit paßt. Damit aber stand die Regierung vor dem Nichts. Sie hatte sich den Händen der Fakultät selbst ausgeliefert und wählte nun das kleinste Übel aus der Fakultätsliste, den „billigen Professor", Ernst von Dobschütz aus Jena.

Es ist ein offenes Geheimnis, daß es bei Besetzung akademischer Lehrstühle nicht sehr reinlich zuzugehen pflegt. Um die meisten entbrennt ein oft von langer Hand her eingefädeltes Ränkespiel, in dessen Einzelheiten hinein zu schauen nicht gerade erbaulich wirkt. Wollte man aber ein Bild der unwürdigen Knechtschaft, in die unsere Kirche geschlagen ist, zeichnen, so könnte man kaum etwas Abstoßen-

deres finden als diese Straßburger Vorgänge. Wir lassen die Frage ganz aus dem Spiel, ob das System Althoff, das in Preußen so gerne mit dekorativen Scheinberufungen arbeitet, nicht auch in den Reichslanden gelehrige Nachbeter gefunden haben könnte. Die Tatsache, daß in einer der wichtigsten kirchlichen Angelegenheiten, der Erziehung des geistlichen Nachwuchses, aus Rücksicht auf den unbequemen Ultramontanismus das Billigkeitsprinzip proklamiert wurde und um seinetwillen schließlich zur Berufung eines jungen, so gut wie nicht bekannten Kritikers geschritten werden mußte, genügt, die traurige Lage der Kirche zu beleuchten. Sie sieht ihre gerechten Ansprüche von neuem verneint und kann zu dem Schaden bald auch den Spott fügen. Denn darüber wird kaum ein Zweifel bestehen, daß der Straßburger Fall der liberalen Presse als neues Beweisstück für die Behauptung dienen wird, die kirchliche Rechte verfüge über so wenig wissenschaftliche Kapazitäten, daß sie gar nicht in der Lage sei, die erledigten Lehrstühle zu besetzen. Dem gegenüber sei aber doch im voraus festgestellt, daß in und außer Deutschland wenigstens ein halbes Dutzend bewährter Vertreter der positiven Theologie vorhanden waren, die den Straßburger Posten mit Ehren geziert hätten. Wenn ihn nun ein Anhänger der modernen Kritik einnimmt, so ist dies, nächst der diplomatischen Begabung der Fakultät, vor allem dem Prinzip des „billigen Professors“ zu verdanken.

Diese Darlegung wird von Schiele in der Chr. Welt 1904 Nr. 43 mit „Humor“ beleuchtet, indem die wissenschaftlichen Veröffentlichungen und Verdienste Dobschütz' sowie die Anerkennung, die sie selbst bei katholischen Fachgelehrten gefunden haben, aufgezählt werden, auch Dobschütz' „Jugend“ (1870 geboren) mit dem Hinweis auf ähnliche Fälle in Schutz genommen wird, dann endlich der wohl kaum sachliche Schlußsatz folgt:

„Wir denken durchaus nicht gering von jener bekannten Pflanzschule gläubiger Theologie, von der Greifswalder Pepiniere, die für jede Lücke im Bestande des deutschen akademischen Theologengartens stets zur Nachpflanzung einen geeigneten wohlgepropften und geradegezogenen jungen Edelstamm zu liefern bereit ist; aber — Hand aufs Herz — hat bisher auch nur einer der Greifswalder Pepins, ja haben sie alle zusammengenommen schon das an gelehrter Arbeit geleistet, was der Alte Glaube an v. Dobschütz als „nichts Hervorragendes“ einschätzt?“

Darauf antwortet der Alte Glaube 1904 Nr. 4:

Schiele meint, es wäre sehr schade, wenn unsere Korrespondenz so ganz unbeachtet bliebe. Er setzt sie deshalb den Lesern der „Christlichen Welt“ Wort für Wort vor und erklärt dabei, daß sie für sich selbst spreche. Das scheint aber, wie wir fürchten, doch nicht ohne weiteres der Fall zu sein. Denn wenn sie so ganz für sich selbst spräche, hätte sie gewiß auch Schiele, an dessen geistiger Begabung zu zweifeln kein Grund vorliegt, sofort verstehen müssen. Zu unserm großen Bedauern haben wir aber festzustellen, daß es ihm trotz alles Eifers, mit dem er über unsere Korrespondenz herfällt, nicht gelungen ist, in ihren wahren Sinn einzudringen. Er scheint nichts davon zu ahnen, was uns in Wirklichkeit die Feder in die Hand gedrückt hat: wir meinen die Not der Kirche, ihre Entrechtung und ihre nie enden wollende Vergewaltigung. Aus ihren Mitteln werden die theologischen Lehrstühle an der Straßburger Fakultät zu einem großen Teil unterhalten. Und doch ist ihr unter deutschem Regiment, man darf wohl sagen, noch niemals die Wohltat eines positiven Dozenten gegönnt worden, obwohl in Altdeutschland die paritätische Besetzung der theologischen Lehrstühle seit Jahren immer mehr durchdringt. Von dieser großen, grundsätzlichen Frage des Rechts, die alle kirchlichen Kreise des Elsasses mit Sorge und steigendem Unwillen erfüllt, sprachen wir ...

Wir führen niemals gegen Personen, sondern stets nur gegen kirchliche Notstände die Feder. Wenn Rade und Genossen sich zu dieser Höhe der Auffassung nicht empor schwingen können, sondern sofort von den kleinlichsten Motiven persönlicher Natur zu reden beginnen, so mögen sie sich hüten mit „leichtfertiger Behandlung“ um sich zu werfen! Sie verraten damit höchstens, in welchem engen, dürftigen Gesichtskreise sich ihre eigenen Gedanken und Bestrebungen bewegen. Oder sollte das Ganze eine jener beliebten Klopffechtereien sein, die sich an irgend

einen Nebenpunkt klammern, um dafür über die Hauptsache desto graziöser hinwegzugleiten? Wir wissen, wie tödlich beleidigt unsere modernen Theologen sind, sobald man sie daran zu erinnern wagt, daß sie nur mit beflecktem Gewissen auf Stühlen sitzen können, die die altgläubige Kirche gestiftet hat. Solange aber in Straßburg keine gründliche Abhilfe getroffen ist, werden wir nicht aufhören, die traurigen Zustände in ihrer vollen Gefährlichkeit und Ungesetzlichkeit vor der Gemeinde zu enthüllen und den stolzen Kritikern immer wieder zuzurufen: es ist nicht recht, daß ihr sie habet!

Und nun der neue Professor selbst! Was an ihm zu rühmen ist, haben wir gerühmt. Es wurde von uns offen anerkannt, daß sich Dobschütz einer gewissen Mäßigung befleißige und namentlich die Ausschreitungen des religionsgeschichtlichen Radikalismus ablehne. Davon teilt jedoch weder Schiele noch Rade den Lesern der „Christlichen Welt“ etwas mit. Man schreibt Geschichte nach den Mustern eines Janssen oder, wenn das die Herren lieber hören, eines Denifle und wirft sich trotzdem zum Kämpen für Wahrheit und Gerechtigkeit auf. Wahrhaftig eine Rolle, um die sie kein ehrlich Denkender beneiden dürfte! Dann aber hageln die Anklagen wie eisige Schloßen auf unser armes Haupt. Wir sollen nicht auf den Gedanken gekommen sein, daß man einen Professor beruft, weil er tüchtig sei. Da können wir nur erwidern, daß wir diesen naiven Optimismus in Sachen der theologischen Berufungen schon längst beiseite gelegt haben. Wir haben selbst zu viel in diesen Dingen erlebt und kennen auch die Geschichte unserer theologischen Fakultäten, wie sie zuletzt noch ein gewiß einwandfreier Zeuge, der liberale Kirchenhistoriker Nippold, mit schonungsloser Offenheit dargelegt hat, zu gut, als daß wir nichts von dem Bestreben der modernen Richtungen wüßten, alle theologischen Lehrstühle für sich zu erobern, die Fakultäten gegen jeden fremden Eindringling hermetisch abzusperren und so, wie der eben genannte Nippold sich ausdrückte, „die Alleinherrschaft der theologischen Einzelschule zu etablieren“. Es liegt deshalb vollkommen in der Natur der Sache, daß gewisse Fakultätsvorschläge größeres Gewicht auf die Gesinnungstüchtigkeit als auf die wissenschaftliche Tüchtigkeit ihrer Kandidaten legen ...

Im übrigen können wir ihm nicht verhehlen, daß wir diese ganze Laufbahn unserer modernen theologischen Professoren, die sich sofort nach der Dienstprüfung als Dozenten an irgend einer Fakultät niederlassen, um dann vermöge eines natürlichen Entwicklungsgesetzes zum außerordentlichen und schließlich zum ordentlichen Professor vorzurücken, prinzipiell als eine schwere Gefahr für die Kirche beklagen und verwerfen ...

Schiele schleppt alles herbei, was von dem jungen Professor bisher an Kleinem und Großem geschrieben worden ist. Er hätte sich diese Mühe vollständig ersparen können. Denn wir kennen von Dobschütz noch einiges mehr, als was Schiele in seiner Absicht, den ungerechterweise Verfolgten auf ein möglichst hohes Piedestal theologischer Gelehrsamkeit zu heben, zusammengetragen hat. Dagegen sind wir außerstande, von unserm Urteil auch nur um eine Linie zu weichen ...

Wir bedauern, daß wir keine andre Wahl hatten, als Schiele und Rade auf das von ihnen mit Gewalt in den Vordergrund gezerrte persönliche Gebiet zu folgen. Ein zweites Mal werden wir uns hierzu nicht mehr nötigen lassen.

IV. In einer Nachschrift zur Beurteilung der Rostocker Allg. luth. Konferenz schreibt die Lutherische Rundschau Okt. 1904 S. 111 ff.

Wir können diesen Ausführungen unseres verehrten Mitarbeiters nur voll und ganz zustimmen mit dem Hinzufügen, daß wir Lutheraner, oder besser die lutherische Glaubenskirche der Rocher de Bronce, der eine feste Punkt in den Wirren des kirchlichen Halbglaubens, des römischen Aberglaubens und des ritschlschen und protestantenvereinlichen Unglaubens nur dann sein können, wenn wir der Welt, der gesamten christlichen oder unchristlichen Theologie und allen religiösen Bewegungen gegenüber mit dem unbedingten Anspruch auftreten, daß wir in unserm Bekenntnis, wie es in den Bekenntnisschriften formuliert ist, die absolute geoffenbarte göttliche Wahrheit haben, die einer Fortbildung und Umbildung durch die Theologie nicht fähig ist.

Die Stellung zur Heiligen Schrift ist heute für die lutherischen Theologen das Schibbolet, an dem sie erkannt werden. Der größere Teil derselben opfert,

wie fast alle nichtlutherischen aber „positiven" Theologen, dem Moloch der Zeit, dem Kritizismus, mit mehr oder weniger schmerzlichen Empfindungen und Bedenken, die von der Schrift bezeugte, in den Bekenntnisschriften vorausgesetzte und in den lutherischen Gemeinden noch bis auf den heutigen Tag als selbstverständlich geglaubte Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift. Daß diese Richtung unter den lutherischen Theologen auch auf der A. L. K. in Rostock die Majorität hatte, trat mehrfach auf der Konferenz hervor. . . .

Es wäre etwas Großes, wenn diejenigen innerhalb der A. L. K. sich enger zusammenschlössen, welche zur Heiligen Schrift wahrhaft lutherisch stehen, sich ihr unbedingt unterwerfen und für Ausbreitung dieses lutherischen Standpunktes ernstlich arbeiten. Die A. L. K. würde dadurch noch sehr an Kraft und Bedeutung gewinnen.

## 2. Kirche und Kunst.

„Zu unsern Aufgaben gehört auch die, zum Verstehen der christlichen Kunst zu erziehen. Und wenn das Volk nicht überhaupt zum Kunstverstehen erzogen wird, so ist unsere Aufgabe doppelt schwer, doppelt undankbar. So verbindet also uns Leute von der christlichen Kunst eine natürliche Waffenbrüderschaft mit den Vorkämpfern für allgemeine deutsche Kunsterziehung . . . . . Wir wollen nicht vergessen, daß gerade die Kirche am Anfang der Stellungnahme zum Kunsterziehungsproblem steht . . . Die protestantische Kirche, als Kirche der Freiheit, hat auch auf dem Gebiete der Kunst ihre Pflichten und ihre Rechte . . . . In den einzelnen Pfarrdiözesen sollten Kunstreferenten aufgestellt werden, die immer wieder die Mitglieder des Bezirks in freiem Vortrage über das Neueste orientieren und zur Aussprache bewegen, natürlich nicht so, daß daraus eine allgemeine Kunstplauderei wird, sondern unter Festhaltung des rein pädagogischen Zwecks". Aus dem Christlichen Kunstblatt (hrsg. von Pfarrer David Koch, Sept. 1904. Monatschrift, jährlich 6 Mk. Stuttgart, Steinkopf.)

Im Anschluß an diese sehr beachtenswerte Anregung Kochs ist hinzuweisen auf Kunsterziehung, Ergebnisse und Anregungen des ersten (zweiten) Kunsterziehungstages in Dresden 28. 29. September 1901, Weimar am 9.—11. Oktober 1903. (Leipzig, Voigtländer. 2. Aufl. Geh. 1 Mk., geb. 1,25 Mk.). Hatte der erste Kunsterziehungstag in Dresden (1901) die bildende Kunst zum Gegenstand gehabt, so befaßte sich der zweite mit Deutscher Sprache und Dichtung. Beide wiesen in mehrtägiger Verhandlung mittels einer Fülle von ganz vortrefflichen Referaten auf das Fehlen des Kunstfaktors in unserer Volkserziehung und die tiefgehende Bedeutsamkeit dieses Faktors hin. Aus den Vorträgen seien hervorgehoben: der Deutsche der Zukunft (von Professor Lichtwark); das Kinderzimmer (vou Lehrer Roß); das Schulgebäude (von Professor Fischer); der mündliche Ausdruck (von Pfarrer D. Hackenberg in Hottenbach); Jugendschrift, Schülerbibliothek, das billige Buch (von Hauptlehrer Wolgast in Hamburg); der Deutsche und seine Muttersprache (von Professor Dr. Waetzoldt in Berlin). Alle, die für Erziehungsfragen Interesse haben, geschweige die in einem Schulaufsichtsamte stehen, dürfen an den höchst anziehenden Verhandlungen mit ihrer überaus freimütigen Aussprache der ersten Sachkenner nicht vorübergehen: sie werden von der Lektüre unerwarteten Gewinn haben.

## 3. Worin die Reformierte Kirchenzeitung, das Protestantenblatt, der Vorwärts und die Studierstube übereinstimmen.

Die Reformierte Kztg. 1904 Nr. 41 schreibt über die Achtung der Religion:

Dem eben verstorbenen jüdischen Justizrat Staub soll die Stelle eines Reichsgerichtsrates oder eine Universitätsprofessur in Aussicht gestellt worden sein, wenn er sich zur christlichen Taufe bereit erklärt hätte. „Merkwürdig, wie gering die Bekenner des christlichen Staates von der Religion denken, daß man religiösen Männern solche Prostitution zumutet", — sagt der „Vorwärts" (7. September). Wir stimmen dem bei. Man mag zu dem Judentum stehen, wie man will: die Religion zum Handelsobjekt für eine wissenschaftliche Laufbahn zu machen, müssen wir jedenfalls ablehnen. Die Achtung des mosaischen Gesetzes und die Bewunde-

rung der prophetischen Religion haben wir mit den Juden gemein. Und diese teilen mit uns zumeist den Respekt vor dem Evangelium Jesu. Können wir uns darüber hinaus nicht näher kommen aus Gründen der persönlichen Religion und Rasse, so mögen wir es bedauern. Aber eine christliche Regierung wie jeder Privatmann sollte sich schämen, irgend welchen Vorzug des Juden sich nutzbar zu machen um den billigen Preis der Taufe, die dann beiden Teilen helfen soll. Und selbst wer aus religiösen Gründen „zu keiner Religion" gehört oder die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Religionsgemeinschaft als Nebensächlichkeit ansieht, wird doch nicht nach Belieben das Kleid wechseln. Er dürfte sonst bei den Besten unter uns die Achtung verlieren, wie vor sich selber. — (Mitgeteilt aus dem Protestantenblatt. Auch unsere Meinung).

## 4. Mirbach.

Die Chronik der Chr. W. 1904 Nr. 42. 43 bringt einen eingehenden Bericht über den „Fall Mirbach" und den „Fall Mirbachs", der den Verlauf ab ovo darstellt und in folgenden Ausführungen gipfelt:

Die Stimmung der Pastoren, soweit sie mit dem Volke selbst Fühlung haben, wurde am deutlichsten in einer Zuschrift an die Tägliche Rundschau zum Ausdruck gebracht. Hier hieß es Nr. 341 „In dem Rahmen evangelisch-christlicher Ethik ist das System Mirbach nicht unterzubringen. Denn das ist gerade das charakteristische Merkmal der evangelischen Anschauung, daß sie bei der Beurteilung des menschlichen Tuns vor allen Dingen auf die Gesinnung, die inneren Antriebe sieht, aus denen heraus der Mensch handelt, im Gegensatze zu der populären römischen Anschauung, die auf die Gesinnung weniger Wert legt und vor allen Dingen die Tat schätzt. Gewiß, es ist eine Riesentätigkeit, die der Freiherr entfaltet hat, und Riesenwerke, die seine Vereine errichtet haben, können Bewunderung verlangen. Sieht man aber auf die Gesinnung, aus der die Gaben geflossen sind, so ergibt sich ganz unausweichlich das Urteil: es sind in diese großen Werke neben den kostbaren Schätzen inniger, andächtiger Gottesliebe und goldschwerer, frommer Gesinnung in wüstem Gemisch ganze Unsummen von Unwahrhaftigkeit und Heuchelei, von eitlem Ehrgeiz und niedriger Gesinnung hineingebaut worden. Es ist da das Menschenmögliche geschehen, um evangelisches Empfinden zu verletzen, evangelisches Urteil zu verwirren und abzustumpfen und den Ernst und die Tiefe evangelischer Sittlichkeit in ihr Gegenteil zu verkehren. Gott sei Dank, daß gegen diese Art des Betriebes christlicher Wohltätigkeit die Presse auf ihrer ganzen Linie am Ende doch laut und entschieden Protest eingelegt hat, Protest gegen ein Treiben, dem ernste Kreise schon lange mit Staunen und wachsendem Mißbehagen zugesehen hatten.

Es ist das ein erfreuliches Zeichen, daß unser Volk mit den Grundgedanken der Reformation im Grunde doch tief verwachsen ist, wenn die reformatorischen Impulse auf dem äußersten rechten Flügel der Presse auch nur recht dunkel und schwach und auf der äußersten Linken verworren und verquickt mit fremden Ideen sich Ausdruck verschafft haben. Und Gott sei Dank, daß auch der Kaiser, auf den die Augen lange genug sehnsuchtsvoll gerichtet waren, am Tage von Speyer deutlich kundgetan hat, wie er zu der Sache steht. Gewiß fiel dem Kaiser die Trennung von Freiherrn v. Mirbach, der ein treuer, mit glänzenden Eigenschaften ausgestatteter Diener seines kaiserlichen Herrn war, schwer. ... Aber der Schritt mußte geschehen. ... Damit hätte die Mirbachkrise glücklich zu Ende sein können, wenn nicht übereifrige Anhänger des Freiherrn nun erst recht den Kampf aufgenommen und die Kirche mit ins Spiel gezogen hätten. Da regnete es zunächst Kundgebungen usw. Man erlebte das merkwürdige Schauspiel, daß eine ganze Reihe von hochachtbaren Männern sich einsetzten für ein System, das moralisch bankrott war. Sie taten es aus Beweggründen, die man menschlich schön nennen kann. Sie waren bestrickt von der Persönlichkeit des Freiherrn von Mirbach, mit dem sie solange zusammen gearbeitet hatten, und wollten ihn in der Not nicht im Stiche lassen. Freilich kam dabei das Verständnis für die Sache zu kurz. Verteidigen die Herren doch mit der Person ein System, das sie, gerade sie hätten verwerfen müssen, so wie es der Kaiser verworfen hat. Die Sache wurde dadurch ernst, daß die Herren ihren Erklärungen ihre kirchlichen Titel beisetzten, also neben ihrer persönlichen Ansicht die Autorität der preußischen Landeskirche für Herrn von

Mirbach in die Wagschale warfen. Und dagegen muß Einspruch erhoben werden; denn man kann nicht das Erstaunen verhehlen, daß der Unterschied zwischen protestantischer und nichtprotestantischer Auffassung gerade von diesen Spitzen und Säulen der Kirche verkannt und hintenangesetzt wurde."

Im Volke selbst fand diese Stimmung noch erheblich kräftigeren Ausdruck, namentlich in seinen liberalen Kreisen. Man wird sie nicht dadurch herabsetzen dürfen, daß man auf die sonstige kirchenfeindliche, ja irreligiöse Haltung dieser Kreise hinweist oder die Gleichartigkeit der Mirbachschen Geldbeschaffungsmethode mit dem auch hier gemeinüblichen System eitler Wohltätigkeit betont. Sondern wie das Volk von seinem Pastor eine bessere Sittlichkeit verlangt als von sich selbst, so beansprucht es auch, daß eine von dem Hofe und den höchsten Geistlichen protegierte Frömmigkeit sich vor den höchsten ethischen Forderungen nicht zu schämen braucht. Eine Kirche, die Volkskirche sein will, muß gerade dies Volksempfinden kennen, beachten und achten.

Scholz schreibt über Herr von Mirbach und die evangelische Kirche in einem Rückblick in der Chr. Welt 1904 Nr. 45 u. a.:

Mit welchen Mitteln dienen wir doch alle unsern Vereinen, sie mögen heißen, wie sie wollen? Jeder Winter gibt die Antwort darauf. Man veranstaltet Bazare, Lotterien, Konzerte, Theateraufführungen, lebende Bilder, zuweilen ein Kränzchen, wohl gar ein Tänzchen. Ein ziemlich buntes Gemisch und dem Gepräge nach unpersönlich .....

Neben dem Überwiegen des Unpersönlichen findet sich auch das Gegenteil. Wie gewinnt man neue Mitglieder für seine Vereine? Für jeden Vorstand eine wahre Gewissensfrage. Am meisten wird durch persönliches Werben erreicht .....

Diese Umschau bedeutet keine ethische Stellungnahme, zu der hier nicht der Ort ist. Sie will nur sagen, was landesüblich und nach öffentlichem Brauche zulässig ist, und will beweisen, daß Herr von Mirbach sich in dem Rahmen des Landesüblichen und öffentlich Gebräuchlichen bewegt hat. Er warf das Gewicht seiner Stellung in die Wagschale, er tat es mit großem Nachdruck und unvergleichlicher Ausdauer, er tat es vor allem mit staunenswertem Erfolg. Ist das an sich schon verdammlich? Sehen wir noch genauer zu .....

Aus alledem gewinnt man den Eindruck: die öffentliche Meinung hat mit zweierlei Maß gemessen, als sie an ihm so hart verurteilte, was sie sonst überall gelten läßt. Dies zweierlei Maß ist eine Ungerechtigkeit .....

Wie aber, wenn der Ausgang dieses Mannes sich zugleich als eine empfindliche Niederlage der evangelischen Kirche darstellt, an deren Nachwirkungen wir lange zu tragen haben werden? Und unsere Meinung ist allerdings diese: Als Freund der evangelischen Kirche, in ihrem Interesse, zu ihren Gunsten, fast dürfte man sagen in ihrem Namen hat Herr von Mirbach seine Arbeit getan, also trifft sie, was ihn getroffen. Sie hat sich wieder einmal als unfähig erwiesen, eine große Sache zu Ende zu führen. Sie ist die Kirche der Anläufe, der Zersplitterungen. Sie macht Versuche und läßt sie fallen. Sie tritt ins öffentliche Leben und büßt dabei einen Teil ihrer Autorität ein .....

Wir haben im letzten Menschenalter zwei große und kühne Vorstöße kirchlicher Aktivität erlebt. Der eine knüpft an den Namen Stöcker, der andere an den des Herrn von Mirbach an. Beide Männer, sonst vielfach Antipoden, so gewiß der eine den andern abgelöst hat, ereilt dasselbe Schicksal. Beide fallen der Sache zum Opfer, deren gefeierte Priester sie waren. In dem gleichartigen Schicksal beider Männer spiegelt sich die Lage der evangelischen Kirche, ihre Unfähigkeit zu durchgreifendem Handeln, ergibt sich aber auch der Schlüssel dieser Lage und damit eine letzte Erklärung, die, weit über die Zufälligkeiten des Tages hinausreichend, auf allen Seiten ernstlich erwogen werden sollte. Diese Erklärung hat eine formelle und eine materielle Seite. Nach der formellen Seite haben wir uns zu vergegenwärtigen, wo beide Männer ihren Ausgangspunkt suchten und von wo aus sie sich organisierten, nämlich im engsten Zusammenhang, in unmittelbarer, vertrautester Fühlung mit den für das Staats- und Gesellschaftsleben schlechthin maßgebenden Stellen .....

So werden wir alle lernen müssen, daß Wohltaten, ganz besonders auf

religiös-kirchlichem Gebiet, nur in dem Maße ihre Wirkung tun, als auch der leiseste Schein vermieden wird, sie würden von oben aufgedrängt.

Ein Zweites ist ursächlich zu erwägen, noch einmal in Anlehnung an die Parallele Stöcker und von Mirbach. Die Tätigkeit beider Männer hat materiell genommen die Ausübung praktischen Christentums zu ihrem Gegenstand, bei dem einen im sozialen Stil, bei dem andern auf kirchliche Weise und in der Richtung der Inneren Mission ... — ... sondern um den Gesamtversuch einer Erneuerung des Volkslebens, um dessen religiös-kirchliche Wiedergeburt ...

Seit den Tagen Wicherns hat man gehofft, auf diesem Wege voranzukommen, durch die Entfaltung praktischen Christentums das theoretische Christentum, das Christentum der reinen Lehre und des kirchlichen Bekenntnisses anzupflanzen, den positiven Glauben zu wecken. Die Hoffnungen sind nicht in Erfüllung gegangen. Ein ungeheurer Argwohn gegen Kirche und Christentum geht durch die Kreise des deutschen Bürgertums, auch wo es an beiden noch tatsächlich festhält, geschweige durch die Arbeiterwelt, trotz des wahrhaft überwältigenden Aufschwunges, den die Werke der christlichen Liebe genommen haben. Liegt es an der verstimmenden Absichtlichkeit? an dem organisierten Bestreben als solchem, durch jene Erweisungen dem Volke die Religion zu erhalten? Wir wissen es nicht. Aber Eins ist gewiß. Stärker als das Bedürfnis nach Wohltaten ist heute der Hunger nach einfacher Wahrheit, nach religiöser Wahrhaftigkeit, nach etwas, das nur durch sich selber wirkt und nur für sich selber spricht, was darum weder Zutat, noch Beigeschmack, noch Rücksicht, noch irgend welche Verbrämung zuläßt, was ganz allein aus der Größe der Sache, aus der Allgewalt himmlischer Eingebung als die lebendige Religion von den Gemütern ergriffen wird, indem es sie ergreift und dadurch sich unterwirft ...

So soll man dieses tun und jenes nicht lassen. Wir sind dankbar für jede Anregung von oben, aber sie kann es allein nicht tun. Wir sind dankbar für die Beseitigung kirchlicher Notstände, aber der Notstand der Gewissen darf nicht vergessen werden ...

Wir trauern aufrichtig um das Schicksal dieses Mannes und die aufs neue zutage getretene ungewisse Lage der evangelischen Kirche, aber „doch nicht wie die, die keine Hoffnung haben".

### 5. Der Tageszettel.

Der Tag 1904, Nr. 85, schreibt unter der Überschrift: Der Tageszettel. Von Geo B. Warren:

„Exzellenz haben heute und morgen einen riesigen Tageszettel abzuarbeiten, die Sache kann nicht vor übermorgen erledigt werden", erklärte mir der Privatsekretär einer der ersten Berliner Persönlichkeiten vor wenigen Tagen.

„Ich kann es mir denken", entgegnete ich, „ich weiß auch, was ein Tageszettel bedeutet."

Dieser Tageszettel ist so recht ein Produkt unserer modernen Verhältnisse, eine Erfindung des Teufels würden ihn unsere Vorfahren genannt haben; denn er ist gewissermaßen das schriftliche Dokument des Hastens und Jagens unserer Zeit, in welcher Arbeit und Leben im Automobil-Tempo betrieben werden, der Zeit, welche Menschenkraft und Menschengeist verschleißt, als sei es schwaches Eisenwerk oder morsches Holz.

Der Tageszettel ist das Verzeichnis alles desjenigen, was eine vielbeschäftigte Persönlichkeit, sei es im Berufe, sei es im öffentlichen Leben, tagsüber zu leisten hat. Der Tageszettel ist bei jedem notwendig, der nicht mehr imstande ist, sich alles das, was im Laufe eines Tages von ihm besorgt werden muß, zu merken und nur nach dem Gedächtnis zu erledigen.

Den größten und umfangreichsten Tageszettel Berlins hat täglich entschieden der Kaiser abzuarbeiten. Jeden Abend wird ihm der Tageszettel für den nächsten Tag zur Genehmigung vorgelegt, und er enthält Einzeichnungen, die manchmal schon monatelang vorher bestimmt worden sind. Er bezieht sich auf die Audienzen, die der Kaiser zu geben hat, auf die Vorträge und Empfänge, auf die Besuche, auf das Anwohnen von Festlichkeiten u. s. w. Von früh 6 Uhr bis abends 9 Uhr,

sehr oft aber weit darüber hinaus, ist für jeden Zeitabschnitt, selbst wenn er manchmal nur zehn Minuten beträgt, eine bestimmte Leistung festgesetzt, und nur die ungeheuerliche Arbeitskraft unseres Kaisers, seine Geschicklichkeit, sich in allen Dingen überraschend schnell zurechtzufinden, sowie sein Pflichtgefühl und seine Unermüdlichkeit ermöglichen es ihm, ohne Schädigung für seine Gesundheit täglich das kolossale Programm abzuarbeiten.

Allerdings, der Kaiser ist an lange Tageszettel gewöhnt. Schon während seiner Gymnasiastenzeit in Kassel stand täglich auf dem Tageszettel so viel, daß dem damaligen Schüler kaum eine halbe Stunde freier Zeit übrig blieb.

Auch die Kaiserin arbeitet und lebt nach Tageszetteln, welche von dem Kammerherrn oder der Oberhofmeisterin festgesetzt werden und in Abschriften auf dem Schreibtisch der Kaiserin, beim Hofmarschallamt und bei den Personen aus der Umgebung der Kaiserin liegen, die bei der Erledigung des Tagesprogramms mit beschäftigt sind.

Daß natürlich der Reichskanzler, die Minister und die Staatssekretäre, ebenso die obersten Hofchargen täglich ganz riesige Programme abzuarbeiten haben, ist selbstverständlich. Die Arbeit steigert sich, wenn die Parlamente tagen, besonders wenn Reichstag, Landtag und Herrenhaus gleichzeitig Sitzungen abhalten. Dann schwellen auch die Akten, die von den Wagen herbeigeschafft und in die Arbeitszimmer der Staatswürdenträger gebracht werden, zu Bergen an, dann gibt es gar wenig Ruhe und kaum noch knappe Zeit zum Schlafen, und es ist hart für einen Mann in solcher hervorragender Stellung, irgend eine wichtige Persönlichkeit mit freundlichstem Gesicht und verbindlichen Worten empfangen zu müssen, während er sie zu allen Teufeln wünscht, weil ihm vor Müdigkeit die Augen zufallen. Es erfordert eiserne Willenskraft und kostet viel Nerven, am Schreibtisch zu sitzen und zu arbeiten, weil gewisse Sachen absolut zu gewissen Stunden fertig sein müssen, während man immer wieder vor Müdigkeit zusammenbricht. Wie glücklich wären diese Männer, wenn ihnen nur der Sechzehnstundentag bewilligt würde!

Gewaltige Stundenzettel haben die Parlamentarier, welche gleichzeitig im Reichstag und im Landtag und vielleicht auch in der Stadtverordneten-Versammlung sitzen. Eine solche Persönlichkeit kommt vor lauter Plenar-, Kommissions-, Fraktions-, Ausschuß-, Komite-Sitzungen überhaupt nicht mehr zur Ruhe. Vergnügungen und Familienleben hören hier bereits vollständig auf. Es gibt allerdings moderne Hilfsmittel, um die Arbeit zu beschleunigen, und man kann Hilfskräfte heranziehen, die man früher nicht kannte: Stenographie, Schreibmaschine, Telephon, Telegraph, Rohrpost, Kopiermaschine, Ferndrucker u. s. w. Alle diese Neuerungen haben wohl Vereinfachungen der Arbeit gebracht, aber keine Verminderung der Arbeitslast, die heutzutage hunderttausenden von Leuten in gewissen Lebensstellungen zugemutet wird. Diese neuen Erfindungen wirken ganz wie die Verkehrsmittel: sie erleichtern den Verkehr, aber sie vermehren ihn auch. Der Tageszettel wird nicht kleiner, sondern immer größer. Glücklich, wer in solcher Lage einen tüchtigen Privatsekretär oder eine sorgende weibliche Person um sich hat, sei es Mutter, Frau, Schwester oder Tochter, die wenigstens den Tageszettel für ihn aufsetzt und kontrolliert, und die dem unglücklichen gehetzten Geistesarbeiter zum mindesten Wäsche und Kleidungsstücke zurechtlegt, wenn er sich, wie das beinahe täglich vorkommt, mehrmals umziehen muß.

Aber selbst wenn man nicht Parlamentarier ist, kann man in Berlin schon dem Tageszettel verfallen und zu seinem traurigen Sklaven werden. Schon der Beruf, das Geschäft, sie erfordern in Berlin die äußerste Kraft eines Mannes, der vorwärts kommen will. Es wird ja in keiner Stadt der alten Welt, selbst in London nicht, so intensiv gearbeitet wie in Berlin. Wer aber erst in seinem Berufe oder seinem Geschäft Fortschritte macht, bekommt bald noch mehr Arbeit dazu, die außerhalb dieses Berufes liegt und die ihm zuerst Freude macht: er bekommt Ehrenämter von der Stadt, und bewährt sich der Neuling, so vermehren sich diese Ehrenämter, und der Aktenwagen ladet seine Schätze fast täglich ab und holt erledigte Sachen zurück. Auch die Wohltätigkeit, insbesondere die Leiter gewisser Wohltätigkeitsinstitute und — sagen wir es direkt heraus — Wohltätigkeitscliquen sind fortwährend auf der Suche nach neuen, noch unermüdeten Kräften. Kommt dann noch eine Tätigkeit in Vereinen oder in Logen hinzu, so steigert sich die

Arbeit abermals, und der Tageszettel fängt an, sich mehr und mehr auszudehnen. Wird dann ein solch fleißiger, aber doch in weitesten Kreisen unbekannter und eigentlich harmloser Staatsbürger noch zum Lohne für seine Tätigkeit Stadtverordneter, dann ist er bereits an der äußersten Grenze seines Könnens angelangt, dann heißt es aber auch für ihn: lebe wohl, Ruhe! lebt wohl, Familienleben und Genüsse irgendwelcher Art! Dann drängen sich Sitzungen, Besuche, Beratungen, schriftliche Arbeiten so, daß kaum noch knapp die Berufs- oder Geschäftstätigkeit ausgeübt werden kann, dann ist manche Stunde des Tages doppelt und dreifach besetzt, und was infolge dieser Anhäufung von Arbeitspflichten augenblicklich unerledigt bleibt, muß später mit Einsatz der dem Schlaf gebührenden Nachtstunden wieder eingeholt werden.

Es gibt für einen solchen Mann weder Sonntag noch Feiertag. Diese Zeiten, die anderen Leuten zur Erholung und — wenn auch bescheidenem — Genuß dienen, müssen dazu verwendet werden, um die unvermeidlichen Reste aufzuarbeiten, um mit Mühe und Not ein wenig Privatkorrespondenz zu führen. In den frühesten Morgenstunden beginnt das Hetzen nach dem Tageszettel, und wenn in später Abendstunde der Vielgeplagte vielleicht von einer kleinen Gesellschaft zurückkehrt, die er unumgänglich um seiner Familie und um seiner Repräsentation willen besuchen mußte, dann darf er nicht ins Bett, sondern muß an den Schreibtisch; denn die Aktenstücke werden schon in den frühesten Morgenstunden des nächsten Tages wieder abgeholt.

Lieber Leser, der du in bescheidenen, geregelten Verhältnissen lebst und eine regelmäßige Beschäftigung hast, beneide nicht die Leute, die du in angesehenen Stellungen siehst und deren Namen du vielleicht immer wieder gedruckt siehst oder nennen hörst, beneide sie nicht, denn du weißt nicht, wie groß ihr Tageszettel ist. Du hast Genüsse, die jenen für immer verschlossen sind. Du hast vielleicht den höchsten Genuß, den es für den gereiften, welterfahrenen Mann gibt, einen Genuß, den der Ärmste sich leisten kann und der doch mit Millionen nicht zu erkaufen ist: den Genuß eines ruhigen Familienlebens! Du findest auch einmal eine Stunde, um ein Buch zu lesen, das dir gefällt, du kannst einmal mit deinen Kindern spazieren gehen, du kannst, wenn auch selten, einmal mit deiner Frau einem harmlosen Familienvergnügen beiwohnen, ohne fürchten zu müssen, daß du jede Minute, die du dadurch versäumst, am nächsten Tage doppelt nachholen mußt, du hast noch Stunden, wo du ruhig nachdenken und dich mit anderen Dingen beschäftigen kannst als mit dem, was dir täglich in den Weg tritt.

Alle diese Genüsse hat der Mann mit dem Tageszettel nicht mehr, selbst so viel Zeit hat er nicht, um eine Zigarre mit Ruhe und Genuß rauchen zu können, er gleicht einem Gaul, den der Teufel reitet, bis er zusammenbricht.

„Ich habe mit dem Manne kein Mitleid," wirst du vielleicht sagen, lieber Leser, „der Mann ist ja selbst schuld an seinem verrückten Leben! Warum nimmt er diese Ehrenämter an, warum arbeitet er in Wohltätigkeit, warum läuft er in die Vereine? Mag der Mann doch ruhig zu Hause sitzen und sich seinem Vergnügen und seiner Familie widmen!"

Wer so urteilt, kennt die wirklichen Verhältnisse des Lebens nicht. Jede Stellung in der Oeffentlichkeit ladet Pflichten auf, und es wäre sehr traurig um unser ganzes öffentliches Leben, ja teilweise um unsere politischen und sozialen Verhältnisse bestellt, wenn sich die Hunderttausende von Menschen, die heute bis zur Erschöpfung arbeiten, ihren Pflichten gegenüber der Öffentlichkeit aus Bequemlichkeit entziehen wollten. Was sollte nur aus der Gemeinde Berlin werden, wenn die 58 000 Mann, die im Ehrenamt unentgeltlich oft von früh bis abend schaffen, durch bezahlte Leute ersetzt werden sollten! Was würde aus unseren politischen Verhältnissen sich wohl herausgestalten, aus gemeinnützigen Vereinen werden, wenn sich keine Leute mehr fänden, die gewissenhaft und rastlos arbeiten, ohne daß man sie dafür bezahlt!

Ganz gewiß treibt ja der Ehrgeiz eine große Anzahl von Leuten zu solcher Arbeit an, aber Gott sei Dank gibt es auch Tausende und abermals Tausende von Männern, die aus Pflichtgefühl arbeiten, und endlich gibt es Arbeitsfanatiker, ebenso wie es Fanatiker des Nichtstuns gibt, und in den weitaus meisten Menschen, die im Interesse des öffentlichen Wohles mit dem Tageszettel behaftet sind und zu

seinen Sklaven werden, wird sich eine Mischung aller drei Motive, des Ehrgeizes, der Arbeitslust und des Pflichtgefühls, vorfinden. Allerdings, es gibt auch ein Zuviel im Interesse der Öffentlichkeit, und die Sklaven des Tageszettels erkaufen ihre übermäßige Arbeit zum mindesten mit ihrer Gesundheit. Sehr oft aber gehen auch Familie, Geschäft und Beruf zugrunde. Den rastlos Tätigen erschreckt eines Tages eine Katastrophe in der Familie, Sohn oder Tochter sind entgleist, die Schande der Familie ist da. Der Unglückliche hat sich seiner Familie nicht widmen können, seine Frau hat sorgfältig jeden Ärger und jede Störung von ihm ferngehalten und er hat daher keine Ahnung gehabt, was sich gewissermaßen hinter den Kulissen der Familie abspielte. Sehr oft wird auch die Arbeitslast für den Unglücklichen zu groß, seinem Berufe, seinem Geschäfte vermag er sich nicht mehr mit der nötigen Energie zu widmen, die Konkurrenz kommt auf, und eines Tages ist der Bankerott fertig. Nicht nur der Mann allein, sondern auch die Familie sind schwer dafür bestraft, daß der Unglückliche über seine Kräfte hinaus tätig war.

Allerdings ist es nirgends so schlimm wie in Berlin. Selbst in anderen deutschen Großstädten und auf dem flachen Lande kennt man fast gar nicht die ungeheuerlichen Anforderungen an die Arbeitskraft von vielen Tausenden, wie sie in der Reichshauptstadt gestellt werden, und dort gibt es auch nur Tageszettel von ganz bescheidenen Dimensionen.

Wenn aber unsere Altvorderen vielleicht aus der Biedermännerzeit, die nicht umsonst ihren Namen führt, wieder aufstehen könnten und zusehen sollten, wie wir leben, sie würden sich entsetzen und sich schleunigst wieder in ihr Grab legen.

Und sie täten recht daran.

## 6. Verschiedenes.

I. Seeberg wies in einem Vortrage, den er in der Theologischen Gesellschaft in Berlin hielt, nach, daß das bekannte מָרַנָא תָא (= Herr komm, 1 Kor. 16, 22, vgl. Apok. 22, 20) aus der Abendmahlsliturgie der ältesten Christenheit stammt. Derselbe ist der Überzeugung, daß das Tischgebet „Komm, Herr Jesu, sei unser Gast" ebenfalls in letzter Linie auf jenes marana ta zurückgehe (vgl. Prot. Monatshefte 1904 Okt. S. 397).

II. Graf von Wintzingerode schreibt in den Deutsch-ev. Blättern 1904 Heft 8: „Eine der Hauptaufgaben des Evangelischen Bundes, wenn nicht die Hauptaufgabe habe ich seit seinem Bestehen darin gesehen, daß seine gemeinsame Arbeit die kirchlichen interkonfessionellen Gegensätze ausgleichen, die verschiedenen Richtungen einander annähern möge". Das ist, als Zweck des Ev. Bundes „zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen" gedacht, zwar ein error et amabilis et laudabilis, als Gedanke des Sprechers und seiner Gesinnungsgenossen aber etwas Großes und Gutes (vgl. Allg. ev.-luth. KZtg. 1904 Sp. 1065).

III. Der Erlaß des Bischofs Augustinus von St. Gallen vom 20. Februar 1904, von dem in der Studierstube 1904 S. 438 die Rede war, ist nach seinem Wortlaut veröffentlicht in der „Renaissance" 1904 S. 242—246 und wird zur genauen Beachtung empfohlen.

IV. Seit Oktober d. J. erscheint als Fortsetzung von Halte was du hast (Prof. Sachße in Bonn) die Monatsschrift für Pastoraltheologie hrsg. von Köstlin in Cannstatt und Wurster in Friedberg (Berlin, Reuther & Reichard. Jährlich 12 Hefte zu je drei Bogen zum Preise von 6 Mk.), bestimmt der „Vertiefung des gesamten pfarramtlichen Wirkens" zu dienen.

V. Poßner behandelt in den Theol. Stud. und Kritiken 1905 S. 80 bis 127 die Verwendung der Eisenacher alttestamentlichen Perikopen in der Predigt auf Grund einer sachgemäßen Exegese, wobei die herkömmliche mit guten Gründen verworfen wird; eine gute Anleitung, wie die schwierigen Perikopen dennoch für eine christliche Gemeinde fruchtbar zu machen sind, bildet das Ziel der Ausführungen.

VI. Außer Schulen und Anstalten für Taubstumme gibt es seit Jahren auch solche für Schwerhörige, diese beklagenswerten Menschen, die seelisch gedrückt durch das Leben gehen und in ihrem schweren Leid und oft auffallendem, gedrückten

Man hoffte, daß nun endlich einmal die Stunde gekommen sei, die Straßburg einen positiven Professor bescheren werde. Aus den höheren Regionen kommen allenthalben die beruhigendsten Zusicherungen. Die Frage schien zudem in den besten Händen zu liegen, seit Staatssekretär von Köller zum Kurator der Universität ernannt worden war. Als konservativer Staatsmann mußte er es sich zur Ehre anrechnen, den Mißständen an der Fakultät ein Ende zu bereiten und dem einmütigen Wunsche aller kirchlichen Kreise durch Berufung eines Vertreters der gläubigen Wissenschaft entgegenzukommen. So ging das Wort von Mund zu Mund: „Beruhigen Sie sich! Sie werden einen positiven Dozenten erhalten.“ Im lutherischen Lager hielt man es aber doch für geratener, sich selbst zu rühren und dem allgemeinen Verlangen nach einem bekenntnistreuen Professor unmißverständlichen Ausdruck zu verleihen. Man setzte deshalb die in diesen Spalten gleichfalls schon erwähnte Petition an die Regierung auf, sammelte Unterschriften und gewann sie in großer Zahl bis hinein in die Reihen der Mittelpartei. Die Agitation wurde an entscheidender Stelle bekannt, fand hier aber kein sehr großes Verständnis. Man wollte offenbar nicht getrieben sein, sondern die Sache aus eigener Kraft ins reine bringen. Die feierliche Überreichung der Petition unterblieb deshalb von Woche zu Woche, bis endlich ein allen genehmer Tag vereinbart war. Ehe er aber noch erschien, war die Ernennung des neuen Professors bereits vollzogen. Köller weihte seine Fürsorge für die theologische Fakultät damit ein, daß er einen modernen Kritiker berief. Ein Schauspiel zum Lachen, wenn es nicht so unsäglich traurig wäre!

Wir zweifeln nicht daran, daß die Regierung von den besten Absichten beseelt war. Allein sie grub sich selbst die Grube, in die sie geschickte Hände gestoßen haben. Als die katholisch-theologische Fakultät in Straßburg gegründet wurde, vernahm man nichts davon, daß mit den Gehältern gegeizt worden wäre. Einzelne hervorragende Größen sind sogar glänzend bezahlt worden. Anders dagegen die evangelisch-theologische Fakultät! Der Versuch, die Gehälter der Professoren der evangelischen Theologie ganz auf die Staatskasse zu übernehmen, ist bekanntlich von dem Landesausschuß in der schroffsten Weise vereitelt worden. Eine Regierung, die den Kampf mit den ultramontanen Parteiführern aufzunehmen wagte, haben wir aber zur Zeit im Elsaß so wenig als in Altdeutschland. Und so kam man auf Losung eines „billigen Professors“. Bei den schlechten Finanzen des Thomasstiftes, von denen sich die Fakultät mit zu nähren hat, ein leicht begreifliches Programm, unter paritätischen Gesichtspunkten aber betrachtet, eine Monstrosität, welche die Notlagen der evangelischen Kirchen im Elsaß grell beleuchtet. Hier setzten nun aber die Intrigen ein, die einen positiven Kandidaten nach dem andern zu Fall brachten. Das erste war, daß man den Gehaltsverhältnissen der einzelnen in Frage kommenden Professoren nachspürte. Sie waren natürlich in den meisten Fällen zu hoch. Selbst die bescheidene Gehaltskala der Wiener Fakultät, die nicht einmal der Universität angehört, sondern als kirchliche Einrichtung für sich steht, wurde zu üppig erfunden. Bestand aber schon dieses grundlegende Bedenken, so war es für den Professorenring und seine mächtigen Beschützer ein Leichtes, Wahrheit und Dichtung so wirksam zusammenzubrauen, daß die unbequemen Bewerber vollends aus dem Felde geschlagen werden konnten. Der eine war zu kinderreich, der andere zu rauhborstig, der dritte zu abgearbeitet. Kein Wunder darum, daß die Liste der positiven Kandidaten von Tag zu Tag zusammenschmolz! Endlich blieb nur noch der von der Mittelpartei besonders empfohlene Professor Dr. Barth aus Bern übrig. Und auch er mußte fallen, nicht als Reformierter, auch nicht als Vermittler, der den Modernen große Zugeständnisse macht, sondern als Republikaner, der nicht auf das glatte Parkett der Hoffähigkeit paßt. Damit aber stand die Regierung vor dem Nichts. Sie hatte sich den Händen der Fakultät selbst ausgeliefert und wählte nun das kleinste Übel aus der Fakultätsliste, den „billigen Professor“, Ernst von Dobschütz aus Jena.

Es ist ein offenes Geheimnis, daß es bei Besetzung akademischer Lehrstühle nicht sehr reinlich zuzugehen pflegt. Um die meisten entbrennt ein oft von langer Hand her eingefädeltes Ränkespiel, in dessen Einzelheiten hinein zu schauen nicht gerade erbaulich wirkt. Wollte man aber ein Bild der unwürdigen Knechtschaft, in die unsere Kirche geschlagen ist, zeichnen, so könnte man kaum etwas Abstoßen-

deres finden als diese Straßburger Vorgänge. Wir lassen die Frage ganz aus dem Spiel, ob das System Althoff, das in Preußen so gerne mit dekorativen Scheinberufungen arbeitet, nicht auch in den Reichslanden gelehrige Nachbeter gefunden haben könnte. Die Tatsache, daß in einer der wichtigsten kirchlichen Angelegenheiten, der Erziehung des geistlichen Nachwuchses, aus Rücksicht auf den unbequemen Ultramontanismus das Billigkeitsprinzip proklamiert wurde und um seinetwillen schließlich zur Berufung eines jungen, so gut wie nicht bekannten Kritikers geschritten werden mußte, genügt, die traurige Lage der Kirche zu beleuchten. Sie sieht ihre gerechten Ansprüche von neuem verneint und kann zu dem Schaden bald auch den Spott fügen. Denn darüber wird kaum ein Zweifel bestehen, daß der Straßburger Fall der liberalen Presse als neues Beweisstück für die Behauptung dienen wird, die kirchliche Rechte verfüge über so wenig wissenschaftliche Kapazitäten, daß sie gar nicht in der Lage sei, die erledigten Lehrstühle zu besetzen. Dem gegenüber sei aber doch im voraus festgestellt, daß in und außer Deutschland wenigstens ein halbes Dutzend bewährter Vertreter der positiven Theologie vorhanden waren, die den Straßburger Posten mit Ehren geziert hätten. Wenn ihn nun ein Anhänger der modernen Kritik einnimmt, so ist dies, nächst der diplomatischen Begabung der Fakultät, vor allem dem Prinzip des „billigen Professors" zu verdanken.

Diese Darlegung wird von Schiele in der Chr. Welt 1904 Nr. 43 mit „Humor" beleuchtet, indem die wissenschaftlichen Veröffentlichungen und Verdienste Dobschütz' sowie die Anerkennung, die sie selbst bei katholischen Fachgelehrten gefunden haben, aufgezählt werden, auch Dobschütz' „Jugend" (1870 geboren) mit dem Hinweis auf ähnliche Fälle in Schutz genommen wird, dann endlich der wohl kaum sachliche Schlußsatz folgt:

„Wir denken durchaus nicht gering von jener bekannten Pflanzschule gläubiger Theologie, von der Greifswalder Pepiniere, die für jede Lücke im Bestande des deutschen akademischen Theologengartens stets zur Nachpflanzung einen geeigneten wohlgepropften und geradegezogenen jungen Edelstamm zu liefern bereit ist; aber — Hand aufs Herz — hat bisher auch nur einer der Greifswalder Pepins, ja haben sie alle zusammengenommen schon das an gelehrter Arbeit geleistet, was der Alte Glaube an v. Dobschütz als „nichts Hervorragendes" einschätzt?"

Darauf antwortet der Alte Glaube 1904 Nr. 4:

Schiele meint, es wäre sehr schade, wenn unsere Korrespondenz so ganz unbeachtet bliebe. Er setzt sie deshalb den Lesern der „Christlichen Welt" Wort für Wort vor und erklärt dabei, daß sie für sich selbst spreche. Das scheint aber, wie wir fürchten, doch nicht ohne weiteres der Fall zu sein. Denn wenn sie so ganz für sich selbst spräche, hätte sie gewiß auch Schiele, an dessen geistiger Begabung zu zweifeln kein Grund vorliegt, sofort verstehen müssen. Zu unserm großen Bedauern haben wir aber festzustellen, daß es ihm trotz alles Eifers, mit dem er über unsere Korrespondenz herfällt, nicht gelungen ist, in ihren wahren Sinn einzudringen. Er scheint nichts davon zu ahnen, was uns in Wirklichkeit die Feder in die Hand gedrückt hat: wir meinen die Not der Kirche, ihre Entrechtung und ihre nie enden wollende Vergewaltigung. Aus ihren Mitteln werden die theologischen Lehrstühle an der Straßburger Fakultät zu einem großen Teil unterhalten. Und doch ist ihr unter deutschem Regiment, man darf wohl sagen, noch niemals die Wohltat eines positiven Dozenten gegönnt worden, obwohl in Altdeutschland die paritätische Besetzung der theologischen Lehrstühle seit Jahren immer mehr durchdringt. Von dieser großen, grundsätzlichen Frage des Rechts, die alle kirchlichen Kreise des Elsasses mit Sorge und steigendem Unwillen erfüllt, sprachen wir ...

Wir führen niemals gegen Personen, sondern stets nur gegen kirchliche Notstände die Feder. Wenn Rade und Genossen sich zu dieser Höhe der Auffassung nicht empor schwingen können, sondern sofort von den kleinlichsten Motiven persönlicher Natur zu reden beginnen, so mögen sie sich hüten mit „leichtfertiger Behandlung" um sich zu werfen! Sie verraten damit höchstens, in welchem engen, dürftigen Gesichtskreise sich ihre eigenen Gedanken und Bestrebungen bewegen. Oder sollte das Ganze eine jener beliebten Klopffechtereien sein, die sich an irgend

einen Nebenpunkt klammern, um dafür über die Hauptsache desto graziöser hinwegzugleiten? Wir wissen, wie tödlich beleidigt unsere modernen Theologen sind, sobald man sie daran zu erinnern wagt, daß sie nur mit beflecktem Gewissen auf Stühlen sitzen können, die die altgläubige Kirche gestiftet hat. Solange aber in Straßburg keine gründliche Abhilfe getroffen ist, werden wir nicht aufhören, die traurigen Zustände in ihrer vollen Gefährlichkeit und Ungesetzlichkeit vor der Gemeinde zu enthüllen und den stolzen Kritikern immer wieder zuzurufen: es ist nicht recht, daß ihr sie habet!

Und nun der neue Professor selbst! Was an ihm zu rühmen ist, haben wir gerühmt. Es wurde von uns offen anerkannt, daß sich Dobschütz einer gewissen Mäßigung befleißige und namentlich die Ausschreitungen des religionsgeschichtlichen Radikalismus ablehne. Davon teilt jedoch weder Schiele noch Rade den Lesern der „Christlichen Welt" etwas mit. Man schreibt Geschichte nach den Mustern eines Janssen oder, wenn das die Herren lieber hören, eines Denifle und wirft sich trotzdem zum Kämpen für Wahrheit und Gerechtigkeit auf. Wahrhaftig eine Rolle, um die sie kein ehrlich Denkender beneiden dürfte! Dann aber hageln die Anklagen wie eisige Schloßen auf unser armes Haupt. Wir sollen nicht auf den Gedanken gekommen sein, daß man einen Professor beruft, weil er tüchtig sei. Da können wir nur erwidern, daß wir diesen naiven Optimismus in Sachen der theologischen Berufungen schon längst beiseite gelegt haben. Wir haben selbst zu viel in diesen Dingen erlebt und kennen auch die Geschichte unserer theologischen Fakultäten, wie sie zuletzt noch ein gewiß einwandfreier Zeuge, der liberale Kirchenhistoriker Nippold, mit schonungsloser Offenheit dargelegt hat, zu gut, als daß wir nichts von dem Bestreben der modernen Richtungen wüßten, alle theologischen Lehrstühle für sich zu erobern, die Fakultäten gegen jeden fremden Eindringling hermetisch abzusperren und so, wie der eben genannte Nippold sich ausdrückte, „die Alleinherrschaft der theologischen Einzelschule zu etablieren". Es liegt deshalb vollkommen in der Natur der Sache, daß gewisse Fakultätsvorschläge größeres Gewicht auf die Gesinnungstüchtigkeit als auf die wissenschaftliche Tüchtigkeit ihrer Kandidaten legen . . .

Im übrigen können wir ihm nicht verhehlen, daß wir diese ganze Laufbahn unserer modernen theologischen Professoren, die sich sofort nach der Dienstprüfung als Dozenten an irgend einer Fakultät niederlassen, um dann vermöge eines natürlichen Entwicklungsgesetzes zum außerordentlichen und schließlich zum ordentlichen Professor vorzurücken, prinzipiell als eine schwere Gefahr für die Kirche beklagen und verwerfen . . .

Schiele schleppt alles herbei, was von dem jungen Professor bisher an Kleinem und Großem geschrieben worden ist. Er hätte sich diese Mühe vollständig ersparen können. Denn wir kennen von Dobschütz noch einiges mehr, als was Schiele in seiner Absicht, den ungerechterweise Verfolgten auf ein möglichst hohes Piedestal theologischer Gelehrsamkeit zu heben, zusammengetragen hat. Dagegen sind wir außerstande, von unserm Urteil auch nur um eine Linie zu weichen . . .

Wir bedauern, daß wir keine andre Wahl hatten, als Schiele und Rade auf das von ihnen mit Gewalt in den Vordergrund gezerrte persönliche Gebiet zu folgen. Ein zweites Mal werden wir uns hierzu nicht mehr nötigen lassen.

IV. In einer Nachschrift zur Beurteilung der Rostocker Allg. luth. Konferenz schreibt die Lutherische Rundschau Okt. 1904 S. 111 ff.

Wir können diesen Ausführungen unseres verehrten Mitarbeiters nur voll und ganz zustimmen mit dem Hinzufügen, daß wir Lutheraner, oder besser die lutherische Glaubenskirche der Rocher de Bronce, der eine feste Punkt in den Wirren des kirchlichen Halbglaubens, des römischen Aberglaubens und des ritschlschen und protestantenvereinlichen Unglaubens nur dann sein können, wenn wir der Welt, der gesamten christlichen oder unchristlichen Theologie und allen religiösen Bewegungen gegenüber mit dem unbedingten Anspruch auftreten, daß wir in unserm Bekenntnis, wie es in den Bekenntnisschriften formuliert ist, die absolute geoffenbarte göttliche Wahrheit haben, die einer Fortbildung und Umbildung durch die Theologie nicht fähig ist.

Die Stellung zur Heiligen Schrift ist heute für die lutherischen Theologen das Schibbolet, an dem sie erkannt werden. Der größere Teil derselben opfert,

wie fast alle nichtlutherischen aber „positiven" Theologen, dem Moloch der Zeit, dem Kritizismus, mit mehr oder weniger schmerzlichen Empfindungen und Bedenken, die von der Schrift bezeugte, in den Bekenntnisschriften vorausgesetzte und in den lutherischen Gemeinden noch bis auf den heutigen Tag als selbstverständlich geglaubte Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift. Daß diese Richtung unter den lutherischen Theologen auch auf der A. L. K. in Rostock die Majorität hatte, trat mehrfach auf der Konferenz hervor. . . .

Es wäre etwas Großes, wenn diejenigen innerhalb der A. L. K. sich enger zusammenschlössen, welche zur Heiligen Schrift wahrhaft lutherisch stehen, sich ihr unbedingt unterwerfen und für Ausbreitung dieses lutherischen Standpunktes ernstlich arbeiten. Die A. L. K. würde dadurch noch sehr an Kraft und Bedeutung gewinnen.

## 2. Kirche und Kunst.

„Zu unsern Aufgaben gehört auch die, zum Verstehen der christlichen Kunst zu erziehen. Und wenn das Volk nicht überhaupt zum Kunstverstehen erzogen wird, so ist unsere Aufgabe doppelt schwer, doppelt undankbar. So verbindet also uns Leute von der christlichen Kunst eine natürliche Waffenbrüderschaft mit den Vorkämpfern für allgemeine deutsche Kunsterziehung . . . . . Wir wollen nicht vergessen, daß gerade die Kirche am Anfang der Stellungnahme zum Kunsterziehungsproblem steht . . . Die protestantische Kirche, als Kirche der Freiheit, hat auch auf dem Gebiete der Kunst ihre Pflichten und ihre Rechte . . . . In den einzelnen Pfarrdiözesen sollten Kunstreferenten aufgestellt werden, die immer wieder die Mitglieder des Bezirks in freiem Vortrage über das Neueste orientieren und zur Aussprache bewegen, natürlich nicht so, daß daraus eine allgemeine Kunstplauderei wird, sondern unter Festhaltung des rein pädagogischen Zwecks". Aus dem Christlichen Kunstblatt (hrsg. von Pfarrer David Koch, Sept. 1904. Monatschrift, jährlich 6 Mk. Stuttgart, Steinkopf.)

Im Anschluß an diese sehr beachtenswerte Anregung Kochs ist hinzuweisen auf Kunsterziehung, Ergebnisse und Anregungen des ersten (zweiten) Kunsterziehungstages in Dresden 28. 29. September 1901, Weimar am 9.—11. Oktober 1903. (Leipzig, Voigtländer. 2. Aufl. Geh. 1 Mk., geb. 1,25 Mk.). Hatte der erste Kunsterziehungstag in Dresden (1901) die bildende Kunst zum Gegenstand gehabt, so befaßte sich der zweite mit Deutscher Sprache und Dichtung. Beide wiesen in mehrtägiger Verhandlung mittels einer Fülle von ganz vortrefflichen Referaten auf das Fehlen des Kunstfaktors in unserer Volkserziehung und die tiefgehende Bedeutsamkeit dieses Faktors hin. Aus den Vorträgen seien hervorgehoben: der Deutsche der Zukunft (von Professor Lichtwark); das Kinderzimmer (von Lehrer Roß); das Schulgebäude (von Professor Fischer); der mündliche Ausdruck (von Pfarrer D. Hackenberg in Hottenbach); Jugendschrift, Schülerbibliothek, das billige Buch (von Hauptlehrer Wolgast in Hamburg); der Deutsche und seine Muttersprache (von Professor Dr. Waetzoldt in Berlin). Alle, die für Erziehungsfragen Interesse haben, geschweige die in einem Schulaufsichtsamte stehen, dürfen an den höchst anziehenden Verhandlungen mit ihrer überaus freimütigen Aussprache der ersten Sachkenner nicht vorübergehen: sie werden von der Lektüre unerwarteten Gewinn haben.

## 3. Worin die Reformierte Kirchenzeitung, das Protestantenblatt, der Vorwärts und die Studierstube übereinstimmen.

Die Reformierte Kztg. 1904 Nr. 41 schreibt über die Achtung der Religion:

Dem eben verstorbenen jüdischen Justizrat Staub soll die Stelle eines Reichsgerichtsrates oder eine Universitätsprofessur in Aussicht gestellt worden sein, wenn er sich zur christlichen Taufe bereit erklärt hätte. „Merkwürdig, wie gering die Bekenner des christlichen Staates von der Religion denken, daß man religiösen Männern solche Prostitution zumutet", — sagt der „Vorwärts" (7. September). Wir stimmen dem bei. Man mag zu dem Judentum stehen, wie man will: die Religion zum Handelsobjekt für eine wissenschaftliche Laufbahn zu machen, müssen wir jedenfalls ablehnen. Die Achtung des mosaischen Gesetzes und die Bewunde-

rung der prophetischen Religion haben wir mit den Juden gemein. Und diese teilen mit uns zumeist den Respekt vor dem Evangelium Jesu. Können wir uns darüber hinaus nicht näher kommen aus Gründen der persönlichen Religion und Rasse, so mögen wir es bedauern. Aber eine christliche Regierung wie jeder Privatmann sollte sich schämen, irgend welchen Vorzug des Juden sich nutzbar zu machen um den billigen Preis der Taufe, die dann beiden Teilen helfen soll. Und selbst wer aus religiösen Gründen „zu keiner Religion" gehört oder die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Religionsgemeinschaft als Nebensächlichkeit ansieht, wird doch nicht nach Belieben das Kleid wechseln. Er dürfte sonst bei den Besten unter uns die Achtung verlieren, wie vor sich selber. — (Mitgeteilt aus dem Protestantenblatt. Auch unsere Meinung).

## 4. Mirbach.

Die Chronik der Chr. W. 1904 Nr. 42. 43 bringt einen eingehenden Bericht über den „Fall Mirbach" und den „Fall Mirbachs", der den Verlauf ab ovo darstellt und in folgenden Ausführungen gipfelt:

Die Stimmung der Pastoren, soweit sie mit dem Volke selbst Fühlung haben, wurde am deutlichsten in einer Zuschrift an die Tägliche Rundschau zum Ausdruck gebracht. Hier hieß es Nr. 341 „In dem Rahmen evangelisch-christlicher Ethik ist das System Mirbach nicht unterzubringen. Denn das ist gerade das charakteristische Merkmal der evangelischen Anschauung, daß sie bei der Beurteilung des menschlichen Tuns vor allen Dingen auf die Gesinnung, die inneren Antriebe sieht, aus denen heraus der Mensch handelt, im Gegensatze zu der populären römischen Anschauung, die auf die Gesinnung weniger Wert legt und vor allen Dingen die Tat schätzt. Gewiß, es ist eine Riesentätigkeit, die der Freiherr entfaltet hat, und Riesenwerke, die seine Vereine errichtet haben, können Bewunderung verlangen. Sieht man aber auf die Gesinnung, aus der die Gaben geflossen sind, so ergibt sich ganz unausweichlich das Urteil: es sind in diese großen Werke neben den kostbaren Schätzen inniger, andächtiger Gottesliebe und goldschwerer, frommer Gesinnung in wüstem Gemisch ganze Unsummen von Unwahrhaftigkeit und Heuchelei, von eitlem Ehrgeiz und niedriger Gesinnung hineingebaut worden. Es ist da das Menschenmögliche geschehen, um evangelisches Empfinden zu verletzen, evangelisches Urteil zu verwirren und abzustumpfen und den Ernst und die Tiefe evangelischer Sittlichkeit in ihr Gegenteil zu verkehren. Gott sei Dank, daß gegen diese Art des Betriebes christlicher Wohltätigkeit die Presse auf ihrer ganzen Linie am Ende doch laut und entschieden Protest eingelegt hat, Protest gegen ein Treiben, dem ernste Kreise schon lange mit Staunen und wachsendem Mißbehagen zugesehen hatten.

Es ist das ein erfreuliches Zeichen, daß unser Volk mit den Grundgedanken der Reformation im Grunde doch tief verwachsen ist, wenn die reformatorischen Impulse auf dem äußersten rechten Flügel der Presse auch nur recht dunkel und schwach und auf der äußersten Linken verworren und verquickt mit fremden Ideen sich Ausdruck verschafft haben. Und Gott sei Dank, daß auch der Kaiser, auf den die Augen lange genug sehnsuchtsvoll gerichtet waren, am Tage von Speyer deutlich kundgetan hat, wie er zu der Sache steht. Gewiß fiel dem Kaiser die Trennung von Freiherrn v. Mirbach, der ein treuer, mit glänzenden Eigenschaften ausgestatteter Diener seines kaiserlichen Herrn war, schwer. ... Aber der Schritt mußte geschehen. ... Damit hätte die Mirbachkrise glücklich zu Ende sein können, wenn nicht übereifrige Anhänger des Freiherrn nun erst recht den Kampf aufgenommen und die Kirche mit ins Spiel gezogen hätten. Da regnete es zunächst Kundgebungen usw. Man erlebte das merkwürdige Schauspiel, daß eine ganze Reihe von hochachtbaren Männern sich einsetzten für ein System, das moralisch bankrott war. Sie taten es aus Beweggründen, die man menschlich schön nennen kann. Sie waren bestrickt von der Persönlichkeit des Freiherrn von Mirbach, mit dem sie solange zusammen gearbeitet hatten, und wollten ihn in der Not nicht im Stiche lassen. Freilich kam dabei das Verständnis für die Sache zu kurz. Verteidigen die Herren doch mit der Person ein System, das sie, gerade sie hätten verwerfen müssen, so wie es der Kaiser verworfen hat. Die Sache wurde dadurch ernst, daß die Herren ihren Erklärungen ihre kirchlichen Titel beisetzten, also neben ihrer persönlichen Ansicht die Autorität der preußischen Landeskirche für Herrn von

Mirbach in die Wagschale warfen. Und dagegen muß Einspruch erhoben werden; denn man kann nicht das Erstaunen verhehlen, daß der Unterschied zwischen protestantischer und nichtprotestantischer Auffassung gerade von diesen Spitzen und Säulen der Kirche verkannt und hintenangesetzt wurde."

Im Volke selbst fand diese Stimmung noch erheblich kräftigeren Ausdruck, namentlich in seinen liberalen Kreisen. Man wird sie nicht dadurch herabsetzen dürfen, daß man auf die sonstige kirchenfeindliche, ja irreligiöse Haltung dieser Kreise hinweist oder die Gleichartigkeit der Mirbachschen Geldbeschaffungsmethode mit dem auch hier gemeinüblichen System eitler Wohltätigkeit betont. Sondern wie das Volk von seinem Pastor eine bessere Sittlichkeit verlangt als von sich selbst, so beansprucht es auch, daß eine von dem Hofe und den höchsten Geistlichen protegierte Frömmigkeit sich vor den höchsten ethischen Forderungen nicht zu schämen braucht. Eine Kirche, die Volkskirche sein will, muß gerade dies Volksempfinden kennen, beachten und achten.

Scholz schreibt über Herr von Mirbach und die evangelische Kirche in einem Rückblick in der Chr. Welt 1904 Nr. 45 u. a.:

Mit welchen Mitteln dienen wir doch alle unsern Vereinen, sie mögen heißen, wie sie wollen? Jeder Winter gibt die Antwort darauf. Man veranstaltet Bazare, Lotterien, Konzerte, Theateraufführungen, lebende Bilder, zuweilen ein Kränzchen, wohl gar ein Tänzchen. Ein ziemlich buntes Gemisch und dem Gepräge nach unpersönlich .....

Neben dem Überwiegen des Unpersönlichen findet sich auch das Gegenteil. Wie gewinnt man neue Mitglieder für seine Vereine? Für jeden Vorstand eine wahre Gewissensfrage. Am meisten wird durch persönliches Werben erreicht .....,

Diese Umschau bedeutet keine ethische Stellungnahme, zu der hier nicht der Ort ist. Sie will nur sagen, was landesüblich und nach öffentlichem Brauche zulässig ist, und will beweisen, daß Herr von Mirbach sich in dem Rahmen des Landesüblichen und öffentlich Gebräuchlichen bewegt hat. Er warf das Gewicht seiner Stellung in die Wagschale, er tat es mit großem Nachdruck und unvergleichlicher Ausdauer, er tat es vor allem mit staunenswertem Erfolg. Ist das an sich schon verdammlich? Sehen wir noch genauer zu .....

Aus alledem gewinnt man den Eindruck: die öffentliche Meinung hat mit zweierlei Maß gemessen, als sie an ihm so hart verurteilte, was sie sonst überall gelten läßt. Dies zweierlei Maß ist eine Ungerechtigkeit .....

Wie aber, wenn der Ausgang dieses Mannes sich zugleich als eine empfindliche Niederlage der evangelischen Kirche darstellt, an deren Nachwirkungen wir lange zu tragen haben werden? Und unsere Meinung ist allerdings diese: Als Freund der evangelischen Kirche, in ihrem Interesse, zu ihren Gunsten, fast dürfte man sagen in ihrem Namen hat Herr von Mirbach seine Arbeit getan, also trifft sie, was ihn getroffen. Sie hat sich wieder einmal als unfähig erwiesen, eine große Sache zu Ende zu führen. Sie ist die Kirche der Anläufe, der Zersplitterungen. Sie macht Versuche und läßt sie fallen. Sie tritt ins öffentliche Leben und büßt dabei einen Teil ihrer Autorität ein .....

Wir haben im letzten Menschenalter zwei große und kühne Vorstöße kirchlicher Aktivität erlebt. Der eine knüpft an den Namen Stöcker, der andere an den des Herrn von Mirbach an. Beide Männer, sonst vielfach Antipoden, so gewiß der eine den andern abgelöst hat, ereilt dasselbe Schicksal. Beide fallen der Sache zum Opfer, deren gefeierte Priester sie waren. In dem gleichartigen Schicksal beider Männer spiegelt sich die Lage der evangelischen Kirche, ihre Unfähigkeit zu durchgreifendem Handeln, ergibt sich aber auch der Schlüssel dieser Lage und damit eine letzte Erklärung, die, weit über die Zufälligkeiten des Tages hinausreichend, auf allen Seiten ernstlich erwogen werden sollte. Diese Erklärung hat eine formelle und eine materielle Seite. Nach der formellen Seite haben wir uns zu vergegenwärtigen, wo beide Männer ihren Ausgangspunkt suchten und von wo aus sie sich organisierten, nämlich im engsten Zusammenhang, in unmittelbarer, vertrautester Fühlung mit den für das Staats- und Gesellschaftsleben schlechthin maßgebenden Stellen .....

So werden wir alle lernen müssen, daß Wohltaten, ganz besonders auf

religiös-kirchlichem Gebiet, nur in dem Maße ihre Wirkung tun, als auch der leiseste Schein vermieden wird, sie würden von oben aufgedrängt.

Ein Zweites ist ursächlich zu erwägen, noch einmal in Anlehnung an die Parallele Stöcker und von Mirbach. Die Tätigkeit beider Männer hat materiell genommen die Ausübung praktischen Christentums zu ihrem Gegenstand, bei dem einen im sozialen Stil, bei dem andern auf kirchliche Weise und in der Richtung der Inneren Mission ... — ... sondern um den Gesamtversuch einer Erneuerung des Volkslebens, um dessen religiös-kirchliche Wiedergeburt ...

Seit den Tagen Wicherns hat man gehofft, auf diesem Wege voranzukommen, durch die Entfaltung praktischen Christentums das theoretische Christentum, das Christentum der reinen Lehre und des kirchlichen Bekenntnisses anzupflanzen, den positiven Glauben zu wecken. Die Hoffnungen sind nicht in Erfüllung gegangen. Ein ungeheurer Argwohn gegen Kirche und Christentum geht durch die Kreise des deutschen Bürgertums, auch wo es an beiden noch tatsächlich festhält, geschweige durch die Arbeiterwelt, trotz des wahrhaft überwältigenden Aufschwunges, den die Werke der christlichen Liebe genommen haben. Liegt es an der verstimmenden Absichtlichkeit? an dem organisierten Bestreben als solchem, durch jene Erweisungen dem Volke die Religion zu erhalten? Wir wissen es nicht. Aber Eins ist gewiß. Stärker als das Bedürfnis nach Wohltaten ist heute der Hunger nach einfacher Wahrheit, nach religiöser Wahrhaftigkeit, nach etwas, das nur durch sich selber wirkt und nur für sich selber spricht, was darum weder Zutat, noch Beigeschmack, noch Rücksicht, noch irgend welche Verbrämung zuläßt, was ganz allein aus der Größe der Sache, aus der Allgewalt himmlischer Eingebung als die lebendige Religion von den Gemütern ergriffen wird, indem es sie ergreift und dadurch sich unterwirft ...

So soll man dieses tun und jenes nicht lassen. Wir sind dankbar für jede Anregung von oben, aber sie kann es allein nicht tun. Wir sind dankbar für die Beseitigung kirchlicher Notstände, aber der Notstand der Gewissen darf nicht vergessen werden ...

Wir trauern aufrichtig um das Schicksal dieses Mannes und die aufs neue zutage getretene ungewisse Lage der evangelischen Kirche, aber „doch nicht wie die, die keine Hoffnung haben".

### 5. Der Tageszettel.

Der Tag 1904, Nr. 85, schreibt unter der Überschrift: Der Tageszettel. Von Geo B. Warren:

„Exzellenz haben heute und morgen einen riesigen Tageszettel abzuarbeiten, die Sache kann nicht vor übermorgen erledigt werden", erklärte mir der Privatsekretär einer der ersten Berliner Persönlichkeiten vor wenigen Tagen.

„Ich kann es mir denken", entgegnete ich, „ich weiß auch, was ein Tageszettel bedeutet."

Dieser Tageszettel ist so recht ein Produkt unserer modernen Verhältnisse, eine Erfindung des Teufels würden ihn unsere Vorfahren genannt haben; denn er ist gewissermaßen das schriftliche Dokument des Hastens und Jagens unserer Zeit, in welcher Arbeit und Leben im Automobil-Tempo betrieben werden, der Zeit, welche Menschenkraft und Menschengeist verschleißt, als sei es schwaches Eisenwerk oder morsches Holz.

Der Tageszettel ist das Verzeichnis alles desjenigen, was eine vielbeschäftigte Persönlichkeit, sei es im Berufe, sei es im öffentlichen Leben, tagsüber zu leisten hat. Der Tageszettel ist bei jedem notwendig, der nicht mehr imstande ist, sich alles das, was im Laufe eines Tages von ihm besorgt werden muß, zu merken und nur nach dem Gedächtnis zu erledigen.

Den größten und umfangreichsten Tageszettel Berlins hat täglich entschieden der Kaiser abzuarbeiten. Jeden Abend wird ihm der Tageszettel für den nächsten Tag zur Genehmigung vorgelegt, und er enthält Einzeichnungen, die manchmal schon monatelang vorher bestimmt worden sind. Er bezieht sich auf die Audienzen, die der Kaiser zu geben hat, auf die Vorträge und Empfänge, auf die Besuche, auf das Anwohnen von Festlichkeiten u. s. w. Von früh 6 Uhr bis abends 9 Uhr,

sehr oft aber weit darüber hinaus, ist für jeden Zeitabschnitt, selbst wenn er manchmal nur zehn Minuten beträgt, eine bestimmte Leistung festgesetzt, und nur die ungeheuerliche Arbeitskraft unseres Kaisers, seine Geschicklichkeit, sich in allen Dingen überraschend schnell zurechtzufinden, sowie sein Pflichtgefühl und seine Unermüdlichkeit ermöglichen es ihm, ohne Schädigung für seine Gesundheit täglich das kolossale Programm abzuarbeiten.

Allerdings, der Kaiser ist an lange Tageszettel gewöhnt. Schon während seiner Gymnasiastenzeit in Kassel stand täglich auf dem Tageszettel so viel, daß dem damaligen Schüler kaum eine halbe Stunde freier Zeit übrig blieb.

Auch die Kaiserin arbeitet und lebt nach Tageszetteln, welche von dem Kammerherrn oder der Oberhofmeisterin festgesetzt werden und in Abschriften auf dem Schreibtisch der Kaiserin, beim Hofmarschallamt und bei den Personen aus der Umgebung der Kaiserin liegen, die bei der Erledigung des Tagesprogramms mit beschäftigt sind.

Daß natürlich der Reichskanzler, die Minister und die Staatssekretäre, ebenso die obersten Hofchargen täglich ganz riesige Programme abzuarbeiten haben, ist selbstverständlich. Die Arbeit steigert sich, wenn die Parlamente tagen, besonders wenn Reichstag, Landtag und Herrenhaus gleichzeitig Sitzungen abhalten. Dann schwellen auch die Akten, die von den Wagen herbeigeschafft und in die Arbeitszimmer der Staatswürdenträger gebracht werden, zu Bergen an, dann gibt es gar wenig Ruhe und kaum noch knappe Zeit zum Schlafen, und es ist hart für einen Mann in solcher hervorragender Stellung, irgend eine wichtige Persönlichkeit mit freundlichstem Gesicht und verbindlichen Worten empfangen zu müssen, während er sie zu allen Teufeln wünscht, weil ihm vor Müdigkeit die Augen zufallen. Es erfordert eiserne Willenskraft und kostet viel Nerven, am Schreibtisch zu sitzen und zu arbeiten, weil gewisse Sachen absolut zu gewissen Stunden fertig sein müssen, während man immer wieder vor Müdigkeit zusammenbricht. Wie glücklich wären diese Männer, wenn ihnen nur der Sechzehnstundentag bewilligt würde!

Gewaltige Stundenzettel haben die Parlamentarier, welche gleichzeitig im Reichstag und im Landtag und vielleicht auch in der Stadtverordneten-Versammlung sitzen. Eine solche Persönlichkeit kommt vor lauter Plenar-, Kommissions-, Fraktions-, Ausschuß-, Komitee-Sitzungen überhaupt nicht mehr zur Ruhe. Vergnügungen und Familienleben hören hier bereits vollständig auf. Es gibt allerdings moderne Hilfsmittel, um die Arbeit zu beschleunigen, und man kann Hilfskräfte heranziehen, die man früher nicht kannte: Stenographie, Schreibmaschine, Telephon, Telegraph, Rohrpost, Kopiermaschine, Ferndrucker u. s. w. Alle diese Neuerungen haben wohl Vereinfachungen der Arbeit gebracht, aber keine Verminderung der Arbeitslast, die heutzutage hunderttausenden von Leuten in gewissen Lebensstellungen zugemutet wird. Diese neuen Erfindungen wirken ganz wie die Verkehrsmittel: sie erleichtern den Verkehr, aber sie vermehren ihn auch. Der Tageszettel wird nicht kleiner, sondern immer größer. Glücklich, wer in solcher Lage einen tüchtigen Privatsekretär oder eine sorgende weibliche Person um sich hat, sei es Mutter, Frau, Schwester oder Tochter, die wenigstens den Tageszettel für ihn aufsetzt und kontrolliert, und die dem unglücklichen gehetzten Geistesarbeiter zum mindesten Wäsche und Kleidungsstücke zurechtlegt, wenn er sich, wie das beinahe täglich vorkommt, mehrmals umziehen muß.

Aber selbst wenn man nicht Parlamentarier ist, kann man in Berlin schon dem Tageszettel verfallen und zu seinem traurigen Sklaven werden. Schon der Beruf, das Geschäft, sie erfordern in Berlin die äußerste Kraft eines Mannes, der vorwärts kommen will. Es wird ja in keiner Stadt der alten Welt, selbst in London nicht, so intensiv gearbeitet wie in Berlin. Wer aber erst in seinem Berufe oder seinem Geschäft Fortschritte macht, bekommt bald noch mehr Arbeit dazu, die außerhalb dieses Berufes liegt und die ihm zuerst Freude macht: er bekommt Ehrenämter von der Stadt, und bewährt sich der Neuling, so vermehren sich diese Ehrenämter, und der Aktenwagen ladet seine Schätze fast täglich ab und holt erledigte Sachen zurück. Auch die Wohltätigkeit, insbesondere die Leiter gewisser Wohltätigkeitsinstitute und — sagen wir es direkt heraus — Wohltätigkeitscliquen sind fortwährend auf der Suche nach neuen, noch unermüdeten Kräften. Kommt dann noch eine Tätigkeit in Vereinen oder in Logen hinzu, so steigert sich die

Arbeit abermals, und der Tageszettel fängt an, sich mehr und mehr auszudehnen. Wird dann ein solch fleißiger, aber doch in weitesten Kreisen unbekannter und eigentlich harmloser Staatsbürger noch zum Lohne für seine Tätigkeit Stadtverordneter, dann ist er bereits an der äußersten Grenze seines Könnens angelangt, dann heißt es aber auch für ihn: lebe wohl, Ruhe! lebt wohl, Familienleben und Genüsse irgendwelcher Art! Dann drängen sich Sitzungen, Besuche, Beratungen, schriftliche Arbeiten so, daß kaum noch knapp die Berufs- oder Geschäftstätigkeit ausgeübt werden kann, dann ist manche Stunde des Tages doppelt und dreifach besetzt, und was infolge dieser Anhäufung von Arbeitspflichten augenblicklich unerledigt bleibt, muß später mit Einsatz der dem Schlaf gebührenden Nachtstunden wieder eingeholt werden.

Es gibt für einen solchen Mann weder Sonntag noch Feiertag. Diese Zeiten, die anderen Leuten zur Erholung und — wenn auch bescheidenem — Genuß dienen, müssen dazu verwendet werden, um die unvermeidlichen Reste aufzuarbeiten, um mit Mühe und Not ein wenig Privatkorrespondenz zu führen. In den frühesten Morgenstunden beginnt das Hetzen nach dem Tageszettel, und wenn in später Abendstunde der Vielgeplagte vielleicht von einer kleinen Gesellschaft zurückkehrt, die er unumgänglich um seiner Familie und um seiner Repräsentation willen besuchen mußte, dann darf er nicht ins Bett, sondern muß an den Schreibtisch; denn die Aktenstücke werden schon in den frühesten Morgenstunden des nächsten Tages wieder abgeholt.

Lieber Leser, der du in bescheidenen, geregelten Verhältnissen lebst und eine regelmäßige Beschäftigung hast, beneide nicht die Leute, die du in angesehenen Stellungen siehst und deren Namen du vielleicht immer wieder gedruckt siehst oder nennen hörst, beneide sie nicht, denn du weißt nicht, wie groß ihr Tageszettel ist. Du hast Genüsse, die jenen für immer verschlossen sind. Du hast vielleicht den höchsten Genuß, den es für den gereiften, welterfahrenen Mann gibt, einen Genuß, den der ärmste sich leisten kann und der doch mit Millionen nicht zu erkaufen ist: den Genuß eines ruhigen Familienlebens! Du findest auch einmal eine Stunde, um ein Buch zu lesen, das dir gefällt, du kannst einmal mit deinen Kindern spazieren gehen, du kannst, wenn auch selten, einmal mit deiner Frau einem harmlosen Familienvergnügen beiwohnen, ohne fürchten zu müssen, daß du jede Minute, die du dadurch versäumst, am nächsten Tage doppelt nachholen mußt, du hast noch Stunden, wo du ruhig nachdenken und dich mit anderen Dingen beschäftigen kannst als mit dem, was dir täglich in den Weg tritt.

Alle diese Genüsse hat der Mann mit dem Tageszettel nicht mehr, selbst so viel Zeit hat er nicht, um eine Zigarre mit Ruhe und Genuß rauchen zu können, er gleicht einem Gaul, den der Teufel reitet, bis er zusammenbricht.

„Ich habe mit dem Manne kein Mitleid,“ wirst du vielleicht sagen, lieber Leser, „der Mann ist ja selbst schuld an seinem verrückten Leben! Warum nimmt er diese Ehrenämter an, warum arbeitet er in Wohltätigkeit, warum läuft er in die Vereine? Mag der Mann doch ruhig zu Hause sitzen und sich seinem Vergnügen und seiner Familie widmen!“

Wer so urteilt, kennt die wirklichen Verhältnisse des Lebens nicht. Jede Stellung in der Oeffentlichkeit ladet Pflichten auf, und es wäre sehr traurig um unser ganzes öffentliches Leben, ja teilweise um unsere politischen und sozialen Verhältnisse bestellt, wenn sich die Hunderttausende von Menschen, die heute bis zur Erschöpfung arbeiten, ihren Pflichten gegenüber der Oeffentlichkeit aus Bequemlichkeit entziehen wollten. Was sollte nur aus der Gemeinde Berlin werden, wenn die 58 000 Mann, die im Ehrenamt unentgeltlich oft von früh bis abend schaffen, durch bezahlte Leute ersetzt werden sollten! Was würde aus unseren politischen Verhältnissen sich wohl herausgestalten, aus gemeinnützigen Vereinen werden, wenn sich keine Leute mehr fänden, die gewissenhaft und rastlos arbeiten, ohne daß man sie dafür bezahlt!

Ganz gewiß treibt ja der Ehrgeiz eine große Anzahl von Leuten zu solcher Arbeit an, aber Gott sei Dank gibt es auch Tausende und abermals Tausende von Männern, die aus Pflichtgefühl arbeiten, und endlich gibt es Arbeitsfanatiker, ebenso wie es Fanatiker des Nichtstuns gibt, und in den weitaus meisten Menschen, die im Interesse des öffentlichen Wohles mit dem Tageszettel behaftet sind und zu

seinen Sklaven werden, wird sich eine Mischung aller drei Motive, des Ehrgeizes, der Arbeitslust und des Pflichtgefühls, vorfinden. Allerdings, es gibt auch ein Zuviel im Interesse der Öffentlichkeit, und die Sklaven des Tageszettels erkaufen ihre übermäßige Arbeit zum mindesten mit ihrer Gesundheit. Sehr oft aber gehen auch Familie, Geschäft und Beruf zugrunde. Den rastlos Tätigen erschreckt eines Tages eine Katastrophe in der Familie, Sohn oder Tochter sind entgleist, die Schande der Familie ist da. Der Unglückliche hat sich seiner Familie nicht widmen können, seine Frau hat sorgfältig jeden Ärger und jede Störung von ihm ferngehalten und er hat daher keine Ahnung gehabt, was sich gewissermaßen hinter den Kulissen der Familie abspielte. Sehr oft wird auch die Arbeitslast für den Unglücklichen zu groß, seinem Berufe, seinem Geschäfte vermag er sich nicht mehr mit der nötigen Energie zu widmen, die Konkurrenz kommt auf, und eines Tages ist der Bankerott fertig. Nicht nur der Mann allein, sondern auch die Familie sind schwer dafür bestraft, daß der Unglückliche über seine Kräfte hinaus tätig war.

Allerdings ist es nirgends so schlimm wie in Berlin. Selbst in anderen deutschen Großstädten und auf dem flachen Lande kennt man fast gar nicht die ungeheuerlichen Anforderungen an die Arbeitskraft von vielen Tausenden, wie sie in der Reichshauptstadt gestellt werden, und dort gibt es auch nur Tageszettel von ganz bescheidenen Dimensionen.

Wenn aber unsere Altvorderen vielleicht aus der Biedermännerzeit, die nicht umsonst ihren Namen führt, wieder aufstehen könnten und zusehen sollten, wie wir leben, sie würden sich entsetzen und sich schleunigst wieder in ihr Grab legen. Und sie täten recht daran.

## 6. Verschiedenes.

I. **Seeberg** wies in einem Vortrage, den er in der Theologischen Gesellschaft in Berlin hielt, nach, daß das bekannte מָרַנָא תָא (= **Herr komm**, 1 Kor. 16, 22, vgl. Apok. 22, 20) aus der Abendmahlsliturgie der ältesten Christenheit stammt. Derselbe ist der Überzeugung, daß das Tischgebet „Komm, Herr Jesu, sei unser Gast" ebenfalls in letzter Linie auf jenes marana ta zurückgehe (vgl. Prot. Monatshefte 1904 Okt. S. 397).

II. Graf von Wintzingerode schreibt in den Deutsch-ev. Blättern 1904 Heft 8: „Eine der Hauptaufgaben des **Evangelischen Bundes**, wenn nicht die Hauptaufgabe habe ich seit seinem Bestehen darin gesehen, daß **seine gemeinsame Arbeit die kirchlichen interkonfessionellen Gegensätze ausgleichen, die verschiedenen Richtungen einander annähern möge**". Das ist, als Zweck des Ev. Bundes „zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen" gedacht, zwar ein error et amabilis et laudabilis, als Gedanke des Sprechers und seiner Gesinnungsgenossen aber etwas Großes und Gutes (vgl. Allg. ev.-luth. KZtg. 1904 Sp. 1065).

III. Der Erlaß des Bischofs Augustinus von St. Gallen vom 20. Februar 1904, von dem in der **Studierstube** 1904 S. 438 die Rede war, ist nach seinem Wortlaut veröffentlicht in der „Renaissance" 1904 S. 242—246 und wird zur genauen Beachtung empfohlen.

IV. Seit Oktober d. J. erscheint als Fortsetzung von **Halte was du hast** (Prof. Sachße in Bonn) die **Monatsschrift für Pastoraltheologie** hrsg. von Köstlin in Cannstatt und Wurster in Friedberg (Berlin, Reuther & Reichard. Jährlich 12 Hefte zu je drei Bogen zum Preise von 6 Mk.), bestimmt der „Vertiefung des gesamten pfarramtlichen Wirkens" zu dienen.

V. **Poßner** behandelt in den Theol. Stud. und Kritiken 1905 S. 80 bis 127 **die Verwendung der Eisenacher alttestamentlichen Perikopen in der Predigt** auf Grund einer sachgemäßen Exegese, wobei die herkömmliche mit guten Gründen verworfen wird; eine gute Anleitung, wie die schwierigen Perikopen dennoch für eine **christliche** Gemeinde fruchtbar zu machen sind, bildet das Ziel der Ausführungen.

VI. Außer Schulen und Anstalten für Taubstumme gibt es seit Jahren auch solche für **Schwerhörige**, diese beklagenswerten Menschen, die seelisch gedrückt durch das Leben gehen und in ihrem schweren Leid und oft auffallendem, gedrückten

